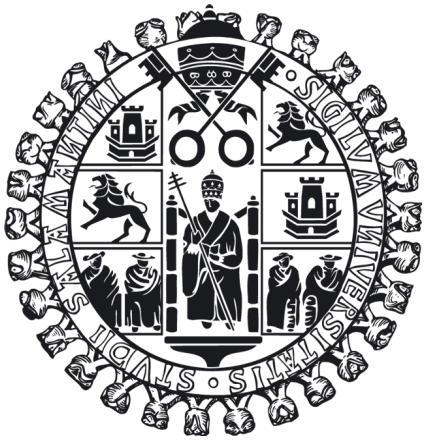
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

CONSORZIO DI FILOSOFIA DEL NORD OVEST-FINO



TESIS DOCTORAL:

EL JOVEN DERRIDA (1954-1967) EN LA TRADICIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA FRANCESA

ARTE Y HUMANIDADES: FILOSOFÍA

Doctorando:
JIMMY HERNÁNDEZ MARCELO

Directores:
MAXIMILIANO HERNÁNDEZ MARCOS
MAURIZIO FERRARIS

Enero 2018

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

UPO
UNIVERSITÀ DEL PIEMONTE ORIENTALE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA

A mis padres, familiares y amigos

CONTENIDO

CONTENIDO IV
INTRODUCCIÓN GENERAL VII

PRIMERA PARTE: LAS TRADICIONES FENOMENOLÓGICAS EN FRANCIA 1

CAPÍTULO I: LOS PRIMEROS DISCÍPULOS DE HUSSERL EN FRANCIA 2
Introducción 2
1. La Fenomenología eidética y el Círculo de Gotinga: Koyré y Héring 3
1.1 El nacimiento de la fenomenología 4
1.1.1 Los Prolegómenos: la lógica pura 6
1.1.2 Las investigaciones fenomenológicas: significación, vivencia, conciencia, objeto e intencionalidad 7
1.2 El Círculo de Gotinga y sus representantes 12
1.2.1 Alexandre Koyré: en la escuela de la fenomenología 13
1.2.2 Jean Héring: pionero de la fenomenología en Francia 17
2. La Fenomenología trascendental y el Círculo de Friburgo: Lévinas 23
2.1 La evolución de la fenomenología 24
2.1.1 La fenomenología como ciencia rigurosa 24
2.1.2 La fenomenología trascendental: conciencia y mundo 27
2.2 Husserl en Friburgo: los nuevos discípulos 32
2.2.1 Emmanuel Lévinas: fenomenología ontológica y existencial 34
Conclusión: Las tres primeras huellas de la fenomenología francesa 42
Referencias Bibliográficas 43

CAPÍTULO II: LA TRADICIÓN FENOMENOLÓGICA EN FRANCIA 47
Introducción 47
1. Husserl en Francia: la fenomenología y la tradición cartesiana 49
1.1 Las Conferencias de París 49
1.1.1 Las Meditaciones Cartesianas: hacia la fenomenología genética 51
1.1.2 La Quinta Meditación: la intersubjetividad monadológica 56
1.2 La síntesis de Berger: la fenomenología como neo-cartesianismo 59
2. La tradición de la fenomenológica francesa 64
2.1 La fenomenología existencial de Sartre 64
2.2 La fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty 67
2.3 La fenomenología hermenéutica de Paul Ricœur 72
2.4 Las traducciones francesas de Husserl 75
Conclusión: La tradición de la filosofía del sujeto 78
Referencias Bibliográficas 80

CAPITULO III: EL SURGIMIENTO DE LA TRADICIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA FENOMENOLOGÍA FRANCESA 84
Introducción 84
1. La "Krisis" de Husserl: ciencia, racionalidad e historia 88
1.1 La crisis de las ciencias: del Renacimiento al positivismo 88
1.2 Galileo y la matematización de la naturaleza 90
1.3 Entre trascendentalismo y objetivismo 93
2. Brunschvicg y la fenomenología: ciencia, historia y crítica 95
2.1 La epistemología histórica de Brunschvicg 96
2.2 La herencia brunschvicgiana y su relación con la fenomenología 100
3. Koyré ante la fenomenología 103
3.1 La reconciliación entre Husserl y Koyré 104

3.2 Koyré, comentador de la fenomenología 106
3.2.1 El congreso tomista de 1932 106
3.2.2 La carta de 1935 108
3.2.3 El artículo sobre Cavaillès de 1947 110
Conclusión: filosofía, ciencia e historia 112
Referencias Bibliográficas 114

CAPÍTULO IV: LA HERENCIA FILOSÓFICA DE JEAN CAVAILLÈS 117
Introducción 117
1. El joven Cavaillès y su contacto con la fenomenología 118
2. Las investigaciones del joven Cavaillès: las tesis de 1938 122
3. La *Lógica formal y trascendental* de Husserl 126
3.1 La idea de la lógica formal 126
3.2 La idea de la lógica trascendental 128
4. Jean Cavaillès frente a la lógica y a la teoría de la ciencia del siglo XX 130
4.1 La lógica kantiana: respuesta de Bolzano y de Brunschvicg 131
4.2 La necesidad de una ontología 133
4.3 La lógica trascendental de Husserl 135
5. Las síntesis de la herencia de Cavaillès: Thao y S. Bachelard 138
5.1 Tran Duc Thao: fenomenología y marxismo 138
5.2 Suzanne Bachelard: fenomenología y ciencia 141
Conclusiones: tránsito hacia Derrida 143
Referencias Bibliográficas 145

SEGUNDA PARTE: LA FENOMENOLOGÍA DEL JOVEN DERRIDA 147

CAPITULO I: EL JOVEN DERRIDA EN CAMINO HACIA LA FENOMENOLOGÍA 148
Introducción 148
1. Los años de formación: la persona 149
2. Filosofía de la existencia, marxismo y estructuralismo: el contexto 151
2.1 Existencialismo: Sartre y Heidegger 152
2.2 Filosofía social: Hegel, Marx y Husserl 154
2.3 Estructuralismo: el modelo lingüístico 157
3. Los escritos fenomenológicos del joven Derrida: el texto 159
Conclusiones: El joven Derrida y la fenomenología 165
Referencias Bibliográficas 165

CAPITULO II: LA FENOMENOLOGÍA TEMPRANA DE DERRIDA 168
Introducción 168
1. El joven Derrida en la escuela de la fenomenología 169
1.1 La visión de unidad de la filosofía de Husserl 171
1.2 En la senda de la herencia filosófica de Cavaillès 174
1.3 Reacción frente a la tradición de la fenomenología francesa 177
2. La síntesis derridiana: la fenomenología dialéctica 182
2.1 Fenomenología estática 184
2.2 Fenomenología genética 187
2.3 Fenomenología dialéctica 190
3. La génesis de la filosofía husserliana 193
3.1 Investigaciones psicológicas: génesis empírica 193
3.2 Investigaciones lógicas: objetividades ideales 194
3.3 Investigaciones fenomenológicas: constitución de la conciencia trascendental 196
3.4 Investigaciones genéticas: génesis trascendental y génesis histórica 198
Conclusiones: La fenomenología derridiana 201
Referencias Bibliográficas 203

CAPITULO III: LA RELEVANCIA DE *FILOSOFÍA DE LA ARITMÉTICA* EN EL PROYECTO FILOSÓFICO DE HUSSERL A LOS OJOS DE DERRIDA 204
Introducción 204
1. Las primeras investigaciones genéticas de Husserl 205
1.1 El joven Husserl: de la matemática a la filosofía 205
1.2 La investigaciones sobre el origen del concepto de número 207
1.3 Importancia de las primeras investigaciones de Husserl 210
2. El joven Derrida ante la filosofía temprana de Husserl 212
2.1 Antecedentes en Francia en el estudio de la "Filosofía de la aritmética" 212
2.2 Husserl y Frege: psicologismo y logicismo a los ojos de Derrida 216
2.3 La interpretación derridiana de "Filosofía de la aritmética" 221
3. Esbozo de una fenomenología de la inscripción 225
3.1 La temporalidad estructural 225
3.2 La impresión originaria 227
3.3 La temporal-intencionalidad 228
3.4 La génesis tecnológica 229
3.5 Tradicionalidad 229
3.6 El origen inaccesible 231
Conclusiones: Filosofía de la aritmética y fenomenología de la inscripción 232
Referencias bibliográficas 233

CAPITULO IV: EL JOVEN DERRIDA EN LA SENDA DE LA FENOMENOLOGÍA 235
Introducción 235
1. Fenomenología y estructuralismo: la relación entre génesis y estructura 236
1.1 La fenomenología en el contexto de las Conversaciones 237
1.2 Derrida "el fenomenólogo": la apertura fenomenológica 241
1.2.1 La fenomenología husserliana según Derrida 241
1.2.2 Las nociones derridianas fundamentales 245
1.2.3 Excurso: las versiones de la conferencia 247
1.3 Derrida, defensor de la fenomenología 250
2. *El origen de la geometría*: la consolidación de la fenomenología en Derrida 257
2.1 Continuidad de la propuesta fenomenológica de Derrida 258
2.2 Fenomenología de la escritura y del documento 264
2.3 La tematización de la historicidad 271
2.4 Defensa de Husserl y radicalización derridiana 273
3. El surgimiento de una nueva filosofía: Derrida frente a la fenomenología 277
3.1 La fenomenología y la metafísica tradicional 277
3.2 ¿Ruptura o radicalización?: La voz y el fenómeno 282
Conclusiones: el nacimiento de la filosofía derridiana 288

CONCLUSIONES FINALES 291
BIBLIOGRAFÍA GENERAL 297
ANEXOS 313
ANEXO 1: TRADUCCIÓN 314
ANEXO 2: CRONOLOGÍA DE LA FENOMENOMENOLOGÍA EN FRANCIA 332
ANEXO 3: SINTESI ITALIANA DELLA TESI 339

INTRODUCCIÓN GENERAL

Durante mis años de estudiante me interesé por la filosofía de Jacques Derrida gracias a lectura de un libro en el que se exponían de modo claro y conciso los conceptos fundamentales de su itinerario intelectual. Este libro era la *Introducción a Derrida* de Maurizio Ferraris (Laterza, 2003). A partir de entonces, mi interés por la filosofía derridiana fue aumentando a medida que iba avanzando en mi proceso formativo. Llegado el momento de enfrentarme al reto de realizar la tesis doctoral, consideré por ello que en su dirección debía estar quien me había despertado aquella primera inquietud por la filosofía de Derrida.

Elegir un tema de investigación sobre un filósofo que ha escrito tanto y sobre el que se ha escrito bastante no siempre resulta una tarea sencilla. Después de llevar a cabo las primeras investigaciones previas con el fin de definir el tema de tesis, un hecho llamó mi atención: Jacques Derrida recibió en 1964 el *Prix Cavaillès* por su traducción e introducción al *Origen de la geometría* de Husserl (PUF, 1962). Este evento, a veces considerado simplemente como anecdótico, atrajo mi atención, pues revelaba una etapa importante de la filosofía derridiana podía estar conectada profundamente con la fenomenología de Husserl. De este modo, surgió el interrogante que se intenta responder a lo largo de toda la investigación: ¿Qué puesto desempeña la fenomenología de Husserl en el nacimiento de la filosofía de Derrida? Responder a este pregunta implicaba no sólo tratar de comprender la lectura, interpretación y posible asunción sui generis del pensamiento husserliano por parte del joven Derrida; exigía también esclarecer el puesto de las investigaciones fenomenológicas del joven Derrida (1954-1967) dentro de la tradición de la fenomenología francesa. De ahí que este trabajo doctoral se divida en dos partes correspondientes. La primera examina el proceso de recepción de la obra de Husserl en Francia y, en particular, su asimilación en el marco de la tradición epistemológica francesa, dentro de la cual se inserta la primera lectura derridiana de la fenomenología. La segunda parte, en cambio, está dedicada a desentrañar ese trabajo propio de lectura, interpretación y reelaboración del pensamiento husserliano por parte de Derrida hasta 1967.

La mayor dificultad que he encontrado en la investigación ha sido la escasa bibliografía existente sobre el joven Derrida y la fenomenología. En el momento en el que inicié el proceso de investigación no se había publicado ningún estudio sobre el tema en castellano. A finales del 2015 apareció en Salamanca la traducción castellana de la *Memoria* de Derrida de 1953-1954 *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* (Sígueme, 2015). Por su parte, el artículo de 1966 *La fenomenología y la clausura de la metafísica* no cuenta todavía con una versión en español. Algo similar sucede con algunos de los autores desarrollados aquí como Brunschvicg, Cavaillès, Tran Duc Thao o Suzanne Bachelard. Por este motivo, esta investigación pretende ser como una primera presentación en el mundo hispanoparlante tanto de esa primera época del joven Derrida fenomenólogo como de las ideas y logros filosóficos fundamentales de estos autores olvidados de la tradición de la fenomenología en Francia.

Del mismo modo que Derrida se introduce en el contenido de la *Filosofía de la aritmética* de Husserl para intentar comprender el proceso genético de la fenomenología, así también he intentado por mi parte entrar de lleno en las *investigaciones fenomenológicas* del joven Derrida con el objetivo de comprender la configuración genética su la filosofía madura, la así llamada "deconstrucción". Las conclusiones a las que se llega en la tesis –y a las que Derrida también había llegado respecto de Husserl– nos conducen a considerar una continuidad entre los escritos de juventud y la obra madura del filósofo francés. Se muestra así que las ideas no caen de cielo y la deconstrucción no surgió sin más ya constituida y en todo su esplendor, como por generación espontánea, sino tras un largo trabajo de reflexión con la fenomenología de Husserl y de subsiguiente radicalización o complementación de algunos de sus planteamientos. Derrida denunciaba ya este vicio en la interpretación francesa de Husserl. Así, no faltan autores que al referirse a los primeros escritos derridianos hablan ya, por ejemplo, de la deconstrucción de Husserl o de Heidegger durante el período de juventud, como si el Derrida maduro poseyera el cuerpo del joven y le obligase a deconstruir todo lo que cayera en sus manos. A lo largo de esta investigación se ha intentado evitar este tipo de lectura.

Frente a ello, esta investigación tiene, por el contrario, un marcado acento histórico. En ella nuestro propósito ha sido presentar de manera exhaustiva el proceso de recepción y de asimilación de la fenomenología en Francia y el proceso genético por el

que se constituye la filosofía madura de Derrida. Pues entendemos que sólo un relato minucioso y preciso de los momentos y procesos histórico-culturales que intervienen en la gestación de un pensamiento, puede ayudarnos a evitar anacronismos y etiquetas filosóficas que tergiversan la filosofía de un autor o la privan de su dinamismo propio. Para el mismo Derrida, la historia es el lugar en el que aparece manifestada la idealidad en una sedimentación de sentido que puede ser rastreada gracias a las *huellas* que va dejando en el camino. Tanto Husserl como Derrida se han ocupado de esta reconstrucción del sentido al dedicar todos sus esfuerzos a responder a la pregunta por la génesis. Todo sentido en la historia está vinculado con la respuesta a esta cuestión y en esta dirección se sitúa también esta investigación, centrada en los orígenes de la filosofía derridiana.

Un símil tomado del cine puede ayudarnos a comprender esta preocupación por el origen. En una trama unitaria de sentido, como lo es un film cualquiera, a veces se recurre a la *precuela* para intentar explicar el porqué de lo que sucede, el sentido oculto en el aparecer actual. De este modo, se reescribe una nueva trama unitaria de sentido que pueda iluminar el significado del film y abrir las posibilidades a nuevos horizontes. La *precuela* es, entonces, un intento de buscar el origen, pero también un proyecto hacia el futuro en un campo de sentido potencial determinado y condicionado por lo inscrito en el origen, esto es, por *telos* de sentido que en lenguaje cinematográfico vendría a ser equivalente a la *secuela*. Entre el *film*, la *precuela* y la *secuela* debe existir una coherencia interna de sentido o una trama legible que haga posible que tanto la precuela como la secuela lo sean de ese film determinado; de lo contrario, estaríamos hablando de tres films distintos y no de precuelas ni de secuelas. Pues bien, toda reconstrucción imaginativa del sentido originario presenta estas características: coherencia de sentido, unidad y legibilidad. Estos tres elementos son reconocibles en las inscripciones y registros. Ahora bien, en las investigaciones del joven Derrida se ve cómo este recurso a la escrituralidad originaria del sentido hace posible reconstruir el sentido originario y abrir el campo de sentido a nuevas posibilidades.

Volviendo nuevamente al símil de la precuela, el estudio que aquí se presenta sobre *el puesto del joven Derrida en la fenomenología francesa* es también una precuela que busca comprender mejor el sentido unitario de la filosofía unitaria y, al mismo tiempo, abrir el horizonte a una nueva comprensión de la misma.

Tal como se indicó al principio, la tesis se estructura en dos partes: la fenomenología en Francia y el joven Derrida en la tradición de la fenomenología francesa. En la primera parte se busca comprender los distintos caminos que ha tomado la fenomenología en Francia. La historia de la fenomenología francesa es un tema que ha interesado profundamente a numerosos especialistas y ha sido ya objeto de amplio estudio en general. Por esta razón, nuestra investigación se apoya en los estudios ya clásicos al respecto. De entre ellos cabe destacar los trabajos publicados por Herbert Spiegelberg, Bernhard Waldenfels, Nicolas Monseu y Christian Dupont. El análisis llevado a cabo en esta primera parte nos conduce a la herencia de Cavaillès en una línea filosófica denominada por Foucault *filosofía del concepto*.

En la segunda parte, hemos centrado todos nuestros esfuerzos en comprender la fenomenología temprana de Derrida a través del análisis de sus primeros escritos sobre fenomenología, anteriores a la publicación de *La voz y el fenómeno* (PUF, 1967). El espacio de tiempo considerado va de 1954 a 1967. No obstante, en el último apartado de la tesis hemos hecho una pequeña incursión en *La voz y el fenómeno*, pero dada la naturaleza de la investigación no hemos profundizado en su interpretación; nos hemos limitado a subrayar algunas nociones importantes para su lectura en continuidad con las investigaciones anteriores de Derrida, en especial el artículo de 1966. En los anexos hemos incluido la traducción castellana de este artículo (*La fenomenología y la clausura de la metafísica*), un cuadro cronológico de la fenomenología en Francia y, finalmente, la *Sintesi italiana* de la tesis –dado que se ha elaborado en el marco del convenio de co-tutela entre la Universidad de Salamanca y la Universidad de Turín.

Por lo que atañe a los textos citados a lo largo de esta investigación, en su mayor parte han sido traducidos por mí, salvo en el caso de las obras de Husserl; ya que hemos tenido en cuenta las traducciones existentes y éstas hemos utilizado el vocabulario de uso común entre los fenomenólogos de habla hispana.

Por último, quisiera manifestar mi agradecimiento a todas las personas que han contribuido a la finalización de la investigación. En primer lugar a los directores, Maximiliano Hernández Marcos y a Maurizio Ferraris, por su generosidad, confianza y paciencia. Asimismo, a todos los profesores que con un gran espíritu de colaboración me han acogido en respectivos centros de investigación: Sylvain Camilleri (Universidad de Lovaina, Fernanda Bernardo (Universidad de Coímbra), Jocelyn Benoist

(Universidad de París 1, Dieter Lohmar (Archivos Husserl de Colonia), Hans-Helmuth Gander (Archivos Husserl de Friburgo). A todos los amigos y colegas con quienes he compartido numerosas y fructíferas reflexiones que se han visto reflejadas en esta tesis. A todos y a cada uno muchas gracias.

PRIMERA PARTE:

LAS TRADICIONES FENOMENOLÓGICAS EN FRANCIA

CAPÍTULO I:
LOS PRIMEROS DISCÍPULOS DE HUSSERL EN FRANCIA

Introducción

Al iniciar la investigación debemos indicar qué entendemos por discípulos de Husserl. Bajo esta denominación entiéndanse aquellos continuadores del proyecto husserliano que fueron formados e influenciados directamente por Husserl. De entre los muchos personajes que se vincularon a la escuela husserliana, tanto en Gotinga como en Friburgo, fueron Alexandre Koyré (1892-1964), Jean Héring (1890-1966) y Emmanuel Lévinas (1906-1995) quienes posteriormente se establecieron en Francia. Estos tres nombres representan el primer germen del movimiento fenomenológico en suelo francés; años más tarde, nuevos pensadores se apropiarán y trabajarán con el método fenomenológico dando lugar así a lo que hoy conocemos como fenomenología francesa[1].

En un primer momento, procedemos a la presentación de la filosofía de Husserl en el contexto de la publicación de *Investigaciones lógicas*[2] y su influencia en el círculo de estudiantes formados en la Universidad de Gotinga (1). Según esto, desarrollamos el nacimiento de la fenomenología (1.1), la especificidad del Círculo de Gotinga (1.2), la pertenencia de Koyré a la escuela fenomenológica (1.2.1) y la exposición de la fenomenología hecha por Héring (1.2.2). En un segundo momento, presentamos el giro trascendental de la fenomenología (2). Desde allí nos centramos en su proceso desarrollo (2.1) mediante una exposición breve de las líneas directrices presentadas en *La filosofía como ciencia rigurosa* (2.1.1) en conexión con el texto *Ideas relativas a*

[1] Nuestra distinción entre *Fenomenología en Francia* y *Fenomenología francesa* hace eco de la división hecha por Spiegelberg entre *fase receptiva* y *fase productiva* (Spiegelberg, 1982, pp. 426-427). Por su parte, Christian Dupont establece cuatro fases en la recepción de la fenomenología en Francia; fase de *crítica al psicologismo* (Léon Noël y Victor Delbos), *fase de polémicas* (Chestov y Héring), *fase de popularización* (Bernanrd Groethysen y Georges Gurvitch) y *fase de la apropiación original* (Lévinas y Sartre). La última de estas fases correspondería a nuestra noción de *fenomenología francesa* (Dupont, 2014, pp. 103-159).

[2] En virtud del rigor histórico de este estudio, las referencias a las obras de Husserl se realizarán siempre al texto original e irán acompañadas de su referencia en Husserliana bajo la abreviatura "Hua" seguida del volumen de la misma y su respectiva numeración. De este modo citamos a continuación la primera edición de *Logische Untersuchungen* (E. Husserl, 1900; Hua XVIII; 1901; Hua XIX).

una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (2.1.2)[3]. Finalmente, nos dirigimos hacia el nuevo grupo de discípulos de Husserl en Friburgo (2.2) y presentamos la propuesta fenomenológica del joven Lévinas (2.2.1).

El objetivo fundamental en esta etapa de la investigación consiste en presentar los principales conceptos de los diferentes momentos de la evolución del pensamiento de Husserl relacionándolos con su recepción en los distintos grupos de estudiantes formados bajo su inspiración, dentro de los cuales se insertan los tres autores que aquí desarrollamos. Por esta razón, elaboramos unas breves conclusiones que nos muestran el camino trazado por estos tres discípulos de Husserl en Francia que servirá de guía e inspiración para las generaciones siguientes.

1. La Fenomenología eidética y el Círculo de Gotinga: Koyré y Héring

Sin lugar a dudas la fenomenología es una de las filosofías más influyentes y programáticas del siglo XX. Es correcto afirmar que en manos de Husserl la fenomenología "significó un comienzo radical"[4] y una "nueva forma de hacer filosofía"[5] que representará desde entonces "un modo de pensar"[6]. Husserl logra articular las filosofías influyentes de su época (Bolzano, Lotze, William James, Frege) y asume la noción de intencionalidad de la conciencia de Franz Brentano (1838-1917) enriqueciéndola con los estudios de Carl Stumpf (1848-1936).

El período de maduración filosófica que va desde 1891 hasta la concretización de *Investigaciones lógicas* en 1900 es un tiempo de estudios lógicos. Los artículos, comentarios y reseñas escritas por Husserl durante este lapso de tiempo dan testimonio de ello. No obstante, lo que verdaderamente aparece como novedad y despierta el interés del mundo académico es el descubrimiento del *a priori* de correlación universal o intencionalidad –Brentano– entre el objeto de una experiencia y los modos de darse ese objeto. Husserl del rechazo explícitamente cualquier forma de psicologismo en 1900 con la publicación del primer volumen de *Investigaciones lógicas*. Esta toma de

[3] (E. Husserl, 1913a; Hua III/1, pp. 3-359). A partir de ahora nos referiremos a esta obra como *Ideas I*.
[4] (Fink, 1952, p. 60).
[5] (Moran, 2000, p. XIII).
[6] (Heidegger, 2007, p. 97).

distancia se realiza mediante el recurso a la lógica pura –Bolzano– y, a la vez, un intento de armonizarla con la psicología –William James y Stumpf – sin reducir la primera en la segunda. A continuación una breve exposición de la historia de esta filosofía, la cual conducirá a su fundador a encontrar un espacio dentro de la filosofía universal.

1.1 El nacimiento de la fenomenología

Investigaciones lógicas representa al acto fundacional de la fenomenología como filosofía. Husserl publica en 1900 el primer volumen[7] y en 1901 el segundo[8]. A esta primera edición de la obra le siguieron otras tres ediciones en vida de Husserl y autorizadas por él. La segunda edición corregida y aumentada se publicó en tres partes y en dos fechas distintas: en 1913 apareció el volumen I y la parte primera del volumen II, en 1921 se publicó la segunda parte del volumen II. Las dos siguientes ediciones, la de 1922 y 1928, son prácticamente reproducciones de la segunda edición (1913 y 1921). Por tal motivo, conviene indicar las diferencias entre la primera y la segunda edición para comprender el alcance de los cambios y la influencia que cada una de ellas tuvo en los discípulos de Husserl. En primer lugar, el primer volumen sobre la lógica pura permanece prácticamente idéntico tanto en la primera como en la segunda edición. Salvo algunos pequeños cambios terminológicos, Husserl no modifica el contenido de este volumen. No sucede lo mismo con el segundo volumen cuyo contenido es sustancialmente corregido y aumentado, dando lugar a una nueva parte en la que se contiene exclusivamente la sexta investigación.

El prólogo a la primera edición de 1900 y el prólogo a la edición de 1913 nos sirven de guía para comprender mejor el cambio de enfoque. El primero de éstos deja en claro que estas investigaciones son el resultado de una profundización en la explicación de la matemática pura y de la relación de la lógica y la ciencia. Según esto, deja atrás su militancia psicologista exhibida en *Filosofía de la aritmética*[9]. Husserl mismo confiesa que en aquella época para él "la psicología es la que ha de dar la explicación filosófica de la lógica de las ciencias deductivas y de toda lógica en general"[10]. En cambio ahora,

[7] (E. Husserl, 1900; Hua XVIII, pp. 16-258).
[8] (E. Husserl, 1901; Hua XIX, pp. 537-775).
[9] (E. Husserl, 1891; Hua XII, pp. 5-283).
[10] (E. Husserl, 1900, p. VI; Hua XVIII, p. 6).

su obra se presenta como "una nueva fundamentación de la lógica pura y la teoría del conocimiento"[11]. Por su parte, en prólogo de la segunda edición, Husserl confirma que esta obra es sólo el comienzo (*Anfang*) de su proyecto filosófico[12]. Los años que siguieron a su publicación han servido para ampliar el horizonte hacia la estructura de la conciencia. Esto último le ha llevado a modificar ciertas consideraciones y realizar nuevas valoraciones. El resultado de esta nueva perspectiva fenomenológica, anuncia Husserl, ha sido presentado en *Ideas I* y será profundizado en *Ideas II* y *III*[13]. Este nuevo prólogo tiene como finalidad mostrar la unidad entre *Ideas* e *Investigaciones lógicas*. Por ello, Husserl afirma que no ha abandonado las nociones de esta última[14] y que *Ideas* presenta una visión general de la nueva fenomenología; además de apoyarse en *Investigaciones lógicas*[15].

Las modificaciones del segundo volumen son significativas. En primer lugar, se deja de lado la consideración de la fenomenología como psicología descriptiva[16]. Luego, la primera investigación mantiene su carácter preparatorio, la segunda necesita algunas correcciones, la tercera es objeto de una reformulación profunda, la cuarta recibe algunas correcciones y adiciones, la quinta experimenta profundas reformas ya que en ella Husserl corrige su posición sobre el yo puro y suprime el párrafo 7. Finalmente, a la sexta y más importante investigación se reformula con el fin de desarrollar científicamente los grandes temas de la primera edición[17]. Según hemos indicado, la reelaboración de la sexta meditación es publicada en 1921. Todos estos detalles nos ayudan a comprender que el *Círculo de Gotinga* no fue testigo de la completa modificación de *Investigaciones lógicas*.

[11] (E. Husserl, 1900, p. VII; Hua XVIII, p. 7).
[12] (E. Husserl, 1913b, p. XVIII; Hua XVIII, p. 8).
[13] (E. Husserl, 1913b, pp. VIII-IX; Hua XVIII, pp. 8-9).
[14] (E. Husserl, 1913b, p. IX; Hua XVIII, p. 9).
[15] (E. Husserl, 1913b, pp. IX-X; Hua XVIII, pp. 9-10).
[16] (E. Husserl, 1913b, pp. XIII-XIV; Hua XVIII, pp. 12-13).
[17] (E. Husserl, 1913b, pp. XIV-XVII; Hua XVIII, pp. 13-15).

1.1.1 Los Prolegómenos: la lógica pura

Dos ideas fundamentales estructuran el contenido de *Los prolegómenos:* la existencia de una lógica pura como ciencia formal y autónoma[18] y la crítica del psicologismo[19]. Desde el principio se pone de manifiesto la distinción entre metafísica y epistemología o lógica, entendida como ciencia de la ciencia capaz de justificar teoréticamente a todas la ciencias (§ 5)[20]. Asimismo, Husserl sostiene que la lógica tiene el carácter de estructura fija gobernada por una ley regulativa *a priori* dada previamente a las esferas de objetos como regla general para todos los tipos de conocimiento (§ 7)[21].

Husserl niega que las leyes del conocimiento (*Gesetzeserkenntnis*) sean idénticas a las leyes lógicas (*logische Gesetze*). Esta identificación se debe a la confusión entre las leyes como contenido de los juicios y los juicios mismos. Esto lleva a confundir ley ideal (*Idealgesetz*) y ley real (*Realgesetz*) (§ 22)[22]. Esta confusión se encuentra precisamente en el centro del psicologismo que terminaría siendo un relativismo escéptico[23]. En cuanto tal, el psicologismo afirma expresamente o implican analíticamente la negación de las condiciones lógicas o noéticas de la posibilidad de una teoría, lo cual sería un absurdo (§ 32)[24].

El último capítulo, el décimo, está consagrado al proyecto de la idea de la lógica pura. Para ello explica, en primer lugar, la conexión objetiva o ideal que proporciona validez ideal a la ciencia. Esta conexión puede entenderse como la conexión de las cosas a las que se refieren intencionalmente las vivencias del pensamiento. Según Husserl, los sujetos pensantes deben ser capaces de toda clase de actos en los que se realiza el conocimiento teorético (§ 65)[25]; afirma también que ciertas leyes, construidas a partir de los conceptos categoriales, son la base de toda teoría, puesto que para que

[18] El primer capítulo (*Die Logik als normative und speziell als praktische Disziplin*), el segundo (*theoretische Disziplinen als Fundamente normativer*) y el décimo primero (*Die Idee der reinen Logik*) expresan esta convicción.
[19] El desarrollo de esta crítica ocupa la mayor parte del texto. Su extensión va desde el capítulo tercero hasta el décimo.
[20] (E. Husserl, 1900, pp. 11-12; Hua XVIII, pp. 26-27).
[21] (E. Husserl, 1900, pp. 17-19; Hua XVIII, pp. 32-34).
[22] (E. Husserl, 1900, p. 68; Hua XVIII, p. 80).
[23] El séptimo capítulo lleva por título *Der Psychologismus als skeptischer Relativismus*.
[24] (E. Husserl, 1900, pp. 110-112; Hua XVIII, pp. 118-120).
[25] (E. Husserl, 1900, p. 238; Hua XVIII, pp. 240).

una teoría pueda mantenerse idéntica a sí misma en los diferentes sujetos es necesario un contenido que no dependa de actos sino de elementos puramente ideales (§ 66)[26].

Finalmente, expone el sentido de una teoría pura de la multiplicidad (§ 69)[27] que haga posible que los conceptos puedan multiplicarse en distintos sujetos y, al mismo tiempo, mantener su misma forma, es decir, que puedan permanecer siendo idénticos formalmente, pero distintos materialmente (§ 70)[28]. Este paso de lo formal a lo material es posible gracias a la existencia del reino de la verdad en sí y de la actividad del sujeto como productor pasivo de la vivencia de la verdad en la conciencia. A partir de todas esas ideas fundamentales, Husserl intentará desarrollar sus investigaciones fenomenológicas.

1.1.2 Las investigaciones fenomenológicas: significación, vivencia, conciencia, objeto e intencionalidad

Las investigaciones fenomenológicas desarrolladas en el segundo volumen se mueven en la esfera de las vivencias del pensamiento. Husserl presenta algunas nociones fundamentales sobre la fenomenología que servirán a sus discípulos como instrumentos de trabajo y aplicación en la descripción del mundo: la idealidad de la significación, la vivencia como acto intencional, la conciencia como unidad de las vivencias del yo, el objeto como lo que está frente al yo y que nunca puede ser contenido de conciencia y, por último, la correlación intencional entre las vivencia y los objetos o, dicho de otro modo, entre la conciencia y el mundo externo. Todas estas nociones tienen como fin la justificación de la unidad de la ciencia como lugar de la verdad y el rechazo de su negación.

En primer lugar, se define la fenomenología como psicología descriptiva[29] y se indica la condición epistemológica de toda ciencia: el principio de ausencia de presupuestos (§ 6)[30]. Husserl intenta esclarecer la posibilidad ideal de todo conocimiento y hacer explícito la existencia verdades a-temporales que se viven

[26] (E. Husserl, 1900, p. 241; Hua XVIII, p. 241).
[27] (E. Husserl, 1900, pp. 247-248; Hua XVIII, pp. 248-249).
[28] (E. Husserl, 1900, p. 249; Hua XVIII, p. 251).
[29] (E. Husserl, 1901, p. 18).
[30] (E. Husserl, 1901, p. 19).

subjetivamente en la conciencia. La verdad del conocimiento –la objetividad– consiste, precisamente en la vivencia de estas verdades eternas. En resumen, la fenomenología es un método descriptivo de las vivencias de la conciencia y una ciencia neutral que sirve de fundamento a las demás ciencias. Su tarea es iluminar las fuentes de los conceptos fundamentales y las leyes ideales de la lógica pura con el fin de verlas con claridad y distinción (§ 1)[31].

Los conceptos lógicos se conocen por intuición (*Anschauung*) mediante la abstracción sobre la base de ciertas vivencias. La descripción fenomenológica nos sirve para poder dar validez objetiva a todos los conceptos lógicos fundamentales y para entender el proceso mediante el cual lo lógico-objetivo se concretiza en las vivencias de la conciencia (§ 2)[32]. Las dificultades del análisis fenomenológico radican en la dirección antinatural de la intuición de esencias y del método que exige un análisis fenomenológico. Nuestra atención fenomenológica debe salir de la actitud natural –ingenua– y debemos centrarnos en los actos y convertirlos en objeto de reflexión (§ 3)[33]. Por otro lado, los objetos de la lógica pura son dados con vestidura gramatical, por ello es preciso ir descubriéndolos descriptivamente mediante el análisis fenomenológico que nos lleva hacia las cosas mismas. Por esta razón, Husserl sostiene que es indispensable la consideración de la parte gramatical de las vivencias lógicas, puesto que éstas se manifiesta en unidad fenomenológica con la significación vivificante que contiene una parte sensible-verbal. Al mismo tiempo, advierte que lo gramatical no coincide *a priori* con lo lógico, por ello se debe establecer una clara diferencia entre expresión (*Ausdruck*) y significación (*Bedeutung*).

Husserl inicia sus investigaciones definiendo la idealidad de las significaciones. La descripción objetiva de la expresión nos muestra que en lo formal y material de la expresión algo es comunicado. Este contenido, tanto de los actos como de la expresión, posee una unidad intencional propia –objetiva e ideal– que es susceptible de ser repetida en múltiples vivencias mentales, por un mismo o por otros sujetos independientemente del espacio y del tiempo (I, § 11)[34]. Esto quiere decir que en toda expresión hay una

[31] Para evitar confusiones con el contenido de la primera y la segunda edición, citaremos únicamente la edición de 1901, tal y como se muestra a continuación (E. Husserl, 1901, p. 4).
[32] (E. Husserl, 1901, p. 7).
[33] (E. Husserl, 1901, pp. 11-12).
[34] (E. Husserl, 1901, pp. 42-45).

objetividad expresada que es independiente del sujeto que la expresa (I, § 12)[35]. Ahora bien, estos distintos elementos, a saber, la significación y la referencia objetiva, están estrechamente conectados, de modo que la expresión designa un objeto mediante su significación (I, § 13)[36]. Husserl asevera además que la idealidad de las significaciones no es una idealidad en sentido normativo, puesto que no es un valor límite contrapuesto a los casos singulares de su realización (I, § 32)[37].

Husserl dirige su atención hacia la abstracción y señala que la especie es el objeto de la intuición[38]. Además, deja en claro que la realidad (*Realität*) se define por la temporalidad (*Zeitlichkeit*) y lo ideal es a-temporal; según esto, el ser real es un ser con individualidad y el ser ideal lo es en tanto especie (II, § 8)[39]. Para Husserl toda teoría de la abstracción tiene que aclarar la diferencia entre significaciones universales y significaciones individuales (II, § 19)[40]. Entiende la abstracción como "el acto en el que se realiza la conciencia de la universalidad como cumplimiento de la intención de los nombres universales"[41] o como "el acto por el cual un contenido abstracto es diferenciado, es decir, no siendo separado es convertido en objeto propio de una representación intuitiva dirigida a él"[42]. Para entenderlo mejor, Husserl distingue entre los contenidos abstractos como no-independientes y los contenidos concretos como independientes, añade que el contenido abstracto se ofrece en y con lo concreto desde donde se abstrae (II, § 41)[43]. Por último, el contenido en tanto sentido (idealidad) no es el objeto de nuestra representación intuitiva (II, § 41)[44], sino que a él se llega mediante una reflexión psicológica. Este nuevo acto es una abstracción ideadora o generalizadora (II, § 42)[45].

Otra distinción importante es la de los todos y las partes. La primera afirmación sobre este tema es que los tipos de relaciones de los objetos (todo y parte) se fundan *a priori* en la idea de objeto (III, § 1)[46]. Husserl sostiene que hay contenidos

[35] (E. Husserl, 1901, pp. 46-48).
[36] (E. Husserl, 1901, pp. 49-50).
[37] (E. Husserl, 1901, pp. 101-102).
[38] (E. Husserl, 1901, p. 106).
[39] (E. Husserl, 1901, pp. 123-125).
[40] (E. Husserl, 1901, p. 152).
[41] (E. Husserl, 1901, p. 152).
[42] (E. Husserl, 1901, p. 217).
[43] (E. Husserl, 1901, pp. 215-217).
[44] (E. Husserl, 1901, p. 217).
[45] (E. Husserl, 1901, p. 221).
[46] (E. Husserl, 1901, pp. 223-224).

independientes cuando los elementos de un complejo de representación pueden ser representados separadamente (III, § 2)[47]. Por tanto, la inseparabilidad es la no-independencia. La separabilidad significa que podemos mantener idéntico un contenido en la representación, aunque variemos sin límite los contenidos dados juntamente (III, § 5)[48]. Husserl contrapone la "*subjektive Unfähigkeit des Sich-nicht-anders-vorstellens-könnens*" a la "*objektive Notwendigkeit des Nicht-anders-sein-könnens*"[49]. Por tanto, para Husserl la necesidad objetiva significa legalidad objetiva. La ley impide *anders-sein*, por esta razón ciertos contenidos en tanto partes están asociados por esencia a ciertos objetos (III, § 7)[50]. Esta ley prescribe los contenidos de una especie, es decir, las esferas de singularidad contingente (III, § 10)[51].

Husserl afirma además que las categorías esenciales de significación fundan las leyes apriorísticas de significación que no necesitan de validez objetiva. Éstas dicen lo que *a priori*, y sobre la base de la pura forma, exige la unidad posible del objeto[52]. Se declara en contra de la reducción de la realidad a la gramática y afirma que la diferencia gramatical (*grammatische Unterscheidung*) se basa en una situación objetiva y es fruto de la diferencia esencial de significaciones (IV, § 4)[53]. Asimismo, existe una dependencia o correlación entre la representación (esfera real) y la significación (esfera ideal). Por ello, la materialidad del lenguaje refleja las significaciones posibles *a priori*, es decir, las formas gramaticales de las expresiones discernibles[54]. Husserl afirma también que en la esfera gramatical hay una norma apriorística *–reine Grammatische oder idealische Form der Sprache–* de todo lenguaje posible[55]. Esto quiere decir que el lenguaje tiene un fundamento apriorístico[56], esto es, una gramática pura fundada en la lógica pura (IV, § 14)[57].

Husserl hace también una exposición del significado de la conciencia y la resume en dos acepciones: conciencia como consistencia fenomenológica del yo y conciencia

[47] (E. Husserl, 1901, p. 226).
[48] (E. Husserl, 1901, p. 232).
[49] (E. Husserl, 1901, p. 235).
[50] (E. Husserl, 1901, p. 236).
[51] (E. Husserl, 1901, p. 243).
[52] (E. Husserl, 1901, p. 287).
[53] (E. Husserl, 1901, p. 295).
[54] (E. Husserl, 1901, p. 296).
[55] (E. Husserl, 1901, p. 318).
[56] (E. Husserl, 1901, p. 319).
[57] (E. Husserl, 1901, p. 320).

como acto psíquico o vivencia intencional (V, §§ 1-21)[58]. Los actos psíquicos son operaciones de la conciencia y mediante ellos ésta se dirige hacia un contenido –objeto. En este sentido, la conciencia es la expresión colectiva de los actos psíquicos[59]. Al mismo tiempo, no debemos confundir cosa (*Ding*) y el aparecer de la cosa (*Dingerscheinung*), es decir, la vivencia (*Erleibnis*). Las cosas se nos aparecen en el mundo fenoménico y se viven en la conciencia como contenidos intencionales (V, § 2)[60].

Husserl sostiene que las cosas físicas no son puras representaciones, sino que están frente a nosotros como objetos[61]. Por esta razón, al sistema de las percepciones y juicios corresponde el mundo físico como correlato intencional (V, § 7)[62]. En cuanto a la percepción del yo, afirma que el yo es un objeto más del mundo externo y su descripción en tanto contenido de conciencia no difiere esencialmente de la de cualquier otro objeto físico (yo empírico o psicológico). No obstante, el yo puro nunca puede ser objeto de la conciencia puesto que es el centro subjetivo de referencia para todos los contenidos y, por tanto, el yo es igual solo a sí mismo[63]. Este yo no es objeto ni contenido de conciencia (V, § 8)[64].

Finalmente, Husserl cita el concepto de intencionalidad de Brentano y se confiesa heredero (V, § 10)[65]. Define la intención como el carácter del acto[66] y la referencia intencional como la nota esencial de los fenómenos psíquicos[67]. Desde esta perspectiva, el mundo es el objeto intencional de las representaciones[68].

---

[58] (E. Husserl, 1901, pp. 324-296).
[59] (E. Husserl, 1901, p. 324).
[60] (E. Husserl, 1901, p. 328).
[61] (E. Husserl, 1901, p. 337).
[62] (E. Husserl, 1901, p. 337).
[63] (E. Husserl, 1901, p. 341).
[64] (E. Husserl, 1901, p. 341).
[65] (E. Husserl, 1901, p. 347). Brentano publicó en 1874 *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. En este texto encontramos su definición de *intencionalidad*: "Todo fenómeno psíquico se caracteriza por lo que los escolásticos de la Edad Media llamaban la inexistencia intencional (o también mental) de un objeto, y lo que nosotros llamaríamos, aunque no con términos completamente inequívocos, la relación (*Beziehung*) con un contenido, la dirección (*Richtung*) hacia un objeto (que no se ha de entender como una realidad) o la objetividad inmanente (*immanente Gegenständlichkeit*). Cada uno contiene algo como un objeto en sí (*Objekt in sich*), aunque no de igual manera. En la representación (*Vorstellung*) algo se presenta, en el juicio algo es aprobado o rechazado, en el amar algo se quiere, en el odiar algo se odia, en el desear algo se desea, etc. Esta inexistencia intencional concierne sólo a los fenómenos psíquicos. Así podemos definir a los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen intencionalmente un objeto en sí" (Brentano, 1924, pp. 124-125).
[66] (E. Husserl, 1901, p. 348).
[67] (E. Husserl, 1901, p. 349).
[68] (E. Husserl, 1901, p. 365).

1.2 El Círculo de Gotinga y sus representantes

Husserl es nombrado profesor extraordinario en la Universidad de Gotinga en septiembre de 1901 y permanecerá allí hasta 1916. En esta Universidad numerosos estudiantes quisieron estudiar con el creador de la fenomenología[69]. Este período representa para él una nueva etapa en la evolución de su proyecto filosófico y la consolidación de su filosofía mediante la creación de una sociedad filosófica y una revista propia. Theodor Lipps (1851-1914) desempeñó un papel importante en la asimilación de las ideas de Husserl, al preparar el terreno en Múnich para la fenomenología[70]. Dentro del grupo fenomenológico de Múnich destacan los nombres de Alexander Pfänder (1870-1941), Adolf Reinach (1883-1917) y Max Scheler (1874-1928). El resultado final de esta relación intelectual será "la invasión de Múnich en Gotinga"[71].

En 1907 se fundó la Sociedad filosófica de Gotinga cuya característica fundamental consistía en la investigación filosófica mediante el método presentado en *Investigaciones lógicas*. Entre los miembros de la sociedad se encontraban los jóvenes Jean Héring y Alexandre Koyré. La figura más importante de este primer grupo de fenomenólogos fue sin duda Reinach, quien era el verdadero maestro del círculo de Gotinga[72] y representaba el espíritu del grupo[73]. Él se identificaba con un enfoque fenomenológico cercano al realismo eidético[74].

El *Círculo* lleva a cabo el proyecto de fundar un órgano de difusión oficial de la fenomenología en forma de revista. Ésta será fundada por Husserl y sus estudiantes en 1912. Su primer número aparece en 1913 con el nombre de *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*[75]. El *Jahrbuch* se publicó entre 1913 y 1930, llegando a un total de 11 volúmenes. En el interior de sus páginas podemos encontrar las publicaciones de autores como Scheler, Heidegger, von Hildebrand y también escritos de Héring y Koyré.

---

[69] (M. Husserl, 1988, p. 116).
[70] (Schuhmann, 1977, p. 159).
[71] (Schuhmann, 1977, p. 89).
[72] (Spiegelberg, 1982, p. 191).
[73] (Spiegelberg, 1982, p. 168).
[74] (Pradelle, 2012, p. 12).
[75] *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. A partir de ahora nos referiremos a esta revista como *Jahrbuch.*

1.2.1 Alexandre Koyré: en la escuela de la fenomenología

Alexandre Koyré[76] nació en 1892 en el seno de una familia judía instalada en Rusia que gozaba de una buena posición económica[77]. Este gran historiador de la ciencia tuvo un pasado revolucionario[78] y a la edad de quince años fue detenido por motivos políticos[79]. Durante su cautiverio en la cárcel leyó *Investigaciones lógicas*[80]. Al salir de prisión se embarcó en el estudio de la filosofía. Koyré deja Odesa y se dirige hacia París en 1908[81] y allí conoce la filosofía de Bergson[82]. Su llegada a la ciudad de Gotinga se sitúa en el *Wintersemester* del curso de 1909-1910[83]. Su salida de la universidad se formaliza el *Sommersemester* del curso 1911-1912 siendo aún miembro del *Círculo de Gotinga*[84]. En París Koyré se inscribe en 1912 en la sección de ciencias religiosas de la *École pratique des hautes études*[85]. Al año siguiente vuelve a Gotinga con el objetivo de participar en las discusiones sobre el texto de *Ideen I*, pero no se inscribe en ninguna asignatura ni seminario[86].

Durante sus años de estudiante en Gotinga –entre los años 1909 y 1913– formó parte de los jóvenes fenomenólogos del Círculo de Gotinga[87]. Expone al grupo la filosofía de Bergson, haciendo exclamar a Husserl: "nosotros somos los bergsonianos consecuentes"[88]. De todas las lecciones impartidas por Husserl, sabemos que Koyré asiste al curso de lógica del *Wintersemester* de 1910-1911[89] y que en abril de 1912 está presente en el seminario sobre Lotze[90].

---

[76] Su nombre original ruso era Александр Владимирович Койра (Alexander Wladimirowitsch Kojra).
[77] (Zambelli, 2007, p. 114).
[78] Para una revisión de la actividad política de Koyré durante las diferentes etapas de su vida véase los artículos de Paola Zambelli (Zambelli, 1998, 2007).
[79] (Zambelli, 2007, pp. 119-120).
[80] (Zambelli, 1999b, p. 304).
[81] (Schuhmann, 1987, p. 161, nota 6).
[82] (Kleinberg, 2005, p. 59).
[83] En torno a la fecha del inicio de sus estudios en Gotinga ha habido mucho debate (Stoffel, 1992, pp. 6-8). Nosotros establecemos esta fecha siguiendo la opinión de Schuhmann y de Spiegelberg. La profesora Zambelli también es de la opinión de que Koyré frecuentó París antes de su llegada a Gotinga. Sin embargo, debemos reconocer, como hacen todos los investigadores de Koyré, que no sabemos nada exacto sobre esta hipotética estancia parisina previa a los años de Gotinga.
[84] (Schuhmann, 1977, p. 168).
[85] (Zambelli, 1999a, pp. 308-309).
[86] (Gelber, 1965, pp. 219-220).
[87] (Zambelli, 1999a, p. 306).
[88] (Héring, 1939, p. 368; Pöggeler, 1994, p. 146).
[89] (Zambelli, 1999a, p. 307).
[90] (Schuhmann, 1977, p. 169).

Por otro lado, la relación entre Koyré y Reinach era muy cercana[91]. Koyré se muestra interesado por su teoría del juicio[92]. Al mismo tiempo, Reinach, Scheler, von Hildebrand y Koyré forman un círculo interno entre los fenomenólogos de Gotinga donde presentaban y debatían sus trabajos personales relacionados con la fenomenología[93]. Hacia 1912 Reinach, como *Privatdozent*, no podía dirigir tesis doctorales y no pudo, por tanto, colaborar con Koyré en la dirección de su investigación sobre las paradojas en relación con el fundamento de las ciencias. En Gotinga, el matemático Ernst Zermelo (1871-1953) desarrollaba el tema de las paradojas de Russell y Reinach las trabajaba desde el punto de vista filosófico. El mismo Husserl había tratado el tema dentro de su círculo de estudiantes en diálogo con los matemáticos de Gotinga (Zermelo y el círculo de Hilbert)[94]. Por este motivo, el joven Koyré decide solicitar a Husserl la supervisión de su investigación.

El texto de Koyré lleva por título *Insolubilia. Un estudio lógico de los fundamentos de la teoría de conjuntos*[95]. Este texto ha sido preparado, editado y publicado por la profesora Paola Zambelli en 1999. Hasta el momento de su publicación este texto de Koyré había pasado prácticamente desapercibido[96]. Según los datos obtenidos, al parecer Husserl lee esa tesis en marzo de 1912[97]. Aquel mismo mes comunica su desacuerdo y rechazo. Una carta de la época enviada por Reinach a Theodor Conrad da testimonio de esta dolorosa ruptura entre Husserl y Koyré:

> "… sobre el asunto K. yo no me he pronunciado puesto que, en el fondo, yo soy de vuestra opinión y porque yo también creo que no podemos hacer nada. Me parece muy probable que, en el fondo, esto se deba a consideraciones de orden personal decisivas para Husserl. Consideraciones, no hace falta decir, de naturaleza puramente objetiva. Husserl cree, de hecho,

[91] (Schuhmann, 1987, p. 151).
[92] Reinach había trabajado sobre la teoría del juicio en 1911 (Reinach, 1911).
[93] (Reinach, 1989, p. 621).
[94] (Schuhmann, 1977, p. 148).
[95] (Koyré, 1999).
[96] Paola Zambelli sostiene que el escrito no estaba inventariado en los *Archivos Koyré* de París. Además, había tres ejemplares y uno de ellos estaba anotado por un profesor, presumiblemente Husserl. La fecha de 1912 ha sido establecida gracias a una carta encontrada en el interior de uno de los ejemplares con la fecha de 12 de enero de 1912 (Zambelli, 1999a, pp. 310-311, nota 33).
[97] El manuscrito de los Archivos Husserl de Leuven con la signatura A I 35 tiene por título *Menge und Begriffsumfang. Paradoxien. Allheit. Dazugehöriges. über Umfang und Wissenschaftsgebiet etc. in 0 II. Gebiet einer Wissenschaft. Allgemeines zur Lehre von der Funktional - überhaupt - Urteilen. Auch Limes und Approximationsintentionalität. Auch überhaupt-Urteile*. Consta en su totalidad de 75 páginas. De éstas, las páginas 5-17 del manuscrito datan de marzo de 1912 y llevan por título *Die Paradoxien. Die Insolubilia Insbesondere auch die Paradoxien der Mengenlehre*. La página 15b da cuenta de una entrevista de Husserl con Koyré sobre el concepto de conjunto (Schuhmann, 1987, p. 165, nota 51). Actualmente del manuscrito A I 35 sólo se han publicado las páginas 31a-34b en Husserliana XXXII (Weiler, 2001, pp. 210-216).

> que K. es arrogante y un poco inmaduro, lo que podemos comprender bien, vista su psicología un poco primitiva. Él parece haber decidido, en consecuencia, "por el bien de K." no hacerle pasar todavía su doctorado… lamento todo este asunto desagradable para K. ¿Por qué no deja Gotinga?[98]

A causa de este desacuerdo, Koyré ve frustrado su proyecto de tesis[99] y decide dejar Gotinga. A pesar de ello, continua participando en el proyecto del *Jahrbuch* donde presenta en 1922 un texto titulado *Observaciones sobre las paradojas de Zenón*[100] y en el número conmemorativo del 70 aniversario de Husserl de 1929 presenta un capítulo de su tesis doctoral sobre Böhme[101].

Koyré vuelve a París en 1912 y estudia historia de la filosofía, inscribiéndose para ello en el *Collège de France*. En esta institución asiste a las conferencias de Bergson y a las lecciones de Léon Brunschvicg (1869-1944), de André Lalande (1867-1963), Victor Delbos (1862-1916) y de François Picavet (1851-1921). Se inscribe también en la "Escuela práctica de altos estudios" (*École pratique des hautes études*)[102]. Durante su estancia en París realiza investigaciones sobre Descartes[103], san Anselmo[104], Böhme[105], la filosofía rusa[106], los místicos y alquimistas[107]. Sus trabajos académicos durante este período dan testimonio del tránsito de la historia de la filosofía, pasando por la historia de la religión, a la historia de la ciencia. Desde 1922, con su memoria sobre Descartes, hasta 1929, con su tesis sobre Böhme[108], lleva a cabo un enorme trabajo de historia de la filosofía y de la religión. En 1934 inicia su traducción de la obras de Nicolás Copérnico[109], produciéndose con ello su giro hacia la historia de la ciencia. A partir de entonces aparecerán nuevos estudios sobre la historia el pensamiento científico como *Études galiléennes*[110], *From the closed world to the infinite universe*[111], *La Révolution astronomique*[112] y *Études d'histoire de la pensée*

[98] *Die bayerische Staatsbibliothek*, Nachlass von Theodor Conrad (1881-1969), Codificación: Ana 378.B.II., Brief 91.
[99] (Gandt, 2004, pp. 100-101).
[100] (Koyré, 1922a).
[101] (Koyré, 1929a).
[102] A partir de ahora nos referiremos a este centro como *L'École pratique*.
[103] (Koyré, 1922b).
[104] (Koyré, 1923).
[105] (Koyré, 1929b).
[106] (Koyré, 1929c, 1950).
[107] (Koyré, 1955).
[108] Tesis dedicada a Brunschvicg y a Gilson.
[109] (Copernic, 1934)
[110] (Koyré, 1939a, 1939b, 1939c).
[111] (Koyré, 1957).
[112] (Koyré, 1961b).

philosophique[113]. Sus investigaciones sobre Newton aparecen en 1965 como obra póstuma[114]. Durante sus últimos años vuelve sobre el tema de las paradojas[115].

Koyré rechaza el relativismo, el historicismo, el psicologismo, el positivismo y el marxismo en las investigaciones históricas de la ciencia. Recordemos que el enfoque fenomenológico al que se vinculó el joven Koyré estaba centrado en la investigación lógica de los fenómenos como concreciones del mundo de las esencias. Según esto, el investigador debía mantenerse atento para no psicologizar ni subjetivar los contenidos de la conciencia. Podemos encontrar en los estudios históricos de Koyré esta herencia husserliana como un intento de rechazar el relativismo y la reducción psicologista y positivista de los estudios históricos, siendo así la fenomenología una actitud frente a los problemas[116]. Dicho de otro modo, los estudios koyrianos son investigaciones sobre la esencia de la verdad científica en sus manifestaciones concretas en el curso de la historia humana. Esto quiere decir que Koyré pone de manifiesto la diferencia entre lo acontecido históricamente y la verdad del saber científico. Según veremos más adelante, Husserl presenta un esquema bastante similar en *Filosofía como ciencia rigurosa*. No debemos pasar por alto tampoco que Husserl en *Ideas I* hace una invitación al estudio ontológico de regiones materiales del ser y de los productos del espíritu humano. Dentro de estas esferas, los estudios sobre la verdad científica de Koyré se ajustan perfectamente al proyecto husserliano.

Por otro lado, su tarea como difusor de la fenomenología en Francia es bastante explícita. En primer lugar, lleva a cabo la creación y dirección de la revista *Recherches philosophiques* en 1931 como una prolongación del *Jahrbuch* cuyo último número apareció en 1930. Esta revista sirvió de medio de difusión de la Fenomenología en Francia y fue el lugar propio de la publicación de investigaciones fenomenológicas. Finalmente, resta decir que Koyré y Husserl estuvieron de acuerdo en el puesto de Galileo en la historia de la ciencia. Husserl presentó su visión de Galileo en el § 9 de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*[117]. Hacia aquella época Husserl daba ya una clave para la interpretación de Galileo[118], casi paralelamente a las

[113] (Koyré, 1961a).
[114] (Koyré, 1965).
[115] (Koyré, 1943, 1947).
[116] (Héring, 1950b, p. 80).
[117] (E. Husserl, 1936). A partir de ahora se hablará de este texto como *Krisis*.
[118] (Gurwitsch, 1974, p. 39).

investigaciones de Koyré. Los puntos de partida de ambos autores coinciden –de las matemáticas a la filosofía– y también las investigaciones con las que concluyen sus filosofías: la matematización de la naturaleza y el puesto de Galileo en la historia de la ciencia occidental.

1.2.2 Jean Héring: pionero de la fenomenología en Francia

El segundo discípulo de Husserl en Francia es Jean Héring. Este autor es originario de Alsacia[119] y estudia con Husserl en Gotinga desde 1909 hasta 1913. Su viaje a Gotinga fue motivado principalmente por la intención de mejorar su formación filosófica. Puesto que, a juicio de Héring, la Universidad de Estrasburgo no disponía de un espacio de trabajo riguroso[120]. En Gotinga asiste a los cursos de Husserl y Reinach[121]. Las lecciones de Husserl le causaron una impresión extraordinaria[122] en las que se presentaba la fenomenología como una manera particular de estudiar la conciencia[123]. Se vinculó rápidamente al Círculo de Gotinga[124] y en cuanto miembro de este grupo, se centra en la fenomenología eidética[125]. Durante el invierno de 1912-1913 asume la presidencia del grupo[126]. Para este autor ser discípulo de Husserl significaba seguir su programa de investigación, trabajar en equipo y bajo un mismo método[127]. Asiste a las lecciones de Husserl sobre Lotze en 1912[128] y decide realizar el doctorado bajo su dirección con una tesis sobre la concepción del *a priori* en Lotze[129].

Acabada la Primera Guerra Mundial se traslada a París y a partir de 1919 trabaja allí en una escuela preparatoria de teología protestante hasta 1924[130]. En 1923 obtiene el diploma de *L'École pratique* con un trabajo sobre *La doctrina de la caída y la preexistencia de las almas en Clemente de Alejandría*[131]. En 1925 presenta su tesis de licenciatura en teología *Fenomenología y filosofía religiosa* en la facultad de teología

[119] (Dupont, 2014, p. 218)
[120] (Héring, 1939, p. 366).
[121] (Héring, 1939, p. 366).
[122] (Héring, 1939, p. 366).
[123] (Héring, 1939, p. 367).
[124] (Héring, 1959a, p. 26).
[125] (Surzyn, 2002, p. 74).
[126] (Monseu, 2005, p. 19).
[127] (Héring, 1959a, p. 26).
[128] (Schuhmann, 1977, p. 169).
[129] (Monseu, 2005, p. 17).
[130] (Trocmé, 1988, p. 118).
[131] (Monseu, 2005, p. 17).

protestante de la Universidad de Estrasburgo[132] cuyo contenido introduce el método fenomenológico en Francia[133]. A partir de 1926 comienza su tarea como profesor de teología en la facultad de teología protestante en la Universidad de Estrasburgo. En 1937 se convierte en profesor titular de la cátedra de Nuevo Testamento y aquel mismo año presenta su tesis de Estado con el título *El reino de Dios y su venida. Estudio de la esperanza de Jesús y del apóstol Pablo*[134] en la que realiza un intento de aplicación de la intuición de las esencias a la lectura del Nuevo Testamento[135]. Asimismo, publica algunos textos bíblicos, como sus tres volúmenes de *Comentario al Nuevo Testamento*.

Todo el proyecto filosófico de Héring debe ser leído e interpretado desde la concepción de la fenomenología como descripción de las cosas tal como aparecen en la conciencia. Para Héring la fenomenología tiene un carácter liberador que nos permite lograr cierta objetividad epistemológica en nuestras investigaciones. La claridad de las nociones y el lenguaje exigida en *Investigaciones lógicas* es la piedra clave de todo el edificio conceptual de la ciencia y del saber racional. Por esta razón, la ontología debe estar cimentada en bases epistemológicas firmes. Sin duda alguna, la fenomenología de Héring se funda en esta interpretación. La primera versión de su enfoque fenomenológico se pone de manifiesto en el texto *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea* publicado en 1921 en el *Jahrbuch*[136].

Héring realiza una aplicación del método fenomenológico a la esfera de la realidad del mundo de los fenómenos religiosos en su tesis de 1925. Este texto tiene la intención de presentar los aportes que la fenomenología ha hecho a la filosofía religiosa, pero al mismo tiempo su exposición servirá de iniciación fenomenológica[137]. Para alcanzar este fin, el autor se propone un desarrollo articulado en tres partes: la crisis de la filosofía religiosa, la escuela fenomenológica y los aportes de la fenomenología a la reconstrucción de la filosofía religiosa. El punto de partida es el diagnóstico del estado caótico de la filosofía de la religión contaminada por el psicologismo y el historicismo[138]. En este sentido, su propuesta se identifica con la de Husserl al enfrentarse directamente a estas dos corrientes. El problema fundamental será, entonces,

[132] (Héring, 1926a).
[133] (Trocmé, 1988, p. 118).
[134] (Héring, 1937).
[135] (Monseu, 2005, p. 17).
[136] (Héring, 1921).
[137] (Héring, 1926a, p. XI).
[138] (Héring, 1926a, pp. 1-3).

saber qué método se necesita para una auténtica filosofía religiosa[139]. Héring intenta describir el proceso degenerativo de la filosofía religiosa, mostrando primero el paso de la filosofía religiosa a la filosofía de la religión[140], luego el paso de la filosofía de la religión a la psicología de la religión[141] y, finalmente, cómo ésta conduce necesariamente al psicologismo y al escepticismo[142]. Históricamente, ha habido algunos intentos de evitar sucumbir ante el escepticismo y relativismo, tales como el historicismo[143], el sociologismo[144], el pragmatismo[145] y el criticismo[146]. Sin embargo, ninguno ha podido salir victorioso en la empresa.

La segunda parte, centrada en la exposición de la fenomenología, defiende el carácter fundamentalmente metodológico y epistemológico de la fenomenología[147] y afirma que este método se caracteriza por el uso de la intuición, o dicho de otro modo, por el uso común de un cierto método intuicionista[148]. Según esto Héring es un fiel discípulo de Husserl para quien el principio intuicionista es el principio de principios[149] y reconoce la perfección de la intuición del *cogito* cartesiano[150]. Además, no tiene ningún reparo en aceptar la fenomenología tanto de *Investigaciones lógicas* como la de *Ideas I*, salvo una excepción: el primado de la conciencia tal y como es presentado en el § 49 de *Ideas I*[151]. Por esta razón, Héring no dudará en afirmar que todos los análisis de *Ideas I* se pueden aceptar y al mismo tiempo rechazar el primado de la conciencia, ya que nada obliga a ver la necesidad de la conciencia como la ve Husserl[152]. Insiste Héring en que la suspensión de la existencia objetiva u ontológica no es definitiva y ésta se refiere únicamente a la existencia empírica, no a la existencia ideal[153]. Al mismo

[139] (Héring, 1926a, p. 6).
[140] (Héring, 1926a, p. 11).
[141] (Héring, 1926a, pp. 11-12).
[142] (Héring, 1926a, p. 14).
[143] (Héring, 1926a, p. 15).
[144] (Héring, 1926a, p. 19).
[145] (Héring, 1926a, p. 22).
[146] (Héring, 1926a, p. 25).
[147] (Héring, 1926a, p. 32).
[148] (Héring, 1926a, pp. 36-37).
[149] (Héring, 1926a, p. 43).
[150] (Héring, 1926a, p. 45).
[151] (Héring, 1926a, p. 83). Héring afirmará más tarde que "ni Schapp, ni Reinach, ni Hildebrand, ni Conrad-Martius, ni Koyré, ni más tarde Marvin Farber o Fink han pretendido negar el valor epistemológico de la segunda reducción fenomenológica ni la importancia de los análisis de la conciencia como *philosophia prima*. Lo que ellos rechazaron era únicamente la tesis metafísica del primado de la conciencia, expuesta de una manera lapidaria en *Ideas*" (Héring, 1959a, p. 27).
[152] (Héring, 1926a, p. 86).
[153] (Héring, 1926a, p. 65).

tiempo, concibe la evidencia como inherente al objeto o a la manera en la que éste se presenta a la conciencia[154].

Al finalizar la exposición sobre la fenomenología, advierte de algunos peligros: a) el desprecio de la importancia de la barrera con la que el creador de la fenomenología ha separado el mundo de ideas y el mundo empírico[155], b) el confundir las diferentes capas ontológicas que nos muestran los análisis fenomenológicos[156], c) la falta de colaboración entre los fenomenólogos[157]. Según vemos, la advertencia se dirige siempre a no confundir la esfera ontológica con la epistemológica, que es donde se desarrolla correctamente el método fenomenológico. Asimismo, rechaza la identificación de la fenomenología y el bergsonismo[158].

La tercera y última parte de la tesis es un intento de refundar la filosofía religiosa por medio del método fenomenológico y, de este modo, concretizar una fenomenología religiosa. Héring expone la naturaleza de los fenómenos religiosos por medio de la axiología de Scheler y Hildebrand[159]. Según esto, se propone desarrollar una ontología de lo divino en la que se lleve a cabo una descripción de la entidad que se encarna en cada acto denominado religioso, es decir, se propone el descubrimiento del *a priori* religioso[160]. Siguiendo lo propuesto por la fenomenología, el estudio del sentido de lo intrínseco en todo acto religioso es anterior a las investigaciones psicológicas, históricas o sociológicas de lo religioso[161]. Estas investigaciones fenomenológico-religiosas tienen como fundamento la teoría de *Investigaciones lógicas* sobre las esencias y también asumen lo propuesto en *Ideas I* sobre las ontologías regionales.

Héring se propone, por tanto, hacer un análisis descriptivo de la conciencia religiosa desde la experiencia religiosa del sujeto[162]. Se debe entender por experiencia religiosa, aclara el autor, el conjunto de vivencias que tienen como resultado el conocimiento de una verdad religiosa; por tanto, es distinta de la experiencia científica[163]. Según vemos,

[154] (Héring, 1926a, p. 68).
[155] (Héring, 1926a, p. 74).
[156] (Héring, 1926a, p. 75).
[157] (Héring, 1926a, p. 76).
[158] (Héring, 1926a, pp. 78-83).
[159] (Héring, 1926a, p. 94).
[160] (Héring, 1926a, p. 98).
[161] (Héring, 1926a, p. 106).
[162] (Héring, 1926a, p. 121).
[163] (Héring, 1926a, p. 121).

se defiende el valor y autonomía de la experiencia religiosa[164]. Aplicando la fenomenología husserliana de la intencionalidad, Héring afirma que Dios es el correlato intencional del acto de afección (experiencia religiosa)[165]. Al mismo tiempo se debe tener en cuenta que Dios no es ni una esencia ni un hecho empírico, por tanto, exige un tratamiento epistemológico singular[166]. En palabras del mismo autor se sostiene que

> "una fenomenología religiosa con la epistemología husserliana como fundamento realizaría efectivamente una de las aspiraciones más legitimas de la teología moderna, aceptando fielmente como garantes de su solidez y como puntos de partida, la duda cartesiana. Pero ésta no caerá en el psicologismo, porque es intencionalista, ni en el empirismo porque es esencialmente eidética"[167].

De la exposición y síntesis filosófica hecha por Hering algunos puntos resultan importantes para la comprensión de su fenomenología. En primer lugar, la continuidad en la esfera de lo puramente filosófico con las aspiraciones platónicas, cartesianas y kantianas[168] y la continuidad con las aspiraciones filosófico-religiosas de Schleiermacher en la fenomenología religiosa[169]. En segundo lugar, el carácter eminentemente metodológico y epistemológico de la fenomenología como ciencia de los fundamentos de cualquier tipo de saber y de experiencia, ya sea científica, estética, axiológica o religiosa. En este sentido, la fenomenología y el trabajo de todos los fenomenólogos se caracteriza por la *Wesenschau*[170]. En tercer lugar, la defensa de la concepción intencionalista de la conciencia que conduce a una especie de realismo descriptivo[171]. Sin duda, esta visión es compartida por todos los miembros del *Círculo de Gotinga*. Pero además defiende la fenomenología de *Ideas I* afirmando que la *ἐποχή* metódica puede perfectamente ser concebida como una precaución de naturaleza epistemológica[172], ya que Husserl habla de las condiciones generales de la existencia de un mundo material que aparece a la conciencia y no de la existencia sin más[173]. Se debe remarcar que, según confiesa el propio Héring, éste conoce ya el contenido de *Ideas*

[164] (Héring, 1926a, p. 124).
[165] (Héring, 1926a, p. 130).
[166] (Héring, 1926a, p. 139).
[167] (Héring, 1926a, pp. 130-131).
[168] (Héring, 1926a, p. 78).
[169] (Héring, 1926a, p. 118).
[170] (Héring, 1926a, p. 72).
[171] (Héring, 1926a, p. 63).
[172] (Héring, 1926a, p. 131).
[173] (Héring, 1926a, p. 131).

II[174]. Por último, hemos de indicar que incluye a Koyré como un representante del movimiento fenomenológico y lo clasifica dentro de dos apartados de estudios fenomenológicos: a) ontología y metafísica, por su texto publicado en el *Jahbuch* sobre Zenón[175]; b) historia de la filosofía, por sus publicaciones sobre Descartes (1922) y san Anselmo (1923)[176]. Para este autor, como es evidente, la fenomenología se presenta como la cura para la enfermedad epistemológica de los tiempos modernos infectados por el psicologismo, el historicismo, el positivismo y el relativismo. Inmediatamente después se enfrentará abiertamente a la interpretación existencialista de la fenomenología hecha por Léon Chestov (1866-1938)[177].

Por otro lado, Héring realiza también una extraordinaria actividad de difusión de la fenomenología en Francia. En primer lugar, podemos mencionar las reseñas que hace a obras fenomenológicas: en 1926 reseña su propia obra[178] y la obra de Otto Gründler *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*[179]. El año siguiente hace una reseña a la obra de Lévinas *La théorie de l'intituion dans la phénoménologie de Husserl*[180]. En 1952 publica una reseña al volumen II de las obras de Edith Stein[181] y, finalmente, en 1962 comenta el texto de Spiegelberg *The Phenomenological Mouvement*[182]. Publica también un *Informe sobre las publicaciones fenomenológicas recientes* en 1943[183], el *Boletín* de filosofía fenomenológica en 1950[184] e hizo una exposición de la teoría de los valores en 1960[185]. Importante aporte es su artículo *La fenomenología en Francia* como contribución al texto de Marvin Farber sobre la filosofía contemporánea en Francia y Estados Unidos publicado en 1950[186]. Asimismo, invita a Husserl a la Universidad de Estrasburgo aprovechando su presencia en Francia por motivo de las *Conferencias de París*[187]. Husserl acepta la invitación y pronuncia cuatro conferencias entre el 8 y 12 de marzo de 1929 con una asidua

[174] (Héring, 1926a, p. 67, nota 54).
[175] (Héring, 1926a, p. 146).
[176] (Héring, 1926a, p. 148).
[177] Para la controversia Chestov-Héring véase (Monseu, 2005, pp. 128-162) y también nuestro artículo sobre el tema (Hernandez-Marcelo, 2016).
[178] (Héring, 1926c).
[179] (Héring, 1926b).
[180] (Héring, 1932).
[181] (Héring, 1952).
[182] (Héring, 1962).
[183] (Héring, 1943).
[184] (Héring, 1950a)
[185] (Héring, 1960).
[186] (Héring, 1950b).
[187] Carta de Husserl a Ingarden del 13 de julio de 1928 (E. Husserl, 1994a, p. 242).

participación tanto de la facultad de teología protestante como de la católica[188]. Héring guarda muchos recuerdos de su formación y amistad con Husserl. Éstos son presentados en dos ocasiones, en 1939[189] y en 1959[190] respectivamente.

Su contribución a la fenomenología francesa hemos de encontrarla también en sus reflexiones sobre la fenomenología del sueño fruto del debate sostenido con Chestov. A partir de este debate, el filósofo estrasburgués realiza una importante contribución a la filosofía[191]. En síntesis, el puesto de Héring en la historia de la fenomenología francesa es indudablemente el de un pionero.

A modo de síntesis, podemos señalar que este primer apartado ha tenido como objetivo presentar la relación de la fenomenología presentada en *Investigaciones lógicas* y los primeros discípulos de Husserl en Francia, a saber, Koyré y Héring. Ambos autores se nutren de la fenomenología eidética y aplican el método descriptivo a determinadas regiones del mundo –la ciencia y la religión. Es importante tomar conciencia que estas dos direcciones inauguran los estudios fenomenológicos en Francia. La publicación de *Ideas I* en 1913 y el consiguiente rechazo del primado de la conciencia representan una nueva etapa de la filosofía de Husserl, pero también de su desarrollo y consolidación en Francia. El siguiente apartado intentará exponer este segundo momento de la recepción de la fenomenología en Francia.

2. La Fenomenología trascendental y el Círculo de Friburgo: Lévinas

La fenomenología se presenta como ciencia descriptiva y se va profundizando progresivamente. El siguiente nivel de su desarrollo es la fenomenología trascendental. La consolidación de esta nueva etapa se lleva a cabo en 1913 con la publicación de *Ideas I*, aunque podemos encontrar ya su primera presentación en las lecciones de 1907 sobre la *Idea de la fenomenología*[192]. Asimismo, intentamos comprender el sentido de

[188] (Héring, 1959a, p. 28).
[189] (Héring, 1939).
[190] (Héring, 1959a).
[191] La contribución del filósofo de Alsacia es su formulación de una *fenomenología del sueño* que se presenta en tres artículos: *La représentation et le rêve* (Héring, 1946-1947), *Concerning image, idea and dream* (Héring, 1947) y *Quelque thème d'une phénoménologie du rêve* (Héring, 1959b).
[192] Husserl pronunció cinco lecciones sobre *La idea de la fenomenología* entre el 26 de abril y 02 de mayo de 1907, en el marco de un seminario titulado *Fragmentos capitales de la fenomenología y de la crítica*

Filosofía como ciencia rigurosa, artículo publicado en 1911, como exposición sintética del proyecto fenomenológico. Por otro lado, presentamos la influencia de Husserl en la Universidad de Friburgo dentro del círculo de estudiantes que se vincularon a las investigaciones fenomenológicas. De este modo, comprenderemos mejor la recepción e interpretación de la fenomenología en el joven Lévinas.

2.1 La evolución de la fenomenología

2.1.1 La fenomenología como ciencia rigurosa

La publicación del artículo de Husserl *Filosofía como ciencia rigurosa* es la respuesta a la propuesta de Rickert, quien era el editor de la nueva revista *Logos*[193]. Este escrito busca presentar de manera general el sentido y alcance de la fenomenología. Su objetivo es describir un sistema unitario que sirva de base al trabajo filosófico y científico. Este ideal hunde sus raíces en el giro platónico-socrático y se consolida en el giro cartesiano, explica Husserl[194]. Los intereses elevados de la cultura humana exigen la formación de una filosofía rigurosamente científica mediante un giro filosófico que vuelva a fundar la filosofía[195]. Esta tarea no es sencilla, puesto que hay dos corrientes de pensamiento que dominan el campo de la investigación filosófica: el naturalismo (sobre todo en su forma psicologista) y el historicismo (como filosofía de la visión del mundo).

Lo que caracteriza a todas las formas de naturalismo es la naturalización de la conciencia (y de todos los datos de conciencias) y la naturalización de las ideas (ideales y normas absolutos). El naturalista comprende la filosofía como ciencia de la naturaleza[196] y naturaliza la razón[197]. Esto le viene del prejuicio de que la ciencia

---

de la razón (*Einleitung zu Hauptstücke aus der Phänomenologie und Kritik der Vernünft*). Durante este período Husserl estaba consagrado al estudio de Kant. Es precisamente en este contexto en el que surge el programa de la fenomenología trascendental y el estudio de dos conceptos fundamentales de ésta: la reducción fenomenológica y la constitución de los objetos en la conciencia. Para un estudio de la influencia de Kant véase (Kern, 1964) y para una explicación del texto de las cinco lecciones y el surgimiento de la fenomenología trascendental véase la introducción al volumen II de Husserliana de Walter Biemel en el que se publican estas lecciones (Biemel, 1950, pp. VII-XI).

[193] (Schuhmann, 1977, p. 137).

[194] (E. Husserl, 1911, p. 292; Hua XXV, p. 6).

[195] (E. Husserl, 1911, p. 293; Hua XXV, p. 7).

[196] (E. Husserl, 1911, pp. 294-295; Hua XXV, p. 9).

[197] (E. Husserl, 1911, p. 296; Hua XXV, p. 10).

rigurosa es la ciencia positiva y de que la filosofía científica se funda en ella[198]. En este sentido, la psicología experimental (psicofísica) sería la filosofía rigurosa buscada como fundamento de todas las ciencias del espíritu, de la lógica, la teoría del conocimiento y de la metafísica[199]. Por su parte, el historicismo se sitúa en la esfera de hechos de la vida espiritual empírica[200]. El estudio histórico (historicista) consiste en aplicar la teoría científica de la evolución a todos los productos históricos del espíritu y negar la existencia de una verdad que trascienda la evolución histórica de las configuraciones culturales[201]. El historicismo desemboca en el subjetivismo escéptico extremo en donde las ideas de verdad, teoría y ciencia perderían su valor[202]. Para resolver el problema, Husserl ofrece una diferenciación entre vigencia actual o ciencia como producto cultural y validez objetiva o ciencia como sistema teórico[203].

Naturalistas e historicistas comparten la superstición de lo fáctico, toman las ideas por hechos y pretenden cambiar la realidad[204]. Frente a esta enfermedad epistemológica de nuestro tiempo, Husserl propone una cura: la crítica científica y radical fundada en base segura y desarrollada con el más riguroso método, esto es, la ciencia filosófica[205]. La filosofía como ciencia rigurosa es un sistema doctrinal (*Lehrsystem*), aunque incompleto, que aparece objetivamente en el espíritu unitario de la comunidad de los investigadores[206]. La claridad y distinción conceptuales son, por tanto, sus características[207]. Ésta abre la posibilidad de la realización, en constante progreso, de la idea eterna de la humanidad[208] y nos permite tomar una posición respecto de la realidad: la realidad de la vida que tiene significado para nosotros y en la que nosotros hemos de tener significado[209]. Según esto, el objetivo de esta ciencia es la comprensión de la realidad como condición de la toma de posición racional[210], esto es, de vivir racionalmente. Esta nueva filosofía es ciencia de los verdaderos comienzos y de

[198] (E. Husserl, 1911, p. 296; Hua XXV, p. 10).
[199] (E. Husserl, 1911, pp. 297-298; Hua XXV, p. 12).
[200] (E. Husserl, 1911, p. 323; Hua XXV, p. 41).
[201] (E. Husserl, 1911, p. 324; Hua XXV, pp. 42-43).
[202] (E. Husserl, 1911, pp. 324-325; Hua XXV, p. 43).
[203] (E. Husserl, 1911, p. 325; Hua XXV, p. 44).
[204] (E. Husserl, 1911, p. 336; Hua XXV, p. 56).
[205] (E. Husserl, 1911, p. 337; Hua XXV, p. 57).
[206] (E. Husserl, 1911, p. 333; Hua XXV, p. 53).
[207] (E. Husserl, 1911, p. 339; Hua XXV, p. 59).
[208] (E. Husserl, 1911, p. 334; Hua XXV, p. 54).
[209] (E. Husserl, 1911, p. 336; Hua XXV, p. 56).
[210] (E. Husserl, 1911, p. 337; Hua XXV, p. 57).

los orígenes[211]. Tener comienzos claros significa definir los problemas, el método adecuado al problema y el campo de trabajo[212]. Al mismo tiempo, la filosofía tiene que retroceder hasta los últimos orígenes y por ello su trabajo científico se desarrolla en la esfera de la intuición directa[213]. Husserl afirma que nuestro tiempo tiene que reconocer que con la intuición filosófica –la captación fenomenológica de las esencias– se abre un campo infinito de trabajo y una ciencia que alcanza una multitud de conocimientos rigurosos y decisivos para toda la filosofía[214].

Para finalizar este apartado daremos algunos detalles sobre la importancia de este artículo. En primer lugar, Husserl afirma que del estudio de la historia y de la visión del mundo se pueden sacar conclusiones contra el escepticismo[215]. Husserl no rechaza la filosofía histórica sino el historicismo. No obstante ésta debe fundarse en la fenomenología, puesto que sólo ella sirve de fundamento a la filosofía del espíritu[216]. Asimismo, los problemas sobre el origen son problemas fenomenológicos, es decir, son problemas puros que hay que determinar, formular y resolver con sentido[217]. Por su parte, al referirse a la ciencia empírica señala que la cuestión fundamental de toda ciencia empírica es determinar el paso de la experiencia natural y confusa a la experiencia propiamente científica. Esto se produce mediante una profundización del sentido mismo de la experiencia y el método. Husserl afirma que el primero en llevarlo a cabo con claridad fue Galileo[218]. Para concluir resta decir que este texto está más próximo cronológicamente a *Ideas I* que a *Investigaciones lógicas*. El desarrollo del texto toma como hilo conductor la afirmación de la fenomenología como *prima philosophia* y el rechazo del reduccionismo el naturalista tanto como el historicista.

[211] (E. Husserl, 1911, p. 340; Hua XXV, p. 61).
[212] (E. Husserl, 1911, pp. 340-341; Hua XXV, p. 61).
[213] (E. Husserl, 1911, p. 341; Hua XXV, p. 61).
[214] (E. Husserl, 1911, p. 341; Hua XXV, pp. 61-62).
[215] Husserl lo explica en una nota (E. Husserl, 1911, p. 326; Hua XXV, p. 45).
[216] (E. Husserl, 1911, p. 328; Hua XXV, p. 47).
[217] (E. Husserl, 1911, pp. 317-318; Hua XXV, p. 35).
[218] (E. Husserl, 1911, pp. 307-308; Hua XXV, pp. 23-24).

2.1.2 La fenomenología trascendental: conciencia y mundo

Husserl confiesa que el tránsito de *Investigaciones lógicas* a *Ideas* le vino como fruto de las conversaciones mantenidas con Dilthey en 1905[219]. Hemos mencionado también que en 1907 ofrece un sucinto programa de la fenomenología como crítica de la razón en la que introduce el problema de lo trascendente, la reducción y la *ἐποχή*. Posteriormente, se ocupó de la elaboración de *Ideas I* a principios del 1913 y su redacción le llevó poco tiempo, cuatro meses aproximadamente, en un estado casi de éxtasis, según nos cuenta la esposa de Husserl[220]. Finalmente, en 1913 aparece el primer volumen de *Ideas* en el *Jahrbuch*.

Desde la introducción Husserl manifiesta el sentido de esta obra: "desarrollar la fenomenología pura como ciencia fundamental de la filosofía"[221]. Al mismo tiempo, vuelve a indicar la singularidad de la fenomenología frente a las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. La fenomenología trascendental sería entonces una ciencia de esencias, en contraposición a las ciencias de hechos[222]. El modo de proceder de estas nuevas investigaciones se articula, por un lado, en el estudio del mundo tal como se erige frente a nosotros y la conciencia en la experiencia psicológica y, por otro lado, en la aplicación de las reducciones fenomenológicas como método de purificación trascendental de los fenómenos[223]. Según vemos, Husserl distingue ahora entre reducción eidética –tránsito del fenómeno psicológico (universalidad fáctica) a la esencia pura (universalidad esencial) – y reducción trascendental –tránsito de los fenómenos reales a fenómenos trascendentales reducidos, es decir, fenómenos irreales. Se abandona la distinción entre ciencias reales (empíricas) e ideales (apriorísticas) y se adopta la distinción entre ciencias de hechos (reales) y de esencias (no reales). Por tanto, todas las vivencias purificadas trascendentalmente son irrealidades. En este sentido, la fenomenología sería la ciencia de fenómenos trascendentalmente reducidos[224].

[219] Carta de Husserl a Georg Misch del 27 de junio de 1929 (E. Husserl, 1994c, p. 275).
[220] (M. Husserl, 1988, p. 117).
[221] (E. Husserl, 1913a, p. 1; Hua III/1, p. 3).
[222] (E. Husserl, 1913a, p. 4; Hua III/1, p. 6).
[223] (E. Husserl, 1913a, p. 3; Hua III/1, p. 5).
[224] (E. Husserl, 1913a, p. 4; Hua III/1, p. 6).

Este libro, concebido como la primera parte de un proyecto más amplio[225], lleva como subtítulo *Introducción general a la fenomenología pura* y, en cuanto tal, tendrá como objeto estudiar la doctrina de las reducciones, la conciencia trascendentalmente reducida y sus correlaciones esenciales, la estructura de la conciencia pura y la ciencia de esta conciencia[226]. Husserl, aunque se refiera siempre a la fenomenología como fenomenología trascendental[227], nunca deja de concebirla como una ciencia eidética[228], puesto que lo que define a toda fenomenología es el método de análisis de esencias (*Wesensanalyse*) en la esfera de la evidencia inmediata[229]. A continuación describiremos algunas ideas fundamentales del texto.

a) Hechos, esencias y sus respectivas ciencias

Husserl comienza considerando la radical clasificación de todas las ciencias que exige unas investigaciones puramente lógicas. De este modo, intenta trazar un esquema inicial y originario de la constitución fundamental de todo posible conocimiento y de sus objetividades (§ 17)[230]. El objetivo será, entonces, esclarecer la diferencia entre hechos y esencias. Por un lado, un hecho es lo real individual como existente espacio-temporal, es decir, como contingente (§ 2)[231]; por su parte, la esencia es lo que se encuentra en el ser de un individuo constituyendo lo que él es. Ésta puede intuirse en forma de idea mediante la intuición de esencia o ideación (§ 3)[232].

---

[225] Husserl anuncia aquí las tres partes de esta obra *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, las cuales no fueron publicadas en vida del padre de la fenomenología. *Ideas II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (*Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*) e *Ideas III: La fenomenología y el fundamento de las ciencias* (*Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*) fueron editadas por Marly Biemel y publicadas en 1952 en los volúmenes IV y V de Husserliana respectivamente.
[226] (E. Husserl, 1913a, p. 5; Hua III/1, p. 7).
[227] Es necesario tener en cuenta el concepto de "trascendente" como opuesto a lo inmanente (lo dado en sí mismo). Las lecciones sobre *La idea de la Fenomenología* nos ayudan a entender que lo trascendente es el mundo fuera de la conciencia y todo aquello que no es dado con evidencia inmediata. El texto dice, por ejemplo, que "el conocimiento de la ciencias empíricas es trascendente, el de la vivencia es inmanente" y que el problema de la fenomenología es "cómo alcanzar con certeza lo trascendente, lo no dado en sí mismo"(Biemel, 1950, pp. 4-5). En otro pasaje dice "el primer problema de la crítica del conocimiento es la posibilidad del conocimiento trascendente" (Biemel, 1950, p. 36) o, dicho de otro modo, "cómo es posible la objetividad del conocimiento referido a algo trascendente" (Biemel, 1950, p. 39).
[228] (E. Husserl, 1913a, p. 5; Hua III/1, p. 8).
[229] (Biemel, 1950, p. 14).
[230] (E. Husserl, 1913a, p. 32; Hua III/1, p. 38).
[231] (E. Husserl, 1913a, pp. 8-9; Hua III/1, p. 12).
[232] (E. Husserl, 1913a, p. 10; Hua III/1, p. 13).

En cuanto a la división de las ciencias, Husserl afirma que la relación entre objeto individual y esencia funda la relación entre ciencia de hechos y ciencia de esencia (§ 7)[233] ; asimismo, las ciencias eidéticas son independientes de las de hechos, pero éstas no lo son de aquéllas (§ 8)[234]. Explica, además, que a toda esencia regional pura corresponde una ontología regional[235] y que toda ciencia de hechos se funda en ésta (§ 9)[236]; por su parte, la ontología formal[237] comprende todas formas de ontologías posibles y prescribe a las ontologías materiales una constitución formal común[238]. Por último, sostiene que toda esencia regional determina verdades fundadas en ella –verdades esenciales sintéticas– y que el conjunto de éstas constituye el contenido de la ontología regional[239].

De este modo, el conjunto total de las verdades fundamentales –los axiomas regionales– expresan con universalidad eidética lo que conviene *a priori* y sintéticamente a un objeto individual de la región (§ 16)[240]. Finalmente, Husserl cree que el ver inmediato es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales (§ 19)[241]. Por tanto, el fundamento de la ciencia no sería la experiencia (*Erfahrung*) sino la intuición (*Anschauung*)[242]. En este sentido, el *principio de todos los principios* consiste en que "toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento y que todo lo que se nos da originariamente en la intuición, hay que tomarlo como se da y dentro de los límites en que se da" (§ 24)[243].

b) Mundo, reducción (ἐποχή), conciencia y fenomenología

Para Husserl el mundo de la actitud natural es aquél que se extiende infinitamente en el espacio y en el tiempo y que está ante mí; en él se hacen presentes

[233] (E. Husserl, 1913a, p. 16; Hua III/1, p. 20).
[234] (E. Husserl, 1913a, p. 18; Hua III/1, p. 22).
[235] (E. Husserl, 1913a, p. 19; Hua III/1, p. 23).
[236] (E. Husserl, 1913a, p. 19; Hua III/1, p. 23).
[237] Husserl en una nota aclara que en *Investigaciones lógicas* utiliza el término teoría *a priori* de los objetos en cuanto tal, siguiendo la terminología de Meinong referida a este tema (*Gegenstandstheorie*). A partir de ahora se utilizará el término ontología para esta teoría del objeto en general (E. Husserl, 1913a, p. 23, Nota 2; Hua III/1, pp. 27-28).
[238] (E. Husserl, 1913a, pp. 21-22; Hua III/1, p. 26).
[239] (E. Husserl, 1913a, p. 31; Hua III/1, p. 36).
[240] (E. Husserl, 1913a, p. 31; Hua III/1, p. 37).
[241] (E. Husserl, 1913a, p. 36; Hua III/1, p. 43).
[242] (E. Husserl, 1913a, p. 37; Hua III/1, p. 43).
[243] (E. Husserl, 1913a, pp. 43-44; Hua III/1, p. 51).

las cosas corpóreas y seres animados como objetos reales (§ 27)[244]. El yo concibe este entorno mundano (*Umwelt*) como algo objetivamente uno, común e intersubjetivo (§ 29)[245]. Esto le sirve para introducir dos nociones importantes, a saber, la desconexión (*Ausschaltung*) y el poner entre paréntesis (*Einklammerung*). Mediante la desconexión, la tesis natural en la que se afirma la existencia del mundo es puesta entre paréntesis[246]. Según vemos, Husserl reemplaza la duda universal de Descartes por la *ἐποχή* universal como método. No se niega el mundo ni se duda de su existencia, sino que al practicar la *ἐποχή* fenomenológica nos abstenemos de todo juicio sobre existencias espacio-temporales (§ 32)[247].

Husserl distingue entre ser como vivencia –conciencia– y ser como realidad –cosa– (§ 42)[248]. Es importante tener en cuenta que a la percepción le es esencial una cierta inadecuación porque la cosa misma –y también toda trascendencia– se da en modos de aparecer[249]. Según esto, la percepción inmanente es indubitable porque garantiza necesariamente la existencia de su objeto[250]; mientras que la percepción trascendente es objeto de duda, puesto que deja siempre abierta la posibilidad de que lo dado no exista[251]. Por tanto, frente a la tesis del mundo –tesis contingente– se alza la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo –tesis necesaria– absolutamente indubitable. Toda cosa dada en persona puede no existir; pero ninguna vivencia dada en persona puede no existir, reafirma Husserl (§ 46)[252].

Sin duda, las afirmaciones sobre la conciencia pura son las que más conflicto produjeron en el interior de la escuela fenomenológica. Según explica Husserl, si la esencia de toda trascendencia entraña la posibilidad de no ser, entonces ningún ser real sería necesario para la existencia de la conciencia. El ser inmanente, por tanto, sería ser absoluto y por principio *nulla re indiget ad existendum*[253]. Por esta razón, entre conciencia y realidad (*Realität*) se abre un verdadero abismo de sentido[254]. El mundo espacio-temporal es un mero ser intencional por su sentido o un ser que tendría el

[244] (E. Husserl, 1913a, pp. 48-49; Hua III/1, pp. 56-57).
[245] (E. Husserl, 1913a, pp. 51-52; Hua III/1, p. 60).
[246] (E. Husserl, 1913a, p. 54; Hua III/1, p. 63).
[247] (E. Husserl, 1913a, p. 56; Hua III/1, p. 65).
[248] (E. Husserl, 1913a, p. 77; Hua III/1, p. 87).
[249] (E. Husserl, 1913a, p. 80; Hua III/1, p. 91).
[250] (E. Husserl, 1913a, p. 85; Hua III/1, p. 96).
[251] (E. Husserl, 1913a, p. 86; Hua III/1, p. 97).
[252] (E. Husserl, 1913a, p. 86; Hua III/1, p. 98).
[253] (E. Husserl, 1913a, p. 92; Hua III/1, p. 104).
[254] (E. Husserl, 1913a, p. 93; Hua III/1, p. 105).

sentido secundario y relativo de ser un ser para una conciencia. En este aspecto, la realidad carecería esencialmente de independencia, no sería algo absoluto sino que de modo absoluto tendría una esencia intencional, es decir, sería esencialmente un aparecer para una conciencia (§ 49)[255].

Según Husserl, mediante la actitud fenomenológica llegamos a la conciencia pura y a su absoluto ser propio como residuo fenomenológico. Esta conciencia será una conciencia constituyente del mundo (§ 50)[256]. Husserl termina esta exposición haciendo una diferenciación entre la actitud dogmática y la actitud fenomenológica. Dentro de la primera se encuentran todas la ciencias que sucumben a la reducción; en la segunda la ciencia auténticamente crítica, esto es, la fenomenología. Ésta ejerce sobre toda ciencia la última crítica valorativa y la última determinación del sentido del ser de sus objetos y la aclaración en principio de sus métodos. Según esto, Husserl afirma que el anhelo de toda la filosofía moderna desde Descartes a Kant, pasando por Locke y Hume, es el descubrimiento de esta ciencia crítica: la fenomenología (§ 62)[257].

Para los fines que persigue nuestra investigación basta con lo expuesto hasta aquí. Habría quizás que hacer mención a dos ideas que aparecerán en las páginas siguientes. En primer lugar, la concepción de la fenomenología como *filosofía primera* (§ 63)[258] y, en segundo lugar, la existencia de un vínculo profundo de todos los tipos de razón y de sus respectivas formas de verdad, ya sea teorética, axiológica y práctica (§ 139)[259]. Husserl realiza sus investigaciones en el nivel epistemológico y desde allí lo extiende al mundo de las voliciones y los sentimientos y llega incluso a la esfera de las creaciones del espíritu incluyendo el mundo de las colectividades intersubjetivas que se presentan como nuevas objetividades de orden superior, esto es, el mundo de la cultura (§ 152)[260].

Los años de Gotinga resultaron muy productivos y concretaron la fenomenología trascendental. Este planteamiento resultaba peligroso para los lectores de *Investigaciones lógicas*, puesto que se llegaba a la conclusión de la irreductibilidad de la conciencia. Sus primeros discípulos interpretaron que con este gesto se procedía al

[255] (E. Husserl, 1913a, pp. 93-94; Hua III/1, p. 106).
[256] (E. Husserl, 1913a, p. 94; Hua III/1, p. 107).
[257] (E. Husserl, 1913a, pp. 118-119; Hua III/1, pp. 132-133).
[258] (E. Husserl, 1913a, p. 121; Hua III/1, p. 136).
[259] (E. Husserl, 1913a, p. 290; Hua III/1, p. 323).
[260] (E. Husserl, 1913a, pp. 318-319; Hua III/1, p. 354).

abandono de la objetividad eidética y se daba una vuelta hacia el subjetivismo moderno. Lo expuesto en *Ideas I* produjo una gran sorpresa incluso para los discípulos más cercanos de Husserl, nos cuenta la esposa de Husserl[261]. Héring nos ha transmitido que los jóvenes fenomenólogos no rechazaron la importancia del análisis de la conciencia, sino la tesis metafísica del primado de la conciencia que se exponía en el § 49[262]. A este primer rechazo le seguirá una necesidad de evolución por parte de los nuevos discípulos vinculados al *Círculo de Friburgo* que, como entenderán algunos, es reclamada por la misma filosofía fenomenológica. Éstos encontraran en la filosofía del joven Heidegger la realización definitiva del proyecto husserliano; el joven Lévinas se encontrará entre estos últimos.

2.2 Husserl en Friburgo: los nuevos discípulos

El 23 de diciembre de 1915 la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo propuso a Husserl como sucesor de la cátedra de Rickert[263] y el 5 de enero de 1916 fue nombrado profesor en Friburgo[264]. Los años de Friburgo constituyen el último peldaño de la vida personal y académica de Husserl en el que se consolida y se universaliza su filosofía. Durante este período supo atraer la atención de numerosos estudiantes. En 1918 funda, con sus nuevos discípulos, la *Freiburger phänomenologische Gesellschaft*[265], llamada simplemente el "Círculo de Friburgo". Según el mismo Husserl, este nuevo círculo filosófico era tan bueno como el que tuvo en Gotinga[266]. No obstante, piensa también que estudiantes como éstos nunca antes se habían reunido en torno a él[267]. Este período es para Husserl un nuevo comienzo, pues sólo dos de sus antiguos discípulos lo acompañaron: Edith Stein y Roman Ingarden[268].

Los estudiantes más cercanos a Husserl fueron sin duda quienes trabajaron con él como asistentes. Entre ellos encontramos, en primer lugar, a Arnold Metzger (1892-1974), quien acompaña a Husserl de 1920 a 1924[269]. Luego tenemos a Ludwig

[261] (M. Husserl, 1988, p. 116).
[262] (Héring, 1959a, p. 27).
[263] (Schuhmann, 1977, p. 197).
[264] (Bernet, Kern, & Marbach, 1993, p. 238).
[265] (Bernet et al., 1993, p. 241).
[266] Carta de Husserl a Adolf Grimme del 27 de enero de 1920 (E. Husserl, 1994a, p. 84).
[267] Carta de Husserl a su hija Elisabeth del 29 de mayo de 1920 (E. Husserl, 1994b, p. 350).
[268] (Moran, 2005, p. 34).
[269] (Schuhmann, 1977, p. 244).

Landgrebe (1902-1991), quien estuvo con Husserl de 1923 a 1930, año en el que fue nombrado profesor en Praga. Finalmente, Eugen Fink (1905-1975) lo ayudó durante sus diez últimos años (1928-1938). Husserl llegó a pensar que éste podría completar su obra inacabada[270]. El padre de la fenomenología contó con la colaboración de Fink y Landgrebe hasta sus últimos días[271].

Podemos mencionar, además, los estudiantes a los que Husserl promovió en la Universidad. El primer estudiante que se convierte en *Privatdozent* bajo la dirección de Husserl fue Oskar Becker (1889-1964) en 1922. Este joven doctor había estudiado matemáticas en Leipzig y Oxford. Se alejó de Husserl cuando fue llamado como profesor a Bonn[272]. Otro estudiante suyo que se convierte en *Privatdozent* bajo su guía es Fritz Kaufmann (1895-1949), quien ya había asistido a las lecciones de Husserl en Gotinga. También debemos mencionar entre los estudiantes que colaboran con Husserl a Ludwig F. Clauss (1892-1973)[273]. Sin lugar a dudas, una de las figuras más importantes del período de Friburgo es Martin Heidegger (1889-1976). Éste fue asistente de Husserl entre los años 1919 y 1923[274]. Heidegger deja la Universidad de Friburgo en 1923 para ocupar un puesto en Marburgo. En el momento en el que Husserl debe dejar su cátedra en Friburgo en 1928, Heidegger vuelve para ocupar el puesto de su maestro gracias a su recomendación.

Entre el número de estudiantes que seguían las lecciones de Husserl se encontraba una gran cantidad de jóvenes que provenían de diversos países. Por parte anglosajona podemos mencionar a Christopher V. Salmon de Oxford [275], de Australia W. R. Boyce Gibson[276], de Estados Unidos Marvin Farber y Dorion Cairns. También se relacionaron con Husserl Felix Kaufmann, Alfred Schütz y Jan Patočka. El primero, de origen vienés, inicia su relación con Husserl en 1922 y ésta se mantiene hasta la muerte del maestro. Será Kaufmann quien preparará la visita de Husserl a Viena en 1935 y también el primer discípulo de Husserl en la *New School for Social Research of New York*[277]. El mismo Kaufmann puso a Schütz en contacto con la filosofía y la persona de Husserl.

[270] (Spiegelberg, 1982, p. 243).
[271] (Moran, 2005, p. 40).
[272] (Spiegelberg, 1982, p. 247).
[273] (Spiegelberg, 1982, p. 249).
[274] (Gómez Romero, 1986, p. 59).
[275] Este autor fue el encargado de traducir el artículo de Husserl para la *Encyclopaedia Britannica*.
[276] Traductor de la versión inglesa de *Ideen I* en 1931.
[277] A partir de ahora nos referiremos a este centro como la *New School*.

También se traslada a Estados Unidos y fue profesor en la *New School*. El tercero autor era de origen checo, conoció a Husserl en París en 1929, estudió luego en Friburgo con Fink y en Praga con Landgrebe. Su escrito de habilitación sobre *El mundo natural como problema filosófico* fue presentado en aquella ciudad en 1936[278].

En 1922 vino a Friburgo desde Lituania Aron Gurwitsch (1901-1973), enviado por Carl Stumpf (1848-1936), antiguo maestro de Husserl en Halle[279]. Gurwitsch inicia la redacción de su tesis doctoral bajo la dirección de Max Scheler, pero éste muere seis semanas después de haberlo aceptado, con lo cual asume la dirección Moritz Geiger en Gotinga[280]. Por su parte, Emmanuel Lévinas, también de Lituania, se había establecido en Francia en 1923 y era estudiante en la Universidad de Estrasburgo. Allí Jean Héring, antiguo estudiante de Husserl en Gotinga, lo acerca a la fenomenología y le recomienda ir a Friburgo a estudiar también con Husserl hacia 1928. Lévinas asiste en aquella época tanto a las últimas lecciones de Husserl como a las primeras de Heidegger[281].

De entre todos los grandes personajes que se vinculan a la escuela fenomenológica de Friburgo, Lévinas desempeña un papel importante en la recepción de la fenomenología en Francia. Éste interpreta que el enfoque heideggeriano de la fenomenología se presenta como la continuación natural y coherente del pensamiento de Husserl. Esta síntesis husserliano-heideggeriano de la fenomenología será el camino que tomará la fenomenología francesa guiada por la mano de Lévinas.

2.2.1 Emmanuel Lévinas: fenomenología ontológica y existencial

Emmanuel Lévinas nació en Lituania en 1906 en una familia judía instalada en la región hacía ya varias generaciones[282]. En 1923 se traslada a Estrasburgo, cuando tenía la edad de 18 años[283]. Confiesa que eligió como destino Francia por su prestigio y la ciudad de Estrasburgo porque era lo que le quedaba más cerca de su país[284]. En esta

[278] (Patočka, 1936).
[279] (Spiegelberg, 1982, p. 251).
[280] (Gurwitsch, 2010, p. 44).
[281] (Spiegelberg, 1982, p. 252).
[282] (Malka, 2002, p. 26).
[283] (Poirié, 1987, p. 68).
[284] (Poirié, 1987, p. 69).

ciudad estudió con los profesores Maurice Pradines, Charles Blondel, Maurice Halbwachs y Henri Carteron[285] y entabló amistad con Maurice Blanchot[286].

En la Universidad de Estrasburgo, Lévinas encuentra a Héring, uno de los primeros discípulos de Husserl. Gracias a la influencia de este profesor Lévinas siente el deseo de profundizar sus conocimientos sobre fenomenología. Alrededor de Héring, como sucedió con Husserl, se forma también un grupo de estudiantes deseosos de aprender de su filosofía. Lévinas pertenece a este círculo[287] y decide que su tesis doctoral se centre en la filosofía de Husserl. Desafortunadamente para él, en Francia sólo se conocían dos textos sobre la fenomenología: el artículo de Victor Delbos de 1911[288] y la tesis de Héring de 1925[289]. Por esta razón, comienza a considerar que sería más productivo ir a Friburgo para estudiar directamente con Husserl y obtener una visión más cercana de la fenomenología. Su llegada a Friburgo y la asistencia a los cursos de Husserl se deben, sin duda alguna, a la mediación de Héring[290]. El mismo Husserl afirmará: "Héring me ha enviado un estudiante lituano bien dotado"[291]. Además, debemos tener en cuenta que Heidegger acaba de publicar *Ser y Tiempo* y que Héring le presenta un ejemplar de esta obra cuyo contenido es interpretado por el joven Lévinas como prolongación de Husserl[292]. El mismo Lévinas confiesa que "el camino de Husserl era prolongado y transfigurado por Heidegger"[293]. Este último era considerado como un continuador más audaz y radical que Husserl[294]. A partir de entonces, Lévinas leer a Husserl a través de los ojos de Heidegger.

Lévinas estudió en Friburgo desde el semestre de verano de 1928 hasta el semestre de invierno de 1928-1929[295]. En aquella ciudad reinaba una universalidad perfecta en cuanto a la cultura cuyo centro era la Universidad[296]. Además, se podría decir que Friburgo era la ciudad de la fenomenología[297], pues allí se consagra el magisterio de

[285] (Lévinas, 2000, p. 4).
[286] (Poirié, 1987, pp. 70-71).
[287] (Lavigne, 2000, p. 52).
[288] (Delbos, 1911).
[289] (Héring, 1926a).
[290] (Lévinas, 2000, p. 3).
[291] (Lavigne, 2000, p. 53).
[292] (Lavigne, 2000, p. 52).
[293] (Poirié, 1987, p. 74).
[294] (Lavigne, 2000, p. 53).
[295] (Lévinas, 2000, p. 3).
[296] (Lévinas, 1994, p. 94).
[297] (Lévinas, 1994, p. 95).

Husserl y el de Heidegger. La presencia de Lévinas en esta Universidad se desarrolló en calidad de estudiante visitante en el marco de la redacción de su tesis doctoral inscrita en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Estrasburgo. De este modo, asiste como oyente libre a las lecciones y seminarios de Husserl[298]. Gracias a su propio testimonio podemos afirmar que asistió a los cursos de 1928 sobre la noción de psicología fenomenológica y a los del invierno de 1928-1929 sobre la constitución de la intersubjetividad[299].

En Friburgo, según el joven lituano, Husserl enseñaba un programa trascendental de la filosofía y, en cambio, Heidegger desarrollaba una ontología fundamental[300]. Este contraste entre el viejo Husserl y el joven Heidegger será decisivo en la interpretación levinasiana de la fenomenología. En efecto, el profesor que más le impactó fue Heidegger, en cuya persona descubre al mayor expositor de la fecundidad del método fenomenológico[301]. Después de su paso por las lecciones de Heidegger reconocerá que éste es uno de los más grandes filósofos de la historia[302], haciéndose eco de la expresión de un joven estudiante de aquella época que ante la pregunta de Lévinas de a dónde se dirigía, éste respondió: "voy donde el más grande filósofo del mundo"[303]. Evidentemente no se refería a Husserl sino a Heidegger. El mismo Lévinas reconoce que "Husserl era un anciano al lado de Heidegger"[304], puesto que el pensamiento de Husserl estaba ya agotado; en cambio, cada página de Heidegger se presentaba como una novedad[305]. Lévinas interpreta que la filosofía de Husserl está marcada por la ruptura[306] y, según ello, *Ser y Tiempo* podría representar un nuevo período[307]. Esto explicaría el interés de Lévinas por esta obra[308] y su célebre declaración: "fui donde Husserl y encontré a Heidegger"[309].

[298] (Lavigne, 2000, p. 53).
[299] (Lévinas, 1982, pp. 28-29).
[300] (Lévinas, 1982, pp. 34-35).
[301] (Lévinas, 1994, p. 105).
[302] (Poirié, 1987, p. 74).
[303] (Lévinas, 1994, p. 106).
[304] (Lévinas, 1959, p. 126)
[305] (Poirié, 1987, p. 75).
[306] (Lévinas, 2000, p. 4).
[307] (Lévinas, 2000, p. 6).
[308] (Greisch, 2000, p. 184).
[309] (Poirié, 1987, p. 74).

Lévinas escribe en 1929 *Sobre "Ideas" de Husserl*[310] con la intención de exponer de modo sintético el contenido de esta obra y en 1930, ya de vuelta en Estrasburgo, defiende y publica su tesis doctoral, *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*[311]. Después de la defensa de su tesis se dirige a París y sigue las lecciones que dicta Brunschvicg en la Sorbona[312]. Adopta la nacionalidad francesa en 1931. Al mismo tiempo, entre 1931-1932, Gabriel Marcel (1889- 1973) organiza una serie de encuentros filosóficos en los que fueron invitados también Sartre y Lévinas. De estas fechas data el primer encuentro entre ambos autores[313]. Gracias al apoyo de Brunschvicg, la tesis de Lévinas sobre *El concepto de intuición en la filosofía de Husserl* es premiada[314].

Esta tesis es una exposición de uno de los conceptos fundamentales de la filosofía de Husserl. Nos concentraremos fundamentalmente en esta obra dado su carácter de *Manifiesto* de la fenomenología en Francia. No obstante, debemos indicar que Lévinas escribió posteriormente muchos más textos sobre Husserl, entre los cuales destacamos los siguientes: *Reflexiones sobre la "técnica" fenomenológica* (1957), *Intencionalidad y metafísica* (1959), *La ruina de la representación* (1959), *Intencionalidad y sensación* (1965), *Descubriendo la existencia* (1967). Asimismo, también publica sus recuerdos sobre Husserl en dos oportunidades: primero en 1931 en su escrito *Friburgo, Husserl y la fenomenología*[315] y luego en 2000 en *Estancia de juventud con Husserl*[316].

La fenomenología del joven Lévinas vincula el fenómeno con la vida cotidiana y afirma que la construcción deforma el fenómeno[317]. Asimismo, sostiene que Heidegger ha abierto un camino a la existencia que no había sido presentado en la fenomenología de Husserl, en la que la vida concreta no desempeña un papel importante[318]. Por esta razón, asume desde el principio de sus lecturas fenomenológicas una posición crítica frente al primado de la conciencia. Su tesis no es una simple exposición de Husserl, es fundamentalmente una respuesta al maestro de Friburgo[319] mediante una crítica constante al exceso de abstracción a causa del uso del método matemático (geométrico)

[310] (Lévinas, 1929).
[311] (Lévinas, 1930).
[312] (Malka, 2002, p. 46).
[313] (Poirié, 1987, p. 87).
[314] (Poirié, 1987, p. 89).
[315] (Lévinas, 1931).
[316] (Lévinas, 2000).
[317] (Lévinas, 1994, pp. 95-96).
[318] (Lévinas, 1994, p. 106. nota 2).
[319] (Malka, 2002, p. 44).

en la filosofía, e invita a la consideración de la totalidad concreta de la existencia humana[320].

Para Lévinas la fenomenología es un proyecto que va desde *Investigaciones lógicas* a *Ideas I*[321]. La unidad de la fenomenología habría que buscarla precisamente en el concepto de intencionalidad, que en *Ideas I*, según piensa Lévinas, supone una nueva ontología que ha sido perfectamente diseñada por Heidegger. Esto significa que Lévinas encuentra una línea de continuidad entre Husserl y Heidegger mediante la apertura trascendental hacia la existencia del ser tal y como es presentada en *Ser y Tiempo*. Esta lectura de Husserl no es de extrañar; en España el profesor Colomer hace una exposición similar del pensamiento de Husserl en conexión con el existencialismo de Heidegger[322].

Al mismo tiempo, Lévinas no se interesa por los últimos escritos de Husserl, ya que estaba convencido de que la fenomenología, hacia 1928, había alcanzado su forma definitiva llegando a su plenitud en *Ser y Tiempo*. El punto de partida de su planteamiento es el primado de la conciencia presentado en *Ideas I*. Esta fenomenología trascendental reposaría sobre una ontología implícita que daría acceso a la pregunta por el ser[323]. La actualización del proyecto fenomenológico es, para Lévinas, este descubrimiento que Heidegger hace en el § 44 de *Ser y Tiempo*[324]. Lévinas advierte que la intencionalidad husserliana no implica contacto directo con el objeto[325]. Por ello, el reclamo constante de la existencia nos conduce a una interpretación ontológica de la intencionalidad que consistiría en concebirla como idéntica al *ser-en-el-mundo* del *Dasein* de Heidegger[326].

La crítica de Lévinas se extiende también al exceso de intelectualismo, tanto en la forma del idealismo platónico de *Investigaciones lógicas* como en el trascendentalismo de *Ideas I*[327]. En ambos casos la verdad nos separaría de la vida[328]. El

[320] (Lévinas, 1994, p. 101).
[321] (Lévinas, 1930, p. 146).
[322] Colomer divide el desarrollo de la fenomenología en *fenomenología eidética*, *fenomenología trascendental* y *fenomenología existencial* (Colomer, 2002).
[323] (Lévinas, 1930, p. 217).
[324] (Heidegger, 1927, pp. 212-230).
[325](Lévinas, 1930, p. 108).
[326] (Lévinas, 1930, pp. 70-71).
[327] (Lévinas, 1930, p. 147).
[328] (Lévinas, 1930, p. 148).

problema radica en la incapacidad de conectar esta conciencia con el ser y la existencia del mundo. La acusación de intelectualismo se expresa de la siguiente manera: "el ser se presenta como correlato de la vida intuitiva teorética de la evidencia de un acto objetivante" [329]. De este modo, una salida de esta visión tan abstracta es la apertura hacia la existencia. El mismo Lévinas reconoce que *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* ha sido influida por *Ser y Tiempo*[330]. Este reclamo ontológico y existencial se corresponde con el § 9 de esta obra: "Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz"[331]. Como es evidente, "esta lectura del husserlianismo descansa sobre un principio hermenéutico que no emerge de la filosofía de Husserl"[332], puesto que la ontología de Heidegger ha sido el modelo mismo de la fenomenología de Lévinas[333]. En la conclusión de su tesis, Lévinas afirma que la fenomenología busca la existencia misma del ser[334], haciendo una clara alusión a Heidegger.

Por otro lado, el mismo Husserl consideró que Lévinas deformaba su fenomenología al equipararla y, de alguna manera, complementarla con la propuesta heideggeriana mediante una prolongación armoniosa y natural de la primera en la segunda, pues esto la priva de su sentido auténtico[335]. De esta forma, Husserl no se siente reconocido en la interpretación de Lévinas y recomienda vivamente leer *Lógica formal y trascendental*, texto que Lévinas rehusó trabajar, como él mismo confiesa[336]. El profesor Nicolas Monseu recoge algunos pasajes de los manuscritos PII 7 de los *Archivos Husserl* que datan del año 1932, en los que Husserl escribe sobre la obra de Lévinas. En estos apuntes puede leerse el descontento de Husserl con la interpretación levinasiana de su obra[337].

Si bien es cierto que Lévinas confiesa que "es sin duda Husserl quien está en el origen de mis escritos"[338], sin embargo, también lo es que Lévinas es consciente de que en el momento de la redacción de su tesis "estuvo influido por *Ser y Tiempo* en la medida en que buscaba presentar a Husserl como habiendo percibido el problema

[329] (Lévinas, 1930, p. 141).
[330] (Lévinas, 1982, pp. 29-30).
[331] (Heidegger, 1927, p. 42).
[332] (Monseu, 2005, p. 175).
[333] (Lévinas, 1982, p. 38).
[334] (Lévinas, 1930, p. 217).
[335] (Lavigne, 2000, p. 59).
[336] (Lévinas, 1930, p. 10).
[337] (Monseu, 2005, pp. 230-234).
[338] (Lévinas, 1991, p. 141).

ontológico del ser"[339]. La obra de Lévinas no puede considerarse, por tanto, como una introducción a Husserl[340], al menos no de manera fiel a la fenomenología husserliana. En todo caso sería una "introducción no husserliana a Husserl"[341] o a un "Husserl leído desde Heidegger"[342]. Por esta misma razón, podemos hacer extensiva a Lévinas la opinión de Husserl sobre la obra de Heidegger: "no puedo integrar esta obra en el marco de mi fenomenología"[343].

El mismo Lévinas reconoce esto hacia 1987 y dice:

> "hacia 1930… yo me he esforzado por presentar la doctrina de Husserl y allí encontré elementos heideggerianos, como si la filosofía de Husserl propusiera ya el problema heideggeriano del ser y del ente. No pienso hoy, en efecto, que me haya equivocado completamente" [344].

Por nuestra parte, estamos de acuerdo con Lavigne cuando afirma lo siguiente:

> "la interpretación por la que E. Lévinas ha introducido la fenomenología trascendental en Francia es, por tanto, una construcción artificial, lógicamente circular, que es el resultado de una lectura doblemente retrospectiva: la de las *Investigaciones lógicas* (sólo en su segunda edición) a partir del idealismo trascendental hacia el que ellas son llevadas; y de este mismo idealismo, a la luz y según los presupuestos de la analítica existencial del ser-en-el-mundo. En este Husserl dos veces anacrónico, tautológico y sin fundamento, ¿cómo sorprenderse de que Husserl no se sienta reconocido?"[345].

Mediante la interpretación levinasiana de la fenomenología, Francia conoce a un Husserl revestido del existencialismo del Heidegger de *Ser y Tiempo*. En este sentido, tres textos son fundamentales para entender el puesto de Lévinas como pionero de la fenomenología en Francia: el artículo de 1929 sobre *Ideas*, la tesis de 1930 y la traducción de la *quinta meditación* de las conferencias que Husserl dio en París en 1929 y cuya publicación vio la luz en 1931. Independientemente de las observaciones que se le puedan hacer a la traducción de Lévinas[346], es cierto que hacia los años treinta el texto aparecía como un verdadero trabajo de innovación para el mundo de habla

[339] (Lévinas, 1982, p. 36).
[340] (Monseu, 2005, p. 231).
[341] (Lavigne, 2000, p. 59).
[342] (Lévinas, 1930, pp. 14-15).
[343] Carta de Husserl a Ingardem del 2 de diciembre de 1929. (E. Husserl, 1994a, p. 253).
[344] (Poirié, 1987, p. 81).
[345] (Lavigne, 2000, p. 72).
[346] Para la crítica a la traducción de Lévinas véase (Kobayashi, 2002).

francesa. Este texto es la primera obra de Husserl en la que él mismo explica su filosofía para un público de lengua francesa[347].

Sobre la importancia del escrito de Lévinas en la recepción de la fenomenología en Francia, hemos de decir que con este autor una nueva senda filosófica es inaugurada: fenomenología de la existencia. Años más adelante Foucault la denominará la tradición de la filosofía del sujeto[348]. Una lista de grandes personajes del mundo filosófico francés se desprende de esta primera raíz existencialista de la fenomenología que vincula a Husserl y Heidegger, o dicho de otro modo, que lee e interpreta a Husserl desde Heidegger.

Paul Ricoeur nos recuerda que el primer encuentro con Husserl fue la tesis de Lévinas y reconoce que este texto funda los estudios husserlianos en Francia[349]. Por su parte, el primer encuentro de Sartre con la fenomenología se debe también a la lectura de la tesis de Lévinas[350]. Podemos constatar que a través de este autor se desarrolla una tradición fenomenológica existencialista en la filosofía francesa. Esta interpretación tendría como eje central el concepto de existencia y su alcance nos lleva a Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur y Michel Henry. Esta primera línea de fenomenólogos franceses tendrá como columna vertebral la interpretación levinasiana de la fenomenología centrada en la crítica al trascendentalismo y la recuperación del mundo de la existencia humana, conforme al itinerario de *Ser y Tiempo*. La importancia de la existencia humana y de la temporalidad serán los pilares sobre los que se consagre esta nueva fenomenología francesa. Por tanto, no sería erróneo afirmar que la primera recepción de la fenomenología en Francia fue existencialista[351].

---

[347] En realidad no es la primera vez que Husserl publicaba en francés; ya algunos años antes habían aparecido algunas entradas en el *Bulletin de la Société française de philosophie*: en 1906 «Faculté», «Fait», «Fantaisie», Vocabulaire philosophique, fascicule n°9, F et G. En *Bulletin de la Société française de philosophie* 6, Paris, pp. 293, 296 y 299) y en 1909 «Individu» y «Intention», Vocabulaire philosophique, fascicule n°12. En *Bulletin de la Société française de philosophie* 9, Paris, pp. 235 y 263). Estas entradas daban cuenta de ciertos términos filosóficos, pero no explicaban propiamente la fenomenología.

[348] (Foucault, 1985, p. 4).

[349] (Ricœur, 1980, p. 167).

[350] "Él compró en el boulevard Saint-Michel la obra de Lévinas sobre Husserl…; la contingencia no parecía desempeñar un papel importante en el sistema de Husserl, del que Lévinas sólo daba, de hecho, una descripción formal y vaga" (Beauvoir, 1960, p. 142).

[351] (Benoist, 2001, p. 7).

Conclusión: Las tres primeras huellas de la fenomenología francesa

El desarrollo de este primer capítulo nos ha llevado a la exposición del proyecto fenomenológico de Husserl en relación con el círculo íntimo de discípulos formados alrededor de él. En primer lugar, Husserl se presenta como el padre de la fenomenología en un proceso de maduración filosófica que lo lleva a transitar por diversas etapas. La primera vinculada a *Investigaciones lógicas,* cuya primera interpretación se vincula a un tipo de realismo; la escuela que gira alrededor de ella –el Círculo de Gotinga– tiene esta obra como punto de referencia. El segundo momento se inicia con la publicación de *Ideas I* en 1913. Esta nueva etapa está marcada por el giro trascendental de la fenomenología y el nuevo espacio en el que ésta se desarrolla –la Universidad de Friburgo– albergará un nuevo grupo de estudiantes, el Círculo de Friburgo. Los tres discípulos de Husserl –Koyré, Héring y Lévinas– aquí presentados han recibido una influencia directa de la fenomenología mediante el contacto personal con el maestro, pero vinculada a una línea fenomenológica determinada.

El joven Koyré tuvo un contacto temprano con la primera obra de Husserl, *Investigaciones lógicas*. Instalado en Gotinga, formó parte del círculo de estudiantes que trabajaban con el método fenomenológico y siguió las lecciones de Husserl y de Reinach. La fenomenología, según hemos visto, se extiende al estudio de ontologías regionales como el mundo del derecho (Reinach) o la región de la verdad científica (Koyré). La formación matemática, filosófica e histórica de Koyré le proporciona las herramientas necesarias para una ontología regional sobre los objetos de la verdad científica y de la ciencia empírica en general. Su rechazo al historicismo, al determinismo, al psicologismo y al positivismo dentro del estudio de la historia de la ciencia está en armonía con el proyecto fenomenológico de Husserl.

El caso de Héring se desarrolla de una manera similar al de su amigo Koyré. Va a Gotinga desde Estrasburgo buscando profundizar en su conocimiento de la filosofía y encuentra en aquel lugar a Husserl y a Reinach. A partir de aquel momento asumirá como proyecto personal el método fenomenológico propuesto en *Investigaciones lógicas*. Héring proviene del mundo de la teología y será en ella donde encontrará su primer campo de aplicación. Este autor representa, por tanto, el primer intento de aplicar el método fenomenológico al pensamiento religioso. Su tesis de licenciatura en teología

presentada en Estrasburgo es el primer trabajo académico en el que se expone sistemáticamente el pensamiento husserliano en lengua francesa.

Por su parte, Lévinas llega a Estrasburgo y se vincula rápidamente al círculo de estudiantes que trabajaban con Héring. Fue el mismo Héring quien lo acercó al pensamiento de Husserl y al de Heidegger. Lévinas asiste a las últimas lecciones del primero y a las primeras del segundo. El modo en el que Lévinas interpreta la fenomenología está en profunda dependencia de su lectura de *Ser y Tiempo*. Su tesis doctoral centrada en el concepto de intuición desempeñó la función de verdadero manifiesto de la fenomenología en Francia. Muchos filósofos han confesado que su primer contacto con la fenomenología se debe a esta obra. La crítica que Lévinas hace a la fenomenología trascendental y el reclamo de una apertura hacia la ontología hacen que la recepción del pensamiento husserliano reciba un cierto tratamiento existencialista acorde con la problemática del momento. Para Lévinas la fenomenología había llegado a su cumplimiento con *Ser y Tiempo* en donde se hacía explícita la apertura a la existencia.

Referencias Bibliográficas

Beauvoir, Simone de. (1960). *La force de l'âge*. Paris: Gallimard.

Benoist, Jocelyn. (2001). *L'idée de phénoménologie*. Paris: Beauchesne.

Bernet, Rudolf, Kern, Iso, & Marbach, Eduard. (1993). *An introduction to Husserlian phenomenology*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Biemel, Walter (Ed.). (1950). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Den Haag: M. Nijhoff.

Brentano, Franz. (1924). *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Vol. I). Leipzig: Meiner.

Colomer, Eusebi. (2002). *El Pensamiento Alemán. De Kant a Heidegger* (Vol. III). Barcelona: Herder.

Copernic, Nicolas. (1934). *Des révolutions des orbes célestes* (Alexandre Koyé, Trans.). Paris: Alcan.

Delbos, Victor. (1911). Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure. *Revue de Métaphysique et de Morale, 19*, 685-698.

Dupont, Christian Yves. (2014). *Phenomenology in French Philosophy: Early encounters*. Dordrecht: Springer.

Fink, Eugen. (1952). L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative. In H. L. V. Breda (Ed.), *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Paris: Desclée de Brouwer.

Foucault, Michel. (1985). La vie: L'experience de la science. *Revue de Métaphysique et de Morale, 90*(1), 3-14.

Gandt, François de. (2004). *Husserl et Galilée: Sur la crise des sciences européennes*. Paris: Vrin.

Gelber, Lucy (Ed.). (1965). *Edith Steins Werke* (Vol. VII: Aus dem Leben einer jüdischen Familie). Louvain; Nauwelaerts; Freiburg: Herder.

Gómez Romero, Isidro. (1986). *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid: Cincel.

Greisch, Jean. (2000). Heidegger et Lévinas interprètes de la facticité. In Jean-Luc Marion (Ed.), *Emmanuel Levinas. Positivité et trascendance. Suivi de Lévinas et la Phénoménologie* (pp. 181-207). Paris: Presses Universitaires de France.

Gurwitsch, Aron. (1974). *Phenomenology and the theory of science*. Evanston,: Northwestern University Press.

Gurwitsch, Aron. (2010). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973) Volume I. Constitutive Phenomenology in Historical Perspective*. Dordrecht: Springer.
Heidegger, Martin. (1927). Sein und Zeit I. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 8*, 1-438.
Heidegger, Martin. (2007). Mein Weg in die Phänomenologie. In Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), *Gesamtausgabe* (Vol. 14). Frankfurt am Main: Klostermann.
Héring, Jean. (1921). Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 4*, 495-543.
Héring, Jean. (1926a). *Phénoménologie et philosophie religieuse*. Paris: Alcan.
Héring, Jean. (1926b). Recension d'Otto Gründler, Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage, Munich 1922. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 6*, 189-190.
Héring, Jean. (1926c). Recension de J. Héring, Phénoménologie et philosophie religieuse. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 6*, 73-79.
Héring, Jean. (1932). Recension d'E. Levinas, La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger, 5-6*, 474-481.
Héring, Jean. (1937). *Le royaume de Dieu et sa venue. Études de l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul*. Paris: Alcan.
Héring, Jean. (1939). La phenomenologie d'Edmund Husserl il y a trente ans. Souvenirs et reflexions d'un etudiant de 1909. *Revue internationale de Philosophie, 2*(I), 366-373.
Héring, Jean. (1943). Littérature phénoménologique récente. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 23*, 237-245.
Héring, Jean. (1946-1947). La représentation et le rêve. Remarque sur un problème phénoménologique. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 26-27*, 193-206.
Héring, Jean. (1947). Concerning image, idea and dream. Phenomenological notes. *Philosophy and Phenomenological Research, 8*, 188-205.
Héring, Jean. (1950a). Bulletin de philosophie phénoménologique. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 30*, 51-55.
Héring, Jean. (1950b). La Phénoménologie en France. In Marvin Farber (Ed.), *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats- Unis.* (Vol. II, pp. 76-95). Paris: Presses Universitaires de France.
Héring, Jean. (1952). Recesion de E. Stein, Werke, t. II: Endliches und Ewiges Sein, édité par L. Gelber, Louvain, Nauwelaerts, 1950. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 32*, 157-159.
Héring, Jean. (1959a). Edmund Husserl. Souvenirs et reflexions. In H. L. van Breda (Ed.), *Edmund Husserl, 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe* (pp. 26-28). La Haye: M. Nijhoff.
Héring, Jean. (1959b). Quelques thèmes d'une phénoménologiques du rêve. In Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.), *For Roman Ingardem, nine Essays in Phenomenology* (pp. 75-89). Den Haag: M. Nijhoff.
Héring, Jean. (1960). De Max Scheler à Hans Reiner. Remarques sur la théorie des valeurs morales dans le mouvement phénoménologiques. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 40*, 152-164.
Héring, Jean. (1962). Recension de H. Spiegelberg, The Phenomenological Mouvemente. A historical introduction. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 54*, 74-76.
Hernandez-Marcelo, Jimmy. (2016). Héring y Chestov: El primer debate sobre la fenomenología en Francia. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 43*, 137-156.
Husserl, Edmund. (1891). *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*. Halle-Saale: C.E.M. Pfeffer (Robert Stricker).
Husserl, Edmund. (1900). *Logische Untersuchungen. Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik*. Halle: Max Niemeyer.
Husserl, Edmund. (1901). *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle: Max Niemeyer.
Husserl, Edmund. (1911). Philosophie als strenge Wissenschaft. *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, 1*, 289-341.
Husserl, Edmund. (1913a). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1*, 1-323.
Husserl, Edmund. (1913b). *Logische Untersuchungen. Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik* (2 ed.). Halle: Max Niemeyer.
Husserl, Edmund. (1936). Die Krisis der europäischen Wissenschaftenund die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Philosophia, 1*, 77-176
Husserl, Edmund. (1994a). *Briefwechsel. Die Göttinger Schule* (Vol. III). Dordrecht: Kluwer.

Husserl, Edmund. (1994b). *Briefwechsel. Familienbriefe* (Vol. IX). Dordrecht: Kluwer.
Husserl, Edmund. (1994c). *Briefwechsel. Philosophenbriefe* (Vol. VI). Dordrecht: Kluwer.
Husserl, Malvine. (1988). Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl. *Husserl Studies, 5*(2), 110-118.
Kern, Iso. (1964). *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: M. Nijhoff.
Kleinberg, Ethan. (2005). *Generation existential: Heidegger's philosophy in France, 1927-1961*. Ithaca: Cornell University Press.
Kobayashi, Reiko. (2002). "Totalité et infini" et la cinquième "Méditation cartésienne". *Revue philosophique de Louvain, 100*(1-2), 149-185.
Koyré, Alexandre. (1922a). Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxen. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 5*, 603-628.
Koyré, Alexandre. (1922b). *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: E. Leroux.
Koyré, Alexandre. (1923). *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*. Paris: E. Leroux.
Koyré, Alexandre. (1929a). Die Gotteslehre Jacob Böhmes. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Festschrift E. Husserl zum 70. Gebeurtstag gewidmet*, 225-281.
Koyré, Alexandre. (1929b). *La philosophie de Jacob Boehme*. Paris: Vrin.
Koyré, Alexandre. (1929c). *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle.* Honoré Champion, Paris.
Koyré, Alexandre. (1939a). *Études galiléennes. Vol. 1: À l'aube de la Science Classique*. Paris: Hermann.
Koyré, Alexandre. (1939b). *Études galiléennes. Vol. 2: La loi de la chute des corps. Descartes et Galilée*. Paris: Hermann.
Koyré, Alexandre. (1939c). *Études galiléennes. Vol. 3: Galilée et la loi d'inertie*. Paris: Hermann.
Koyré, Alexandre. (1943). *Réflexions sur le mensonge* New York: École libre des hautes études.
Koyré, Alexandre. (1947). *Epiménide le Menteur. Ensemble et Catégorie*. Paris: Hermann & Cie.
Koyré, Alexandre. (1950). *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*. Paris: Vrin.
Koyré, Alexandre. (1955). *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*. Paris: Colin.
Koyré, Alexandre. (1957). *From the closed world to the infinite universe*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
Koyré, Alexandre. (1961a). *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Colin.
Koyré, Alexandre. (1961b). *La Révolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli*. Paris: Hermann.
Koyré, Alexandre. (1965). *Newtonian Studies*. London: Chapman & Hall.
Koyré, Alexandre. (1999). Insolubilia. Eine logische Studie über die Grundlagen der Mengenlehre. *Giornale Critico Della Filosofia Italiana, 19*(3), 323-345.
Lavigne, Jean-François. (2000). Lévinas avant Lévinas. L'introducteur et le traducteur de Husserl. In Jean-Luc Marion (Ed.), *Emmanuel Levinas. Positivité et trascendance. Suivi de Lévinas et la Phénoménologie* (pp. 49-72). Paris: Presses Universitaires de France.
Lévinas, Emmanuel. (1929). Sur les "Ideen" de M. E. Husserl. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger, 54*(3-4), 230-265.
Lévinas, Emmanuel. (1930). *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin.
Lévinas, Emmanuel. (1931). Fribourg, Husserl et la phénoménologie. *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande, 43*, 403-414.
Lévinas, Emmanuel. (1959). La ruine de la réprésentation. In H. L. Van Breda (Ed.), *Edmund Husserl, 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*. La Haye: M. Nijhoff.
Lévinas, Emmanuel. (1982). *Éthique et infini. Dialogue avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard-Radio-France.
Lévinas, Emmanuel. (1991). La conscience non-intentionnelle. In Emmanuel Lévinas (Ed.), *Entre nous. Essai sur pensée-à-l'autre* (pp. 141-151). Paris: Grasset.
Lévinas, Emmanuel. (1994). Fribourg, Husserl et la phénoménologie. In Pierre Hayat (Ed.), *Les imprévus de l'histoire* (pp. 94-106). Cognac: Fata Morgata.
Lévinas, Emmanuel. (2000). Séjour de jeunesse auprès de Husserl, 1928-1929. In J.-L. Marion (Ed.), *Emmanuel Levinas. Positivité et trascendance. Suivi de Lévinas et la Phénoménologie* (pp. 3-7). Paris: Presses Universitaires de France.
Malka, Salomon. (2002). *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace*. Paris: Jean-Claude Lattès.
Monseu, Nicolas. (2005). *Les usages de l'intentionnalité: Recherches sur la première réception de Husserl en France*. Louvain-la-Neuve; Edition de l'Institut supérieur de philosophie; Dudley, MA: Peeters.
Moran, Dermot. (2000). *Introduction to Phenomenology*. London; New York: Routledge.
Moran, Dermot. (2005). *Edmund Husserl: Founder of phenomenology*. Cambridge; Malden: Polity Press.

Patočka, Jan. (1936). *Prirozený svet jako filosoficky problém*. Praha: Ustrední nakladatelství a knihkupectví ucitelstva ceskoslovanského.
Pöggeler, Otto. (1994). *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*. Fribourg/Munich: Karl Alber.
Poirié, François. (1987). *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture.
Pradelle, Dominique. (2012). Avant-Propo. In Dominique Pradelle (Ed.), *Adolf Reinach. Phénoménologie réaliste*. Paris: Vrin.
Reinach, Adolf. (1911). Zur Theorie des negativen Urteils. In Alexander Pfänder (Ed.), *Münchener Philosophische Abhandlungen*. Leipzig: J. A. Barth.
Reinach, Adolf. (1989). *Sämtliche Werke: Textkritische Ausgabe in 2 Bänden* (Vol. II: Kommentar und Textkritik). München: Philosophia-Verlag.
Ricœur, Paul. (1980). L'originaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl. In Fr. Laruelle (Ed.), *Textes pour Emmanuel Levinas*. Paris: Jean-Michel Place.
Schuhmann, Karl. (1977). *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag: M. Nijhoff.
Schuhmann, Karl. (1987). Koyré et les phénoménologues allemands. *History and Technology. An International Journal, 4*(1-4), 149-167.
Spiegelberg, Herbert. (1982). *The phenomenological Movement: A historical Introduction*. The Hague/Boston: M. Nijhoff.
Stoffel, Jean-François. (1992). *Introduction à l'oeuvre d'histoire de la pensée scientifique d'Alexandre Koyré. Sa biographie intellectuelle, sa philosophie de la physique, sa philosophie de l'histoire.* (Thèse de Licence), Université Catholique de Louvain, Louvain-la-neuve. (ISP L1992 032)
Surzyn, Jacek. (2002). Jean Hering and Early Phenomenological Ontology. In Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.), *Phenomenology world-wide: Foundations, expanding dynamisms, life-engagements: A guide for research and study* (Vol. 80, pp. 74-77). Dordrecht; Boston: Kluwer.
Trocmé, Étienne. (1988). Le Nouveau Testament à la Faculté de Théologie protestante de 1870 à 1956. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 68*(1), 113-120.
Weiler, Michael (Ed.). (2001). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XXXII. Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*. Den Haag: M. Nijhoff.
Zambelli, Paola. (1998). Filosofia e politica nell'esilio: Alexandre Koyré, Jacques Maritain e l'Ecole Libre a New York (1941-1945). *Giornale Critico Della Filosofia Italiana, 18*(1), 73-112.
Zambelli, Paola. (1999a). Alexandre Koyré alla scuola di Husserl a Gottinga. *Giornale Critico Della Filosofia Italiana, 19*(3), 303-354.
Zambelli, Paola. (1999b). Alexandre Koyré alla scuola di Husserl a Gottinga. *Giornale Critico Della Filosofia Italiana, 19*(3), 303-322.
Zambelli, Paola. (2007). Segreti di Gioventù. Koyré da SR a SR: Da Mikhailovsky a Rakovsky? *Giornale Critico Della Filosofia Italiana, 3*(1), 109-151.

CAPÍTULO II:
LA TRADICIÓN FENOMENOLÓGICA EN FRANCIA

Introducción

En el proceso de recepción y asimilación de la fenomenología en suelo francés intervienen numerosos actores. Hemos ya desarrollado las contribuciones hechas por Héring y Lévinas en el capítulo anterior. Sin embargo, hubo otros personajes que contribuyeron igualmente a la exposición, a los comentarios y al debate crítico de la obra de Husserl. Ciertos escritos de estos autores, como Noël[1] y Delbos[2], dan cuenta de un interés inicial por los trabajos del padre de la fenomenología. Otros personajes que estuvieron en contacto directo con Husserl –Groethuysen[3] y Gurvitch[4]– sirvieron de verdaderos divulgares de la fenomenología fuera de Alemania, especialmente en Francia. Además, hubo otros agentes expositores de la fenomenología pertenecientes a otros enfoques filosóficos que prestaron atención a la aparición de la fenomenología y escribieron artículos que colaboraron igualmente a su divulgación tales como Serrus[5], Rabeau[6] y la filósofos de la tradición tomista[7]. Asimismo, la fenomenología fue objeto de crítica y debate. El primero en poner en cuestión a Husserl fue Chestov[8], cuya interpretación intelectualista de la fenomenología provoca la rápida respuesta de Héring[9]. Hemos de mencionarlos antes de iniciar propiamente este capítulo, puesto que aunque no son materia de nuestra investigación, no por ello queremos dejar de reconocer su gran importancia para la fenomenología francesa.

Todos estos acontecimientos nos muestran el interés ascendente por la obra de Husserl en Francia. No obstante, son sus discípulos quienes primero lo dan a conocer, luego prepararán la llegada de Husserl a Francia junto a algunos intelectuales para que él mismo exponga su filosofía apelando a la autoridad filosófica de Descartes (1). De

[1] (Noël, 1910).
[2] (Delbos, 1911).
[3] (Groethuysen, 1926).
[4] (Gurvitch, 1930).
[5] (Serrus, 1928, 1930a, 1930b, 1931a, 1931b).
[6] (Rabeau, 1932).
[7] (Société, 1932, p. 11).
[8] (Chestov, 1926, 1927).
[9] (Héring, 1927).

este modo, en 1929 Husserl hace su presentación pública en París y de viva voz expone el proyecto fenomenológico en *Las conferencias de París* (1.1). A partir de este momento el sentido y la interpretación de la fenomenología husserliana comenzarán a cobrar mayor importancia. Según Foucault, es entonces cuando se produce la primera división en lo que él denominó la filosofía del sujeto (Sartre) y la filosofía del concepto (Cavaillès). Antes de exponer la primera de las tradiciones mencionadas, hemos de presentar la lectura y síntesis de Gaston Berger para quien la radicalidad y potencialidad de la filosofía de Husserl reside precisamente en ser un neo-cartesianismo (1.2)

El siguiente apartado nos lleva hacia un momento de esta historia en el que algunos autores comienzan a utilizar de manera autónoma los textos de Husserl. No siempre lo hacen en tanto continuadores ni explícitamente como fenomenólogos, sino como verdaderos creadores de un nuevo enfoque filosófico (2). El primer autor que desarrollamos en esta línea fenomenológica es Jean-Paul Sartre (2.1); luego nos dirigimos hacia la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty (2.2) y hacia Paul Ricœur con su proyecto hermenéutico (2.3). Según veremos, una característica fundamental de estos autores será el esfuerzo por vincular el sujeto con el mundo existente y con la concreción de la vida humana. Esto último había sido ya presentado por Lévinas como una exigencia en la evolución de la fenomenología, cuya respuesta satisfactoria la encuentra en Heidegger. Finalmente, la última sección del capítulo nos lleva a considerar el trabajo de traducción de las obras de Husserl que realizaron algunos autores como Lévinas, Ricœur, S. Bachelard, Derrida, J. English, entre muchos otros (2.4). Todos estos personajes trazan un amplio mapa que nos permite tener una visión global e histórica de este primer camino de la fenomenología en Francia.

No podemos dejar de mencionar a algunos otros autores que estuvieron relacionados con el mundo académico francés y la recepción de la fenomenología, pero que no se encuentran desarrollados en este capítulo. Entre ellos podemos nombrar a Eugène Minkowski (1885-1972), Aron Gurwitsch (1901-1973), Nikolái Berdiáyev (1874-1948), Alexandre Kojève (1902-1968), Vladimir Jankélévitch (1903-1985) y Mikel Dufrenne (1910-1995).

1. Husserl en Francia: la fenomenología y la tradición cartesiana

Este nuevo capítulo se inicia con la exposición del proyecto fenomenológico realizado por el mismo Husserl en París. En un primer momento intentaremos situar estas conferencias dentro del contexto de investigación que el padre de la fenomenología estaba llevando a cabo en aquel momento. Luego se expondrá brevemente el contenido en su forma de publicación en 1931 gracias a la traducción de Emmanuel Lévinas y Gabrielle Peiffer, al francés que contó con la revisión de Alexandre Koyré. La versión final de esta publicación apareció con el título *Las meditaciones cartesianas: introducción a la fenomenología*[10]. Por último, hacemos una breve presentación de la novedosa interpretación del pensamiento husserliano hecha por Gaston Berger.

1.1 Las Conferencias de París

Husserl, durante la segunda década del siglo XX, consagra sus lecciones a la profundización en la fenomenología, respondiendo así a la necesidad de una obra sistemática[11]. Por otro lado, a partir de la publicación de *Ser y Tiempo* de Heidegger en 1927, ambos empiezan a tomar distancias. Ese mismo año Husserl invita a Heidegger a colaborar en el artículo "Phenomenology" para la *Encyclopaedia Britannica.* Este trabajo conjunto se mantuvo durante seis meses –desde septiembre de 1927 hasta febrero de 1928– y se detuvo a causa de las discrepancias entre ambos autores[12]. Husserl redacta la versión final del artículo, que es traducido por Christopher V. Salmón para su publicación en 1929[13].

En el número 9 del *Jahrbuch* de 1928 aparecen las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* editadas por Heidegger[14]. A su vez, Husserl se consagra a la redacción de *Lógica formal y trascendental* durante el semestre de invierno del curso 1928-1929. El texto queda terminado hacia enero de 1929 y en julio de ese mismo año

[10] (Husserl, 1931; Hua I).
[11] Carta de Husserl a Roman Ingarden del 25 de noviembre de 1921 (Husserl, 1994a, p. 213).
[12] (Moran, 2005, p. 37).
[13] (Husserl, 1929b; Hua IX pp. 237-231).
[14] (Husserl, 1928; Hua X, p. 3-134).

se publica el número 10 del *Jahrbuch*[15]. Según opinión del mismo Husserl, ésta es su obra más madura[16]. Asimismo, Husserl emprende la elaboración del contenido de las *Conferencias de París* el 25 de enero de 1929[17] que fueron pronunciadas los días 23 y 25 de febrero en el anfiteatro Descartes de la Sorbona. Estas conferencias fueron organizadas por el *Institut d'Études germaniques* y la *Société française de Philosophie*, y entre los muchos que asistieron podemos mencionar a Emmanuel Lévinas, Lucien Lévy-Bruhl, Jean Cavaillès, Jean Héring, Alexandre Koyré, Gabriel Marcel, Lichtenberger, Andler, X. Leon, E. Meyerson, Léon Chestov y Minkowski[18]. *Las conferencias de París* llevaban por título *Introducción a la fenomenología trascendental*.

Inmediatamente después, durante el verano de 1929, Husserl se sumerge en el examen de las obras de Heidegger –*Ser y Tiempo*, *Kant y el problema de la metafísica*– con el fin de hacerse una idea clara de hacia dónde está dirigiéndose la fenomenología en manos de su antiguo estudiante. La conclusión a la que llega Husserl es determinante: el pensamiento de Heidegger es fruto de una genial acientificidad[19]. Por este motivo siente la necesidad de intervenir en el debate filosófico de la época y mostrar su posición frente al giro hacia el existencialismo. Según Husserl, éste supone una renuncia a la filosofía como ciencia rigurosa[20], gran ideal del proyecto fenomenológico desde sus orígenes. Esta convicción le llevará a escribir en 1930 su *Epílogo a Ideas*[21] donde intenta explicar el sentido de la fenomenología.

De lo dicho podemos afirmar que las *Conferencias de París* se desarrollan en el marco de la consolidación de la fenomenología y toman como punto de referencia la *via cartesiana*. Además, cronológicamente son contemporáneas de *Lógica formal y trascendental* y de la ruptura entre Husserl y Heidegger. Esto último llevará al maestro a rechazar la existencialización del proyecto fenomenológico y a retomar el camino de la ciencia rigurosa. No obstante, hemos de esperar a *Krisis* para ver esta última versión de la filosofía husserliana en la que vuelve sobre el tema de la racionalidad.

---

[15] (Husserl, 1929a; Hua XVII)
[16] Carta de Husserl a Adolf Grimme del 31 de mayo de 1937 (Schuhmann, 1977, p. 485).
[17] (Schuhmann, 1977, p. 241).
[18] (Schuhmann, 1977, pp. 241-242).
[19] "geniale Unwissenschaftlichkeit": Carta de Husserl a Alexander Pfänder del 1 de enero de 1931 (Husserl, 1994b, p. 184).
[20] Carta de Husserl a Roman Ingarden del 19 de marzo de 1930 (Husserl, 1994a, p. 262).
[21] (Husserl, 1930; Hua V, pp. 138-162).

1.1.1 Las Meditaciones Cartesianas: hacia la fenomenología genética

Husserl inicia sus meditaciones (§§ 1-2) reconociendo la herencia cartesiana en la fenomenología trascendental[22]. La temática fundamental de esta filosofía había sido ya expuesta en *Ideas I*: la suspensión de la existencia del mundo. En este sentido, las *Meditaciones cartesianas* son el prototipo de la vuelta filosófica al yo puro e inauguran una nueva forma de hacer filosofía[23] que podríamos denominarse *le renversement cartésien*[24]. Husserl intentará ahora meditar al modo cartesiano, pero evitando los errores de Descartes con el fin de transformar el viejo cartesianismo[25]. Esto significa que la fenomenología trascendental es presentada como un neo-cartesianismo[26] que lleva a cabo el tránsito de la interioridad pura a la exterioridad objetiva[27].

Sin embargo, esta fenomenología crítica exige a su vez una crítica sin que ello implique el peligro de un regreso *in infinitum*. Al mismo tiempo, expone el objetivo de estas *Meditaciones*: "mostrar la posibilidad concreta de la idea cartesiana de una ciencia universal a partir de un fundamento absoluto (§ 63)"[28]. Además, no duda en afirmar que sólo hay una forma de toma de conciencia de sí de modo radical: la fenomenología[29]. Esta fenomenología trascendental (lógica concreta del ser) es una auténtica ontología universal que incluye todas las posibilidades regionales de existencia. A diferencia de todo lo que Husserl había dicho en sus obras anteriores, ahora excluye únicamente a la metafísica *naive*, pero acepta una aproximación metafísica de la fenomenología en un sentido más riguroso (§ 64)[30].

La *Primera Meditación* tiene por objeto explicitar el camino que lleva a la consideración del *ego* trascendental. El punto de partida es, por supuesto, la novedad que la revolución cartesiana trajo a la filosofía mediante la búsqueda del fundamento absoluto del conocimiento (§ 3)[31]. A continuación plantea la distinción, hecha ya en *Filosofía como ciencia rigurosa*, entre la ciencia como fenómeno cultural (sentido

[22] (Husserl, 1931, p. 1).
[23] (Husserl, 1931, p. 3).
[24] (Husserl, 1931, p. 5).
[25] (Husserl, 1931, p. 5).
[26] (Husserl, 1931, p. 1).
[27] (Husserl, 1931, p. 3).
[28] (Husserl, 1931, p. 130).
[29] (Husserl, 1931, p. 131).
[30] (Husserl, 1931, p. 133).
[31] (Husserl, 1931, pp. 6-7).

histórico) y el sentido verdadero y auténtico de ciencia (sentido teleológico)[32]. Según esto, Husserl sostiene que la exigencia de fundamento implica un fin ideal (§ 4)[33]. De este modo, el ideal cartesiano de la ciencia bien fundada y universalmente válida es el ideal de toda ciencia: una ciencia para siempre y para todos[34]; pero además ello implica un ideal de verdad absoluta como intención final. Se llega a la conclusión de que el primer principio metodológico consistirá en considerar sólo lo que se me da como evidente (presente ante la conciencia)[35]. He aquí el primer paso para la realización de la idea de ciencia verdadera (§ 5).

Husserl además quiere mostrar la exigencia filosófica de una evidencia apodíctica y primera en sí –certeza e indubitabilidad absolutas– (§ 6)[36], distinta de la evidencia del mundo –creencia de existencia (§ 7)[37]. El mundo es, por tanto, un fenómeno con pretensión de existencia. Sin embargo, este mundo no es una pura nada, sino que es la condición de posibilidad de la crítica del ser verdadero[38]. Este mundo existe y vale para mi conciencia (*cogito*)[39]. Por ello, la existencia del mundo natural supone la existencia del *ego* puro y sus *cogitationes* (campo trascendental)[40]. La tarea de la *ἐποχή* será, precisamente, la de llevarnos a este campo originario: el yo como subjetividad trascendental (§ 8)[41]. Finalmente, justifica el sentido de la fenomenología trascendental cuyo problema fundamental es la correlación entre el mundo y la conciencia o, dicho de otro modo, el problema de la trascendencia del mundo. Para Husserl el yo se presenta como unidad de sentido del mundo, esto es, como *ego* trascendental (§ 11)[42].

La *Segunda Meditación* desarrollará el campo de la experiencia trascendental y sus estructuras. En primer lugar, Husserl muestra que el descubrimiento cartesiano del yo trascendental nos conduce hacia la idea de un fundamento trascendental del conocimiento[43], o dicho de otro modo, a la estructura universal y apodíctica de la

[32] (Husserl, 1931, p. 7).
[33] (Husserl, 1931, p. 9).
[34] (Husserl, 1931, p. 10).
[35] (Husserl, 1931, p. 11).
[36] (Husserl, 1931, pp. 12-13).
[37] (Husserl, 1931, pp. 14-15).
[38] (Husserl, 1931, p. 16).
[39] (Husserl, 1931, p. 18).
[40] (Husserl, 1931, p. 18).
[41] (Husserl, 1931, p. 18).
[42] (Husserl, 1931, pp. 22-23).
[43] (Husserl, 1931, p. 23).

experiencia interna trascendental del yo (§ 12)[44]. Luego describe el itinerario de la fenomenología trascendental –prolongación de la filosofía cartesiana– en dos etapas: a) la exclusión provisional de los problemas que conciernen al conocimiento trascendental; b) la crítica de la experiencia trascendental y el conocimiento trascendental[45]. Asimismo, el estudio del yo puro será una *egología* pura que nos conducirá a la subjetividad trascendental; por esta razón es un error comprenderla como un solipsismo[46]. Además Husserl está convencido de que Descartes no llegó a la consideración de la *ἐποχή* ni a la esfera de la subjetividad trascendental (§ 13)[47]; por ello la fenomenología trascendental irá más allá del mismo padre de la modernidad, pero siempre tras sus huellas.

A continuación diferenciará reflexión natural –situada en el plano del mundo como existente[48]– y reflexión fenomenológica trascendental –emplazada en la esfera de la subjetividad trascendental (§ 15)[49]. Esto último le permite mostrar que la actitud natural es complementada por la artificialidad de la reducción que al producir una modificación hace posible el conocimiento trascendental. Un concepto importante es introducido ahora: la síntesis pasiva[50]. Husserl explica que la síntesis de la conciencia unifica los estados de conciencia como una unidad sintética. Esta síntesis, en tanto forma originaria de la conciencia, tiene como forma fundamental la identificación y se manifiesta como una síntesis pasiva bajo la forma de la conciencia interna continua del tiempo[51]. Husserl dirá que esta síntesis es pura pasividad (§ 18)[52]. Por esta razón recibe el nombre de síntesis pasiva, ya que es una estructura formal (temporalidad interna de la conciencia) que unifica el objeto intencional (actividad inmanente del yo puro).

Vueltos hacia esta estructura, se explica cómo la multiplicidad inherente a la intencionalidad del *cogito* es la condición de posibilidad de toda intencionalidad actual y de su horizonte de realización (§ 19)[53]. Esto quiere decir que la conciencia como estructura formal es condición de posibilidad de toda intencionalidad. Por otro lado, hay

[44] (Husserl, 1931, p. 24).
[45] (Husserl, 1931, p. 25).
[46] (Husserl, 1931, p. 26).
[47] (Husserl, 1931, p. 26).
[48] (Husserl, 1931, p. 28).
[49] (Husserl, 1931, p. 29).
[50] En 1966 Husserliana publicó en su volumen XI los manuscritos y notas de clases que Husserl había escrito entre 1918 y 1926 sobre la síntesis pasiva (Fleischer, 1966).
[51] (Husserl, 1931, pp. 35-36).
[52] (Husserl, 1931, p. 37).
[53] (Husserl, 1931, p. 38).

también estructuras típicas vinculadas a ontologías materiales (§ 21)[54]. La tarea de la teoría trascendental consistirá, entonces, en hacer explícitas estas estructuras en la que cada objeto en general corresponde a una regla de estructura del yo trascendental (§ 22)[55].

La *Tercera Meditación*, después del estudio de la conciencia, se volcará sobre los problemas constitutivos de la verdad y la realidad. En esta parte Husserl retoma numerosos conceptos de *Ideas I*. Como ya se hizo allí, se hablará de la razón como una forma de estructura universal y esencial de la subjetividad trascendental en general (§ 23)[56] y se dirá que en la evidencia la cosa se presenta ella misma en persona, dada *originaliter* en la intuición inmediata[57]. Por su parte, la experiencia será un caso de evidencia: la verificación de confirmación (§ 24)[58]. También se habla de la diferencia entre realidad y ficción e introduce un nuevo tipo de posibilidad: la concebibilidad o el como si existiera[59]. Según esto, la intuición pre-figurante, el cumplimiento no nos da una evidencia realizadora del ser, sino de la posibilidad de ser de su contenido (§ 25)[60].

Husserl vuelve sobre el tema de la existencia del mundo y su relación con la conciencia constituyente. En primer lugar dirá que es gracias a la evidencia cómo un objeto realmente existente es verdadero o válido legítimamente, o dicho de otro modo, adquiere para nosotros sentido pleno[61]. Por ello, toda adecuación se forma como una evidencia verificadora, como una síntesis nuestra[62]. Por tanto, la realidad sería el correlato de la verificación evidente (§ 26). Al mismo tiempo, el ser del mundo es trascendente a la conciencia, pero toda trascendencia se constituye en la vida de la conciencia[63]. Por esta razón, la trascendencia del mundo y su realidad son inseparables de la subjetividad trascendental donde se constituyen todo sentido y realidad (§ 28)[64]. Las últimas páginas de esta Meditación son una invitación a continuar la investigación fenomenológica en el terreno de las ontologías materiales (la realidad física, la teoría del

[54] (Husserl, 1931, p. 44).
[55] (Husserl, 1931, p. 46).
[56] (Husserl, 1931, p. 48).
[57] (Husserl, 1931, p. 48).
[58] (Husserl, 1931, p. 49).
[59] (Husserl, 1931, p. 49).
[60] (Husserl, 1931, p. 50).
[61] (Husserl, 1931, p. 51).
[62] (Husserl, 1931, p. 51).
[63] (Husserl, 1931, p. 52).
[64] (Husserl, 1931, p. 53).

hombre, de la sociedad, de la cultura) como un estudio sobre la constitución trascendental de la objetividad real (§ 29)[65].

La *Cuarta Meditación* se consagra al estudio de los problemas constitutivos del *ego* trascendental. Todo lo anteriormente desarrollado intenta explicar que la conciencia constituye sus objetos. Husserl ahora intenta mostrar la auto-constitución del yo como sujeto idéntico frente a las corrientes de vivencias. Dicho de otro modo, Husserl se propone llevar a cabo un estudio sobre la génesis trascendental del *ego*. En primer lugar, el *ego* se constituye continuamente por sí mismo como existente, como un yo idéntico (§ 31)[66]. Por su parte, constituyéndose a sí mismo como sustrato idéntico de sus propiedades permanentes, el yo se constituye en un yo-persona permanente con carácter personal (§ 32)[67]. Asimismo, el *ego* tomado en su plenitud concreta recibe el nombre de mónada (§ 33)[68].

A continuación se explica el sentido de esta nueva concepción de la fenomenología denominada genética[69] y se incluye dentro del método de intuición eidética[70]. Ésta consiste en analizar la constitución esencial del *ego* trascendental con el fin de desvelar la estructura del *eidos* universal del *ego* trascendental (§ 34)[71]. De lo que se trata ahora es de explicitar las leyes genéticas universales que determinan la posibilidad del *ego* concreto (mónada). Husserl afirma que las leyes esenciales de la coexistencia y posibilidad de coexistencia simultánea y sucesiva son leyes de causalidad o motivación bajo la forma de una corriente que unifica las vivencias como unidad histórica (génesis universal como temporalidad)[72]. Según esto el tiempo es la forma universal de toda génesis egológica (§ 37). Introduce también la diferencia entre génesis activa y pasiva (§ 38). En la primera el yo interviene engendrando, creando y constituyendo al ir en ayuda de actos específicos del yo[73]. No obstante, remarca Husserl, la constitución de objetos intersubjetivos supone la constitución previa de la subjetividad trascendental[74]. Por esta razón, la génesis pasiva será la condición de

[65] (Husserl, 1931, p. 54).
[66] (Husserl, 1931, pp. 55-56).
[67] (Husserl, 1931, p. 57).
[68] (Husserl, 1931, p. 57).
[69] (Husserl, 1931, p. 58).
[70] (Husserl, 1931, p. 61).
[71] (Husserl, 1931, pp. 60-61).
[72] (Husserl, 1931, pp. 63-64).
[73] (Husserl, 1931, p. 65).
[74] (Husserl, 1931, p. 66).

posibilidad de la actividad del yo[75]. La asociación – un tipo de intencionalidad– será el principio de esta génesis pasiva (§ 39)[76]. En síntesis, gracias a la fenomenología genética el *ego* llega a ser comprensible como un conjunto infinito de funciones sistemáticamente coherentes en la unidad de la génesis universal (según la forma universal y constante del tiempo)[77]. Finalmente, Husserl intenta explicar el sentido de la fenomenología como idealismo trascendental (§§ 40-41) y sostiene que el *ego* constituye en sí los otros, la objetividad y todo lo que posee un valor existencial. Por ello mismo, la fenomenología es idealismo trascendental[78].

1.1.2 La Quinta Meditación: la intersubjetividad monadológica

Husserl introduce en la última meditación un nuevo campo trascendental: la intersubjetividad monadológica. Estas páginas son quizás las más interesantes y creativas del texto. Sobre todo porque responden a la acusación de solipsismo y abren el campo de la investigación fenomenológica a la esfera de la intersubjetividad trascendental mediante el estudio de la constitución del sentido del *alter ego*, esto es, la experiencia de los otros como objeto intencional (§ 42)[79].

Según afirma Husserl, el otro es a la vez un objeto y un sujeto del mundo. En este mundo común intersubjetivo los objetos se dan como existencias. Por su parte, el mundo de la experiencia existe "en sí" en oposición a todos los sujetos que lo perciben y en oposición a todos sus mundos-fenómenos[80]. Por tanto, la teoría trascendental de la experiencia del otro ofrece también las bases para un teoría trascendental del mundo objetivo (§ 43)[81]. Por un lado, el mundo trascendente es el mundo objetivo, la constitución de este mundo en la conciencia forma parte esencial del *ego*. Al mismo tiempo, el *ego* posee un universo dado originalmente como mundo primordial en la

[75] (Husserl, 1931, p. 66).
[76] (Husserl, 1931, p. 67).
[77] (Husserl, 1931, p. 68).
[78] (Husserl, 1931, p. 72).
[79] (Husserl, 1931, p. 75).
[80] (Husserl, 1931, p. 76).
[81] (Husserl, 1931, p. 77).

esfera originaria de la conciencia (§ 47)[82]. Visto así, la trascendencia del mundo objetivo representa un grado superior en relación al mundo primordial (§ 48)[83].

Husserl propone un esquema para el estudio de la experiencia del otro (§ 49). Según esto, el mundo primordial y su conexión esencial con el mundo objetivo abre al campo al otro yo. Por tanto, desde allí se desarrolla el estudio del *alter ego*[84]. Se plantea la necesidad de un nuevo tipo de reducción a la esfera trascendental propia o al yo-mismo trascendental y concreto[85]. El resultado de esta reducción muestra la estructura esencial de la constitución universal que presenta la vida del *ego* trascendental como constituyente de su propio mundo objetivo[86]. Pero la intencionalidad se constituye el sentido existencial de algo que trasciende al propio *ego*; esto, la experiencia del *alter ego*[87] como un reflejo o un *analogon* del yo-mismo mediante una apercepción analogizante[88]. Este acto se debe entender como una apercepción por analogía que constituye una a-presentación. Esta experiencia nos da el rostro del otro que se hace presente en la conciencia; por otro lado, esta misma experiencia nos da esa cosa como a-presentada o implicada en la subjetividad psíquica. Esta a-presentación nos introduce en la esfera primordial de la alteridad (§ 50)[89].

Todo lo dicho hasta ahora le permite a Husserl añadir la noción de emparejamiento. Ésta es una de las formas primitivas de la síntesis pasiva distinta de la unificación; recibe el nombre de asociación emparejadora y hace presente ante la unidad de la conciencia dos contenidos como formando una pareja[90]. Al mismo tiempo, es inherente a la pareja un tipo de trascendencia intencional que se establece en el orden genético (por una ley esencial) en la que los elementos que se emparejan son dados a la conciencia a la vez tanto unidos como distintos (§ 51)[91]. Sin embargo, se debe tener en cuenta que lo que puede ser presentado y justificado directamente es el yo mismo, el

[82] (Husserl, 1931, p. 88).
[83] (Husserl, 1931, p. 89).
[84] (Husserl, 1931, p. 90).
[85] (Husserl, 1931, p. 78).
[86] (Husserl, 1931, p. 78).
[87] (Husserl, 1931, p. 78).
[88] (Husserl, 1931, p. 78).
[89] (Husserl, 1931, p. 92).
[90] (Husserl, 1931, p. 95).
[91] (Husserl, 1931, p. 95).

otro sólo puede ser sugerido y verificado por una concordancia interna con la experiencia del yo (§ 52)[92].

Todos los otros yo forman una comunidad de mónadas a la que yo mismo pertenezco en un mundo único y común[93]. La subjetividad trascendental configura una esfera intersubjetiva en la que se constituye en común el mundo objetivo[94]. Por su parte, la constitución del mundo objetivo comporta esencialmente una armonía entre las mónadas y la constitución armónica en el interior de cada mónada particular[95]. La comunidad entre el yo y el *ego* monádico del otro es la primera comunidad intersubjetiva y sirve de fundamento a todo los tipos de intersubjetividad[96]. La primera forma de objetividad producto de esta comunidad originaria será la naturaleza. Señala, además, la importancia de la constitución de la anomalía sobre la base de la normalidad[97]. Según esto, el mundo posee existencia gracias a la verificación concordante de la constitución aperceptiva, una vez formada, la cual se efectúa en y por avance progresivo y coherente de nuestra experiencia viva. Asimismo, la concordancia se mantiene gracias a la modificación de las apercepciones debidas a la distinción entre la normalidad y las anomalías, entendidas como modificaciones intencionales de ésta, por medio de nuevas unidades constituidas en la variación de estas anomalías.

Sobre la constitución de objetos culturales ideales, Husserl describe su proceso de constitución del modo siguiente. En primer lugar, ésta es fruto de una actividad viva del pensamiento en el que se constituyen; luego, vuelven a la conciencia como repetición que va acompañada del recuerdo del acto precedente de constitución; simultáneamente, se produce una síntesis de identificación entre los dos momentos constituyéndose así una idealidad por medio de su repetición y unificación en la conciencia[98]. Esto nos lleva a la consideración de la supra-temporalidad de los objetos ideales como omni-temporalidad correlativa a la posibilidad de ser libremente reproducida y repetida en cualquier momento del tiempo (§ 55)[99]. Según podemos ver, Husserl está dando el paso

[92] (Husserl, 1931, p. 97).
[93] (Husserl, 1931, p. 90).
[94] (Husserl, 1931, p. 90).
[95] (Husserl, 1931, p. 91).
[96] (Husserl, 1931, p. 102).
[97] (Husserl, 1931, pp. 106-107).
[98] (Husserl, 1931, p. 108).
[99] (Husserl, 1931, p. 108).

a la constitución histórica de las ideas, o dicho de otro modo, a la materialización de las ideas en la historia como producto de la conciencia individual.

Según podemos ver, Husserl aborda un número considerable de cuestiones y las va configurando en un sentido más amplio dentro de la filosofía fenomenológica. El estudio de la génesis del *ego*, de la trascendencia del mundo, de la configuración de la sociedad como mundo de cultura y el proceso de génesis histórica de los objetos ideales son temas que van más allá de la simple fenomenología trascendental. Esta nueva versión de la fenomenología se muestras más fecunda y se conecta directamente con los problemas de la realidad objetiva entendida como espacio intersubjetivo de comunicación monadológica. El resultado de estas investigaciones muestra que sólo existe una única comunidad de mónadas en la que todas co-existen y, por tanto, un único mundo objetivo (espacio, tiempo y naturaleza)[100]. Esta unidad del mundo monadológico pone de manifiesto, a su vez, la existencia de un sistema de incompatibilidad *a priori* (§ 60)[101].

1.2 La síntesis de Berger: *la fenomenología como neo-cartesianismo*

Gaston Berger (1896-1960) estudia filosofía en la Universidad de Aix-en-Provence. En 1925 presenta su *Memoria* sobre *Las condiciones de la inteligibilidad y el problema de la contingencia* bajo la dirección de Maurice Blondel (1861-1949)[102]. Este texto tiene el mérito, como afirma Monseu en la introducción, de inscribir el concepto de prospectiva[103] en su dimensión propiamente filosófica y de volcarla hacia la pregunta por la identidad[104].

Inmediatamente después se interesa por la filosofía de Husserl. Las fuentes fenomenológicas de Berger las podemos encontrar en *Ideas I*, *Meditaciones*

[100] (Husserl, 1931, p. 119).
[101] (Husserl, 1931, p. 120).
[102] El texto ha sido publicado en 2010 en la casa editorial L'Harmattan gracias a la edición de Nicolas Monseau y Philippe Durance (Berger, 2010).
[103] Este término ha recibido su uso propiamente filosófico de Berger quien lo utiliza para dar razón de un estudio de los futuros posibles. Fue desarrollado explícitamente por vez primera en 1955 en una conferencia titulada *El hombre y sus problemas en el mundo de mañana*. Un resumen de sus puntos esenciales fue publicado aquel mismo año en *Les Études philosophiques* (Travaux des sociétés, *Les études philosophiques*, 11(1), 150-151).
[104] (Berger, 2010, p. 9).

cartesianas, *Lógica formal y trascendental* y especialmente en la obra de Fink, con quien visitará a Husserl en 1934[105]. Berger centra su estudio sobre Husserl en el concepto de *cogito* y la constitución del *ego*. Por este motivo, interpreta la filosofía trascendental de Husserl como eje fundamental en el edificio conceptual de la fenomenología, donde el sujeto trascendental es el fundamento de toda significación.

Su mayor actividad como difusor de la fenomenología se realizó en la revista *Les Études philosophiques* que había sido fundada precisamente por él en 1926. En esta revista publicará numerosas reseñas sobre obras recién publicadas relacionadas con la fenomenología. Podemos mencionar, por ejemplo, la reseña de 1930 al número conmemorativo del *Jahrbuch* por los 70 años de Husserl[106] y a la obra de Gurvitch sobre *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*[107]. En 1931 hace una recensión a la tesis de Lévinas[108], en 1933 a las *Journées d'études de la Société thomiste* que versaron sobre fenomenología[109], en 1934 a la obra de Fink sobre Husserl[110], en 1936 a la *Fenomenología de Husserl* de Weidauer Friedrich[111], en 1937 al artículo *La imaginación* de Sartre[112] y a la obra de Takiyettin Temuralp sobre Husserl y Scheler[113].

La primera publicación de Berger en formato de artículo sobre la fenomenología la presenta en *Revue internationale de philosophie* en 1939 con el título *Husserl y Hume*. Al principio del texto cita una conversación con Husserl en la que sostenía que sus fuentes debían de buscarse en Descartes y en Hume. Este último se presenta como un camino preparatorio para la fenomenología. No obstante, el primero es sin duda alguna el camino que ha seguido Husserl y su culminación se expresa en *Meditaciones cartesianas*[114]. Según Berger, hay dos cosas que Husserl opone a la filosofía de Hume: la intencionalidad de la conciencia y el sentimiento de la originalidad de las ideas. De esta forma Husserl intentaría superar el carácter psicológico de la gnoseología humeana y del empirismo en general[115]. Afirma, además, que entender que la fenomenología está constituida por dos momentos opuestos (realismo y trascendentalismo) es un error, así

[105] (Schuhmann, 1977, p. 449).
[106] (Berger, 1930a, pp. 85-88).
[107] (Berger, 1930b).
[108] (Berger, 1931).
[109] (Berger, 1933).
[110] (Berger, 1934).
[111] (Berger, 1936).
[112] (Berger, 1937a).
[113] (Berger, 1937b).
[114] (Berger, 1939, pp. 342-343).
[115] (Berger, 1939, pp. 344-346).

como también lo es interpretarla como una filosofía ingenua que confunde lo inmediato con lo cierto. Para resolver estos errores debemos comprender que Husserl no pretende penetrar el ser ni superar el idealismo. Su verdadero objetivo es luchar contra el positivismo[116]. Por otro lado, la interpretación de un realismo absoluto de la fenomenología haría imposible la teoría husserliana de la evidencia[117].

Para Berger, Husserl rechaza el carácter exclusivo del mundo sensible respecto de las intuiciones. Al modo kantiano, intenta reconciliar el papel del objeto y del sujeto en el proceso de conocimiento. Sin embargo, como Hume, Husserl propone también una filosofía de la intuición[118]. Podríamos decir, afirma Berger, que la filosofía de las esencias de *Investigaciones* se sitúa en oposición a Hume y al empirismo. Esto procuraría estabilidad a la construcción científica derivada de la estructura ideal de las cosas, o dicho de otro modo, de las esencias como dadas originariamente. Sin embargo, quedaría aún sin explicar ni justificar el sentido mismo de lo dado originariamente. Esta empresa será asumida en *Ideas I* como prolongación del tema abierto por *Investigaciones lógicas* que exigiría un tratamiento trascendental[119].

Este primer artículo de 1939, como preámbulo de sus estudios fenomenológicos ulteriores, prepara el camino para una nueva comprensión de la fenomenología. En primer lugar, rechaza la interpretación existencialista de la fenomenología, como era presentada tanto por Chestov como por Lévinas. Al mismo tiempo, rechaza también la interpretación realista de la que forma parte Héring, quien veía en el giro trascendental una regresión de la fenomenología. Para Berger, no se puede separar el carácter eidético del carácter trascendental de la fenomenología, puesto que el primero nos permite ver la esencia a partir de los fenómenos y el segundo nos introduce en el mundo de la significación trascendental. Por el momento Berger no desarrolla el tema del *ego*, pero deja la puerta abierta a la investigación diferenciando el plano natural, el plano de la esencia y el plano del sujeto trascendental (*cogito*). Según Monseu, Berger rechaza fundar la fenomenología desde un estudio del ser, como hace Lévinas[120].

---

[116] (Berger, 1939, p. 347).
[117] (Berger, 1939, p. 348). Berger había presentado una comunicación en la *Société Lyonnaise de Philosophie* en febrero de 1939 titulada *La théorie de l'évidence dans la Phénoménologie d'E. Husserl* (Berger, 1964, pp. 1-2).
[118] (Berger, 1939, pp. 349-351).
[119] (Berger, 1939, pp. 352-353).
[120] (Monseu, 2005, p. 238).

En 1941, en la Universidad de Aix-en-Provence, presenta dos tesis. La primera sobre *El Cogito en la filosofía de Husserl* y la segunda sobre *Las condiciones del conocimiento*, ambos textos representan una exposición y síntesis de la fenomenología como filosofía primera vinculada al *ego cogito cartesiano* y a la filosofía trascendental. La primera tesis se compone de seis capítulos. El primero de éstos versa sobre la posición central del *cogito* o la subjetividad trascendental en conexión profunda con la filosofía cartesiana. Para Berger el *cogito* es el momento esencial de la fenomenología. El método de Berger es "histórico-teleológico", es decir, un estudio desde el interior de la filosofía (husserliana), con el objetivo de alcanzar la comprensión crítica de la unidad total de su historia. Una primera idea a tener en cuenta es la concepción de la filosofía husserliana en unidad y continuidad[121].

El segundo capítulo trata de la preparación de la fenomenología trascendental y es una especie de historia de la filosofía husserliana. Aquí se expone la trayectoria de sus escritos comenzando por *Filosofía de la aritmética*, en la que descubre ya el análisis intencional, y la conecta con las últimas obras de Husserl bajo el signo de la fundamentación de las ciencias. Continúa con *Investigaciones lógicas* cuyo primer objetivo es distinguir la lógica de la psicología y justificar la existencia de leyes lógicas objetivas independientes de la condición psicológica del sujeto. El problema de la significación aparecido en el segundo volumen de esta obra le sirve a Berger para conectarla con *Meditaciones cartesianas*. La teoría de la intencionalidad y el método de la reducción permiten a Husserl plantear el problema del *cogito*. El período que separa la aparición de *Ideas I* e *Investigación lógicas* es un momento de fuerte influencia cartesiana, afirma Berger[122].

El tercer capítulo intenta mostrar la continuidad entre Descartes y Husserl desarrollando un estudio sobre el *cogito* y la reducción fenomenológica[123]; el cuarto capítulo se centra en la evidencia trascendental[124], el quinto en el *ego trascendental* y su vida propia mostrando que la experiencia del *ego* no es una experiencia mundana[125]. El último capítulo desarrolla la relación entre Husserl, Kant y Descartes[126]. Finalmente, la

[121] (Berger, 1941a, pp. 9-16).
[122] (Berger, 1941a, pp. 19-39).
[123] (Berger, 1941a, pp. 43-61).
[124] (Berger, 1941a, pp. 65-88).
[125] (Berger, 1941a, pp. 91-117).
[126] (Berger, 1941a, pp. 121-138).

conclusión de Berger es que el carácter científico de la fenomenología reside precisamente en su significación trascendental. La unidad y la coherencia del proyecto husserliano se encuentra en su intención trascendental de sostener la ciencia rigurosa[127].

La bibliografía utilizada en la tesis muestra el conocimiento de las primeras obras de Husserl (pre-fenomenológicas) y de sus obras centrales y la última obra póstuma (*Experiencia y juicio*). También menciona los textos célebres con los que la fenomenología ha sido recibida en Francia y sus diversas interpretaciones. Por tanto, Berger se presenta con este trabajo como un especialista de la fenomenología husserliana e intérprete independiente que intenta una "clarificación y profundización del proyecto trascendental de la filosofía de Husserl" [128]. Por otro lado, también intenta utilizar el método fenomenológico para desarrollar una filosofía propia vinculada a sus primeros escritos: la fenomenología del tiempo[129]. Desafortunadamente, Gaston Berger muere en 1960 en un accidente automovilístico dejando así interrumpida una prometedora propuesta fenomenológica.

Este autor mantiene una posición estratégica en la historia de la fenomenología francesa. Por un lado, conoce los primeros escritos de Husserl y, además, sostiene una visión unitaria de la filosofía fenomenológica entendida como neo-cartesianismo. Por otro lado, su proximidad a la interpretación de Fink concentra su lectura husserliana en el período trascendental. Por este motivo, no dedica mucha atención a los manuscritos de Husserl ni al texto de *El origen de la geometría* publicado en 1939[130]. No se identifica ni con la tradición vinculada a Lévinas y Sartre, ni a la herencia epistemológica de Cavaillès. No obstante, su lectura e interpretación de las obras de

[127] La segunda tesis está compuesta por una serie de reflexiones que se siguen de las conclusiones de la tesis sobre el *cogito*. Entre los temas tratados podemos mencionar la *ontología*, *la poesía*, *el yo trascendental*, entre otros. En el apéndice aparecen dos textos interesantes, el primero sobre *la verdad y la significación en el cogito cartesiano* (Berger, 1941b, pp. 187-190) y *la comunicación de conciencias en la fenomenología de Husserl* (Berger, 1941b, pp. 190-193).
[128] (Monseu, 2005, p. 236).
[129] En 1964 fue publicada una obra que recoge una serie de escritos de Berger bajo el título de *Phénoménologie du temps et prospective* (Berger, 1964). En este texto hay un apartado dedicado a los escritos sobre *fenomenología del tiempo* en el que encontramos *Libertad y tiempo* de 1949 (pp. 113-120), *Memoria y retención* de 1950 (pp. 120-124), *Aproximación fenomenológica del problema del tiempo* del mismo año (pp. 125-159), *Investigaciones fenomenológicas sobre el tiempo* (pp. 159-166), *Muerte y memoria* de 1951 (pp. 166-169), *El tiempo de la acción* de 1952 (pp. 170-174), *El tiempo y la participación en la obra de Louis Lavelle* del mismo año (pp. 174-184), *El tiempo en Jean Anouilh* del mismo año (pp. 185-192) y, finalmente, *El tiempo* de 1959 (193-217).
[130] (Husserl, 1939).

Husserl hacen de él un auténtico fenomenólogo francés cuya presencia en esta parte de la investigación está suficientemente justificada.

2. La tradición de la fenomenológica francesa

Las páginas que a continuación se presentan son un intento de describir la aproximación filosófica de algunos de los primeros filósofos franceses vinculados a la fenomenología, quienes supieron elaborar sus propias síntesis filosóficas que les llevarán a ocupar un lugar en la historia de la filosofía. Al mismo tiempo, hemos considerado oportuno diseñar el proceso de producción de las traducciones francesas de las obras de Husserl. De este modo, la producción independiente de los fenomenólogos franceses al lado de la difusión y traducción de la fenomenología nos proporcionarán una visión de conjunto para comprender mejor la evolución de la fenomenología en Francia.

2.1 La fenomenología existencial de Sartre

El puesto de Jean-Paul Sartre (1905-1980) en la historia de la fenomenología en Francia es verdaderamente importante. En primer lugar, siguiendo la lectura de Spiegelberg, quien traza la línea divisoria entre la fase receptiva y la fase productiva hacia 1936[131], hemos de situar a Sartre como el primer pensador de origen francés que realiza un estudio independiente de las obras de Husserl. Sartre representa, por ello, el giro hacia los originales de Husserl y el uso de la obra husserliana de primera mano[132]. Nacido en París, formado en París, primero en el Liceo Henry-IV (1922-1923), luego en Louis-le-Grand (1923-1924) y finalmente en la *École Normale Supérieure* de París[133] (1924-1928), donde compartió clases con Raymond Aron, Georges Canguilhem (1904-1995), Jean Hyppolite (1907-1968), René Maheu (1905-1975) y Maurice Merleau-Ponty. Además, allí estableció un vínculo inseparable con su compañera Simone de Beauvoir. Sartre representa en su persona la imagen del intelectual francés vinculado tanto a la filosofía, como a la literatura y a la actividad política.

[131] (Spiegelberg, 1982, pp. 426-427).
[132] (Spiegelberg, 1982, p. 433).
[133] A partir de ahora nos referiremos a este centro como *L'École Normale*.

A principios de los años treinta, Sartre recibe las primeras noticias de la fenomenología por medio de Aron. Luego lee la tesis de Lévinas. Por esta razón, Sartre no duda en afirmar en 1961: "yo vine a la fenomenología por Lévinas[134]. Entre 1933 y 1934 se traslada a Berlín y recibe una beca del *Instituto francés de Berlín*. Aprovecha esta estancia en suelo germano para profundizar en el conocimiento de la fenomenología. En 1946 funda, junto a Beauvoir y Merleau-Ponty, la revista *Les temps modernes* como órgano oficial de difusión de sus ideas y del círculo cercano al marxismo[135].

La obra de Sartre es muy variada y abarca muchos campos del saber como el teatro, la crítica literaria, los ensayos políticos, las memorias personales, la literatura y, por supuesto y la filosofía. En esta investigación nos interesa su posición filosófica frente a la fenomenología. Por esta razón vamos a considerar dentro de nuestro estudio los textos filosóficos anteriores a la publicación de *El ser y la Nada* (1943), obra en la cual se evidencia una ruptura con el proyecto husserliano y un giro hacia el existencialismo como ontología expresado en el subtítulo de esta obra: *Ensayo de una ontología fenomenológica*[136].

El primer trabajo filosófico en sentido estricto de Sartre es el *Ensayo sobre la trascendencia del Ego* aparecido en la revista *Recherches philosophiques* en 1936[137]. Hemos de considerar como justificada la precisión de Vincent de Coorebyter quien considera el artículo *Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: La intencionalidad,* publicado en 1939 en *La nouvelle Revue Française*[138], como un trabajo contemporáneo de *La trascendencia del Ego*. Para Coorebyter, este texto representa el primer trabajo fenomenológico de Sartre[139]. Sartre escribe además, casi paralelamente, *La imaginación*[140], publicado en 1936, y *Lo imaginario*[141], publicado en 1940. Todos estos textos se gestaron durante su estancia en Berlín. Ellos pueden darnos una primera

[134] (J. P. Sartre, 1961, p. 306).
[135] Para un profundización de la relación de Sartre con esta revista véase (Boschetti, 1985).
[136] (J.-P. Sartre, 1943).
[137] (J.-P. Sartre, 1936-1937).
[138] (J.-P. Sartre, 1939b).
[139] (Coorebyter, 2000, pp. 27-28).
[140] (J.-P. Sartre, 1936).
[141] (J.-P. Sartre, 1940).

imagen de la concepción de la fenomenología que Sartre asume y contra la que responde[142].

En primer lugar, debemos indicar que Sartre conoce al Husserl del idealismo trascendental. En Berlín lee *Ideas I*, *Investigaciones lógicas*, *Las lecciones para una fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, *Lógica formal y trascendental* y *Meditaciones cartesianas*. No le parecieron importantes ni *La filosofía como ciencia rigurosa* ni las obras publicadas después de 1933[143]. Al igual que muchos de los filósofos interesados por la fenomenología, se encuentra con la fuerza del *ego* de la fenomenología trascendental. De este modo, el breve artículo sobre la intencionalidad sitúa históricamente a Husserl en lucha contra todo psicologismo. Pero afirma, además, que Husserl no es un realista puesto que para él la conciencia es irreductible. Dentro de esta dinámica la intencionalidad sería la conciencia de otra cosa distinta a sí misma. Sartre concluirá afirmando que "Husserl ha restablecido el horror y el encanto en las cosas". Sartre ya en este artículo menciona a Heidegger y el concepto del ser-en-el-mundo[144].

Por su parte, *La trascendencia del Ego* radicaliza la intencionalidad husserliana y aplica la reducción al mismo *ego*. Sartre elimina el *ego* de la conciencia y define ésta como pura actividad. Esta conclusión lo lleva, primero, a la liberación del campo trascendental y a su purificación de la subjetividad[145]; luego, a la superación del solipsismo que Husserl no ha sido capaz de realizar[146] ; finalmente, a la apertura hacia el campo de la ética y de la política[147]. Los textos que siguen: *La imaginación*, *Lo imaginario* y la *teoría de las emociones* (1939)[148], desarrollan la concepción de la conciencia que Sartre ha presentado antes. Luego, a partir de la exigencia de una ontología fenomenológica, tal y como Heidegger había reivindicado, la lucha sartriana contra el *ego* husserliano se convierte en la propuesta de una fenomenología

[142] Un excelente texto sobre Sartre y la fenomenología ha sido escrito por Vincent de Coorebyter titulado *Sartre face à la phénoménologie* (Coorebyter, 2000); algunos años más tarde el autor lo complementará con *Sartre avant la phénoménologie* (Coorebyter, 2005). Pueden revisarse otros textos sobre el tema como el de Mohamed Jaoua *Phénoménologie et ontologie dans la première philosophie de Sartre* (Jaoua, 2011), la obra colectiva editada por Jean-Marc Mouillie *Sartre et la phénoménologie* (Mouillie, 2000) y el número dedicado a *Sartre phénoménologue* de la Revista *Alter* (2002).
[143] (Coorebyter, 2000, pp. 17-18).
[144] (J.-P. Sartre, 1939b, p. 131).
[145] (J.-P. Sartre, 1965, pp. 74-84).
[146] (J.-P. Sartre, 1965, pp. 84-85).
[147] (J.-P. Sartre, 1965, pp. 85-86).
[148] (J.-P. Sartre, 1939a).

existencialista mediante una renovación del materialismo dialéctico. Finalmente, el existencialismo hará su ingreso en el mundo francés a través de Sartre. Este camino es trazado definitivamente con *El ser y la nada*, donde el *para-sí* desempeñara un papel fundamental.

La filosofía existencialista en general se aleja del rigor científico de la fenomenología que encontramos en el origen de la obra de Husserl. Puesto que su vínculo con la literatura relega a un segundo plano el espíritu científico y se concentra en la experiencia del mundo[149]. El rechazo del *ego* trae como consecuencia la sobrestimación de la existencia humana, tal y como es expuesta en la obra sartreana.

Sartre pone en el centro de su reflexión al sujeto y su existencia. La lectura exclusiva de las obras de Husserl vinculadas a la fenomenología trascendental lo lleva a afirmar ideas que el padre de la fenomenología no sostiene y que son incompatibles con su propuesta filosófica. Sin embargo, esto le sirve como herramienta conceptual para la construcción de su propia filosofía, que estará marcada por el rechazo del primado de la conciencia –como era presentado en *Ideas I*– y de la irreductibilidad del *ego* trascendental –como se presentaba en *Meditaciones cartesianas*.

2.2 La fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) estudia en el Liceo Louis-le-Grand de París y luego ingresa en 1926 en *L'École Normale* donde permanecerá hasta 1930, año en el que aprueba la *agrégation*. Es nombrado profesor en el Liceo de Beauvais (1931-1933) y después en el Liceo Marceau en Chartres (1934-1935). Posteriormente, es llamado por *L'École Normale* como *Caïman*[150] durante los años 1935 y 1939. Regresa a la campaña militar en 1939-1940. Enseña luego en el Liceo Carnot (1940-1944) y en el Liceo Condorcet (1944-1945). Publica *La estructura del comportamiento* en 1942 y *Fenomenología de la percepción* en 1945. Habiendo obtenido el doctorado con este último texto, es llamado a la Universidad de Lyon aquel mismo año donde enseñará tanto filosofía como psicología hasta 1948. A partir de 1949 enseñará en la Sorbona

[149] (Spiegelberg, 1982, p. 443).
[150] Profesor *agrégé-répétiteur* que está encargado de preparar a los estudiantes de *L'École Normale* para superar las pruebas de la *agrégation*.

hasta 1951[151]. Desde 1952 forma parte del *Collège de France* donde imparte una serie de lecciones hasta el año de su muerte. Fue amigo cercano de Sartre y junto a él y a Simone de Beauvoir llevarán a cabo la empresa de creación de la revista *Les Temps modernes*. La ruptura con Sartre, datada en julio de 1953, lo lleva a alejarse también de esta revista[152].

Merleau-Ponty trabajó durante los años 1928 y 1929 en su *Memoria* sobre *la noción del múltiple inteligible en Plotino* bajo la dirección de Emile Bréhier. De entre sus profesores, sintió un profundo respeto por Léon Brunschvig[153]. Al mismo tiempo, Aron Gurwitsch juega un rol importante en su comprensión y profundización de la *Gestalttheorie*[154]. El 3 de febrero de 1934 inscribe su tesis bajo el título de *La naturaleza de la percepción*, cuya supervisión estaría a cargo de André Lalande[155]. El 8 de abril de 1933 Merleau-Ponty solicita una subvención para su investigación y escribe un proyecto como justificación de la misma. Este proyecto muestra su interés por el problema de la percepción y por la psicología de la *Gestalttheorie*[156]. Sin embargo, no incluye ninguna referencia a la fenomenología, pero sí a las corrientes psicológicas de la época, aunque por aquella época ya tenía cierto conocimiento de Husserl, puesto que es probable que asistiera a las lecciones de Gurvitch sobre filosofía alemana dadas entre 1928 y 1930; además, según testimonio de Gandillac, estuvo presente en 1929 en las conferencias de Husserl en la Sorbona[157].

Al parecer, su conocimiento principal de la filosofía de Husserl le llega por influencia de Sartre, quien le da a conocer sus investigaciones sobre este autor al volver de Alemania en 1934[158]. El 21 de abril de 1934 Merleau-Ponty presenta un texto más extenso sobre *La naturaleza de la percepción* para renovar la ayuda económica de su

[151] Todos estos datos han sido tomados del *Curriculum vitae* presentado por Merleau-Ponty en 1951 para su candidatura al *Collège de France* (Merleau-Ponty, 2000).
[152] Sartre y Merleau-Ponty mantuvieron una fuerte amistad desde sus años como estudiantes en *L'École Normale*. La ruptura fue causada por sus diferencias en torno a la función política del intelectual y al problema del marxismo. La edición de las tres cartas, en las que se deja constancia de esta ruptura, ha sido preparada y publicada en el año 2000. Para su consulta véase (J.-P. Sartre & Merleau-Ponty, 2000). Myriam Revault ha escrito también sobre este debate (Revault d'Allonnes, 2001, pp. 69-94). El 5 de diciembre de 2015 el *Institut des Sciences Juridique et Philosophique de la Sorbonne* y el *Centre de Philosophie Contemporaine de la Sorbonne* organizaron una "Jornada de estudios" sobre *Sartre et Merleau-Ponty: La distance et l'amitié* en la que se trató la relación entre ambos pensadores.
[153] (Geraets, 1971, pp. 5-6).
[154] Merleau-Ponty colabora con Aron Gurwitsch en la preparación de un artículo titulado *Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la forme* publicado en 1936 (Gurwitsch, 1936).
[155] (Geraets, 1971, p. 8. Nota 26).
[156] El texto ha sido publicado en (Geraets, 1971, pp. 9-10; Merleau-Ponty, 1996, pp. 9-13).
[157] (Geraets, 1971, p. 7. Nota 18).
[158] (Geraets, 1971, p. 19. Nota 76).

investigación[159]. Este escrito expone sistemáticamente las propuestas de la psicología y patología de la percepción y, luego, de la filosofía de la percepción. Vemos ahora la inclusión de Husserl en la propuesta. Aunque la bibliografía recoge únicamente *Ideas I* y la obra de Fink sobre la fenomenología[160]. La tesis suplementaria se inscribe el 27 de junio de 1935 bajo el título *El problema de la percepción en la fenomenología y en la Gestalttheorie*[161].

Aquel mismo año se interesa por las obras de Marx por medio de la influencia de las lecciones sobre *Fenomenología del espíritu* de Kojève. Pocos años después se interesa también por la obra de Paul Valéry. Hacia 1938 tiene ya acabada *La estructura del comportamiento*. Al año siguiente se encuentra con la publicación de *El problema del origen de la geometría como problema histórico intencional* de Husserl[162], editada y publicada por Fink en 1939 en la *Revue Internationale de Philosophie* de Bruselas. Después de este hallazgo, Merleau-Ponty decide pasar los seis primeros días de abril de 1939 en los *Archivos Husserl* de Lovaina convirtiéndose con ello en el primer investigador extranjero en consultar estos *Archivos*[163]. Según nos cuenta Van Breda, Merleau-Ponty tuvo acceso a los inéditos de *Ideas II*, *Krisis II* y *III* y *La inversión de la doctrina copernicana*[164]. Asimismo, pudo acceder a la lectura de *Experiencia y juicio*.

La publicación de *La estructura del comportamiento*[165] tendrá lugar en 1942 y la de *Fenomenología de la percepción*[166] en 1945. El primero de estos textos aborda la problemática de la relación entre la conciencia y la naturaleza. Para Merleau-Ponty el comportamiento es la forma en la que la conciencia se relaciona con el mundo. Podemos reconocer un comportamiento reflejo y otras formas de comportamientos superiores. Cada uno de estos presenta su propia estructura o forma en correspondencia con el orden al que pertenecen: orden físico, vital o humano. Finaliza el texto abordando el problema de la conciencia perceptiva en la relación alma-cuerpo.

[159] El texto ha sido publicado en (Geraets, 1971, pp. 188-199; Merleau-Ponty, 1996, pp. 15-38).
[160] La lectura de la fenomenología husserliana es complementada con la interpretación finkeana. Véase (Bruzina, 2002). Para una exposición de las lecturas sobre Husserl de Merleau-Ponty véase (Toadvine, 2002).
[161] (Geraets, 1971, p. 12).
[162] (Husserl, 1939).
[163] (Toadvine, 2002, p. 235).
[164] (Van Breda, 1962, p. 410).
[165] (Merleau-Ponty, 1942).
[166] (Merleau-Ponty, 1945).

El segundo texto reclama desde el principio la vuelta al mundo de la experiencia y a los fenómenos. Se vuelve hacia el problema del cuerpo (fisiología, espacialidad, identidad, sexualidad, expresividad). La segunda parte asume la problemática del mundo percibido (sentir, espacio, la cosa, el mundo, los otros, el mundo humano). Finalmente, la tercera parte se interroga sobre el sentido del *ser-para-sí* y el *ser-en-el-mundo*. El juego de términos nos recuerda a Sartre y a Heidegger. Los temas tratados en esta última parte serán el *cogito*, la temporalidad y la libertad. Debemos indicar que el texto cita ya a *El origen de la geometría* de Husserl[167].

En 1946 Merleau-Ponty expone ante la *Sociedad Francesa de Filosofía* una conferencia sobre *El primado de la percepción*. Este texto explicita los resultados de sus investigaciones anteriores y marca el itinerario de su filosofía[168]. La obra de Merleau-Ponty es un proyecto riguroso de una fenomenología de la experiencia perceptiva como acceso originario al ser. Sin embargo, su muerte temprana deja este proyecto inacabado[169]. Este autor no tuvo contacto directo con Husserl, pero sí con su legado conservado en Lovaina. Su filosofía se opone al *cogito* cartesiano y rechaza al Husserl de *Meditaciones cartesianas*. Por el contrario, encuentra en la apertura al mundo de la vida una posibilidad para elaborar su proyecto de una fenomenología de la percepción, del cuerpo y de la temporalidad gracias al descubrimiento del último Husserl a partir de la lectura de *El origen de la geometría*.

Merleau-Ponty asume la tarea de dirigir algunas lecciones sobre filosofía en el *Collège de France* desde 1952 hasta 1961, el año de su muerte. Durante el curso de 1958-1959 el tema de sus lecciones fue *La posibilidad de la filosofía*. Aunque el texto de los resúmenes no tiene título alguno, la publicación de los mismos recibió este título[170]. Más adelante estas lecciones serían denominadas *La filosofía hoy*. El contenido de estas lecciones recoge la presentación de los períodos de la filosofía husserliana dividida en tres partes: el período de *Investigaciones lógicas*[171], De *Ideas I* a las *Meditaciones cartesianas*[172] y *el último período*[173]. La exposición de este último momento husserliano desarrolla la apertura a la intersubjetividad y al mundo de la vida

[167] (Merleau-Ponty, 1945, p. 208).
[168] (Merleau-Ponty, 1947).
[169] Sobre la herencia de Merleau-Ponty véase (Bimbenet, 2011).
[170] (Merleau-Ponty, 1968, pp. 141-145).
[171] (Ménasé, 1996, pp. 66-67).
[172] (Ménasé, 1996, pp. 67-73).
[173] (Ménasé, 1996, pp. 73-85).

mediante el recurso a la historicidad de la idealidad. Entre las obras que se citan encontramos tanto el texto de *El origen de la geometría* como el de *La tierra no se mueve*, datados en 1936 y 1934 respectivamente. También encontramos citas de *Investigaciones lógicas*, *Meditaciones cartesianas*, *Krisis*, *Ideas I* y *II* y *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*[174]. Menciona igualmente a *Filosofía de la aritmética*, pero no desarrolla nada sobre su contenido[175].

En el siguiente curso académico, 1959-1960, sus lecciones asumen la temática de *Husserl en los límites de la fenomenología*. *Traducción y comentario de textos de su última filosofía*[176]. Estas lecciones se centran en la traducción y el comentario a *El origen de la geometría* y *La tierra no se mueve*. Merleau-Ponty aprovecha esta ocasión para profundizar en la reflexión sobre la historicidad de las ideas e introducir una fenomenología del lenguaje como garantía de la intemporalidad de las ideas. La idea de la fundación originaria le permite desarrollar y profundizar en la última filosofía de Husserl. Robert Franck sostiene que el texto de *El origen de la geometría* es la llave para entender la última filosofía de Merleau-Ponty[177], especialmente la filosofía de *Lo visible y lo invisible*[178] y *La prosa del mundo*[179], obras publicadas póstumamente.

Merleau-Ponty, en tanto fenomenólogo, desempeña un papel importante en la introducción de la lectura del último Husserl y de la fenomenología del lenguaje en la construcción del sentido del mundo. No obstante, no se muestra interesado en el primer Husserl –el pre-fenomenológico– y, por lo mismo, no accede al conjunto del problema genético inaugurado tempranamente en *Filosofía de la aritmética*. A pesar de ello, su aporte a la historia de la fenomenología francesa es sumamente importante, ya que su cercanía con Tran Duc Thao y con Derrida hace posible una comunicación fructífera entre sus enfoques fenomenológicos y lo ubica como un autor mediador entre la filosofía del sujeto y la filosofía del concepto[180]. Finalmente, en cuanto a su colaboración en la expansión de la fenomenología, no se debe olvidar que él, junto a

[174] (Ménasé, 1996, pp. 397-398).
[175] (Ménasé, 1996, p. 66).
[176] (Merleau-Ponty, 1968, pp. 159-170; 1998).
[177] (Merleau-Ponty, 1998, pp. 5-10).
[178] (Merleau-Ponty, 1964).
[179] (Merleau-Ponty, 1969).
[180] Un artículo de Leonard Lawlor esclarece la relación entre las lecciones sobre *El origen de la geometría* de Merleau-Ponty y la traducción del mismo texto hecha por Jacques Derrida (Lawlor, 2002).

Tran Duc Thao, intentó crear los *Archivos Husserl* de París, tal y como nos lo cuenta Jean-François Courtine[181].

2.3 La fenomenología hermenéutica de Paul Ricœur

Paul Ricœur (1913-2005) recibe su formación en Rennes. Estudia en el Liceo de esta ciudad y decide encaminarse hacia la filosofía gracias a la influencia del profesor Roland Balbiez[182]. Después de fracasar en el intento de ingresar en *L'École Normale* decide continuar sus estudios en la Universidad de Rennes donde obtiene su licenciatura en filosofía en 1933 y un diploma de segundo ciclo el año siguiente con la presentación de una *Memoria* sobre el *Problema de Dios en Lachelier y Lagneau*[183]. Al completar esta formación decide ir a París donde obtiene un puesto en la *École préparatoire de théologie protestante*. Al mismo tiempo, comparte sus actividades con la docencia en el Liceo de Saint-Brieuc (1933-1934) y la preparación de la *agrégation* que será aprobada en 1935. El período de París está marcado por su proximidad y amistad con Gabriel Marcel. En efecto, durante los años 1934 y 1935 asiste a los *viernes de Gabriel Marcel*, en los que un grupo de estudiantes y amantes de la filosofía discutían bajo la guía de Marcel[184]. La filosofía de Husserl también es descubierta en estos años por medio de Maxime Chastaing (1913-1997), quien le hace conocer la traducción inglesa de *Ideas I*[185]. A la par de estos caminos encuentra, además, el personalismo de Emmanuel Mounier (1905-1950) y colabora con él en la revista *Esprit*[186]. Esta primera etapa de Ricœur está cimentada sobre la crítica al *ego* cartesiano. El hilo conductor de sus primeras fuentes se encuentra precisamente en el rechazo de este *ego*[187].

Después de la *agrégation* se traslada con su mujer a Colmar donde le esperaba un puesto en el Liceo de aquella ciudad. Se consagra al aprendizaje del alemán y se sumerge en la lectura de Husserl y Heidegger. Realiza el servicio militar y se vuelve a trasladar a Lorient donde trabajará en el Liceo (1937-1939). Realiza una breve estancia en Múnich y en 1939 es llamado a combatir por Francia durante la Segunda Guerra

[181] (Courtine, 2013, p. 23).
[182] Este filósofo neo-tomista fue el primero en presentar una tesis sobre Freud en Francia en 1936 (Dalbiez, 1936).
[183] (Dosse, 1997, pp. 16-17).
[184] (Dosse, 1997, p. 22).
[185] (Dosse, 1997, p. 23).
[186] Revista fundada por Mounier en 1932 como órgano de difusión del personalismo.
[187] (Dosse, 1997, p. 31).

Mundial. Fue capturado y trasladado como prisionero a Pomerelia, donde permanecerá hasta el final de la guerra (1940-1945)[188]. Aprovecha este período para dedicarse a numerosas tareas académicas: da conferencias de filosofía en la *universidad del campo* (*université du camp*), prepara un escrito sobre Karl Jaspers, lee *Ser y Tiempo* de Heidegger y comienza la traducción de *Ideas I*[189].

Los años que siguen a la liberación representan un momento de reflexión y profundización previo a la obtención de su doctorado dando clases en el *Collège Cévenol* de la comunidad protestante de Chambon-sur-Lignon (de 1946 a 1948)[190]. Los años después de la guerra están cargados de un ambiente existencialista en el que Sartre sobresale como la figura más importante. La respuesta de Ricœur a esta situación se expresa con dos publicaciones de 1947: *Karl Jaspers y la filosofía de la existencia*[191] y *Gabriel Marcel y Karl Jaspers*[192]. El año siguiente obtiene un puesto como profesor de filosofía en la Universidad de Estrasburgo (1948-1956). Los años en esta Universidad representan un espacio de enriquecimiento en su profundización de la fenomenología, puesto que Husserl se convierte en "la pieza maestra de sus lecciones"[193]. De estas fechas datan un artículo sobre *Husserl y el sentido de la historia*, centrado en el estudio de *Krisis*[194]. Por otro lado, Ricœur encuentra en la obra de Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, una inspiración para continuar su tesis bajo el proyecto de expandir el campo de aplicación de la fenomenología al mundo práctico. Presenta su tesis sobre *Lo voluntario y lo involuntario*[195] en 1950 como tesis principal y los comentarios a la traducción de *Ideas I* como tesis secundaria. Estos dos escritos ponen en evidencia su conocimiento y dominio del método fenomenológico y le hacen ganarse el respeto académico como fenomenólogo[196].

Profundizando en esta primera apertura intelectual, Ricœur mantiene una fecunda actividad como difusor de la fenomenología en Francia entre 1951 y 1954. En primer lugar mencionamos su participación en el *Colloque international de phénoménologie* organizado por Van Breda en Bruselas en 1951 con una intervención que llevaba por

[188] (Dosse, 1997, pp. 64-67).
[189] (Dosse, 1997, pp. 79-80).
[190] (Dosse, 1997, pp. 103-107).
[191] (Ricœur, 1947b).
[192] (Ricœur, 1947a).
[193] (Dosse, 1997, p. 202).
[194] (Ricœur, 1949).
[195] (Ricœur, 1950).
[196] Para el uso del método fenomenología véase (Greisch, 2001).

título *Método y tarea de una fenomenología de la voluntad*[197]. Al año siguiente presenta en sociedad el contenido de *Ideas II* de Husserl, en el que encuentra un tránsito hacia una filosofía del cuerpo[198]. Bajo esta perspectiva comenta las *Meditaciones cartesianas* de Husserl en 1954[199]. Este estudio será completado con un comentario a la *Quinta Meditación* aparecido en 1986[200]. Dentro de su apoyo a la revista *Esprit* también escribió un artículo *Sobre la fenomenología* en 1953[201].

Posteriormente, acepta un puesto en la Sorbona (1956-1965) como profesor de historia de la filosofía y tendrá como asistente a Jacques Derrida. Al mismo tiempo, dicta algunas clases en el *Institut protestant de théologie*. Se traslada a la Universidad de Nanterre en 1965 donde tuvo que vivir una difícil situación durante la revolución estudiantil (1968-1970), que lo lleva a dimitir de su cargo de Director del Departamento de Filosofía (1968) y de su puesto de Decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas (1970) de esta Universidad[202]. Al término de estos incidentes se toma unas vacaciones de tres años. Durante este período da clases en la Universidad Católica de Lovaina y se le concede la *cátedra John Nuveen* en la *Divinity School* de la Universidad de Chicago (1970 -1985).

A partir de entonces, Ricœur comienza un trabajo de producción filosófica que le asegura el reconocimiento académico internacional. Durante estos años dorados vemos aparecer una obra dedicada a la escuela husserliana: *En la escuela de la fenomenología* (1986) que reune sus trabajos sobre fenomenología[203]. Ricœur interpreta de manera unitaria *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*. Descubre, además, una apertura de la fenomenología hacia la filosofía del cuerpo y la materialidad en oposición al idealismo gracias a su acceso a los inéditos de Husserl, especialmente su lectura de *Ideas II*. Al mismo tiempo, se levanta contra la filosofía de la voluntad de Sartre e intenta fundar una fenomenología hermenéutica diferente a la inaugurada por Heidegger[204]. Su puesto

[197] (Ricoeur, 1952).
[198] (Ricœur, 1952)
[199] (Ricœur, 1954).
[200] (Ricœur, 1986b).
[201] (Ricœur, 1953).
[202] Para un estudio más detallado véase (Dosse, 1997, pp. 461-488; Thibaud, 1988).
[203] (Ricœur, 1986a).
[204] (Ricœur, 1969, p. 10). Véase también (Ricœur, 1986c). Para la hermenéutica heideggeriana en contraste de la hermenéutica de Ricoeur véase (Greisch, 2000).

en la historia de la fenomenología francesa lo tiene bien merecido como especialista, comentador y traductor de Husserl[205].

2.4 Las traducciones francesas de Husserl

El último apartado de este capítulo está dedicado a la exposición del proceso de traducción de la obras de Husserl a la lengua francesa. Al comenzar esta breve exposición recordamos que ya hemos hecho mención de los artículos que Husserl había publicado en el *Bulletin de la Société française de philosophie* en 1906 y 1909 en lengua francesa. Asimismo, hemos hecho mención de la traducción de Lévinas y Peiffer de las *Conferencias de Paris* publicadas en 1931 como *Meditaciones cartesianas*. En 1949 la revista *Les études philophiques* publica dos textos más de Husserl: *Crisis* (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. Une introduction à la philosophie phénoménologique*) traducida por Edmond Gerrer[206], y un texto preparado por Walter Biemel (*Rapports entre la phénoménologie et les sciences*)[207].

Al año siguiente aparece la traducción de Paul Ricœur de *Ideas I* (*Idées directrices pour une phénoménologie*)[208]. Aquel mismo año (1950) Stephan Strasser prepara y presenta en la *Revue de Métaphysique et de Morale* una traducción de Ricœur de *Krisis* (*La crise de l'humanité européenne et la philosophie*)[209]. Una vez más Ricœur vuelve a presentar una traducción de Husserl preparada por Walter Biemel (*La philosophie comme prise de conscience de l'humanité*)[210]. Al año siguiente, Jean Ladrière y Walter Biemel publican en la revista *Esprit et vie* la traducción de unas "Notas personales" que datan del 25 de septiembre de 1906[211]. Quentin Lauer asume el reto de traducir y comentar el artículo de Husserl *La filosofía como ciencia rigurosa* en 1955 (*La philosophie comme science rigoureuse*)[212].

En 1956 se publica un número colectivo sobre *La filosofía de la historia de la filosofía* fruto de la colaboración entre la Universidad de Roma y la casa editorial Vrin

[205] Sobre Ricoeur y la fenomenología véase el número especial de la revista *Études phénoménologiques* dedicado a Paul Ricoeur (*Études phénoménologiques*, 1990).
[206] (Husserl, 1949a, 1949b).
[207] (Husserl, 1949c; Hua IV, pp. 311-315).
[208] (Husserl, 1950a).
[209] (Husserl, 1950b; Hua VI, pp. 314-348).
[210] (Husserl, 1950c; Hua VI, pp.269-276).
[211] (Husserl, 1951).
[212] (Husserl, 1955).

de París. Este texto recoge la traducción de dos inéditos de Husserl sin precisar el nombre del traductor. Los textos hacen referencia a los manuscritos K III 28[213] y K III 26[214]. La hija de Gaston Bachelard, Suzanne Bachelard, traduce *Lógica formal y lógica trascendental* en 1957 (*Logique formelle et logique transcendantale*)[215]. Aquel mismo año se publica en la *Revue de Métaphysique et de Morale* la traducción hecha por Arion Lothar Kelkel del *Postfacio a mis Ideas* que Husserl había publicado en el *Jahrbuch* en 1930 (*Postface à mes Idées directrices pour une phénoménologie pure*)[216]. Aparece también una traducción del artículo *Fenomenología* publicado por Husserl en la *Encyclopedia Britannica*. Esta traducción apareció en el libro *Histoire de la philosophie européenne* en su edición de 1957, editado por Alfred Weber y Denis Huisman en el volumen de *Tableau de la philosophie contemporaine* (*Qu'est-ce que la phénoménologie?*)[217].

Tenemos que esperar hasta 1959 para ver la primera traducción al francés de la primera obra fenomenológica de Husserl: *Investigaciones lógicas I*. Esta tarea fue llevada a cabo por Hubert Elie (*Recherches logiques. Tome I: Prolégomènes à la logique pure*)[218]. Hemos de mencionar que esta traducción se hace a partir del texto alemán de la segunda edición de 1913. Antes de la publicación del segundo volumen de esta obra vemos aparecen dos textos de Husserl en la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* bajo el título de *Dos textos de Husserl sobre el método y el sentido de la fenomenología* (*Deux textes de Husserl sur la méthode et le sens de la phénoménologie*) traducidos por Henri Dussort ese mismo año[219]. Además, se publica en los *Cahiers Internationaux de Sociologie*, también en aquel año, un extracto de textos inéditos de Husserl conservados en Lovaina traducidos por René Toulemont (*L'esprit collectif*)[220]. La traducción del segundo volumen de *Investigaciones lógicas* aparece en 1961, pero sólo una primera parte que contiene las dos primeras

[213] (Husserl, 1956b).
[214] (Husserl, 1956a).
[215] (Husserl, 1957a).
[216] (Husserl, 1957b).
[217] (Husserl, 1957c).
[218] (Husserl, 1959c).
[219] El primer texto lleva por título *Camino del pensamiento fenomenológico* ("Marche de la pensée phénoménologique") y está tomado de las lecciones de 1907 sobre *La idea de la fenomenología*, el texto en aléman se titula *Gedankengan der Vorlesungen* (Husserl, 1959a, pp. 433-447; Hua II, pp. 3-14). El segundo texto lleva por título *Prólogo después de Crísis* ("avant-propos a la suite de la Crisis). Está tomado del Beilage XIII de *Krisis* y data de 1937. En alemán lleva el título de *Vorwort zur Fortsetzung der Krisis* (Husserl, 1959a, pp. 447-462; Hua VI, pp. 435-445).
[220] (Husserl, 1959b: Hua XIV, pp. 165-184, pp. 192-204).

investigaciones (*Recherches logiques. Tome II. Première partie: Recherches I et II*)[221]. El texto base es también la edición de 1913 y fue realizada por Hubert Elie en colaboración con Arion Lothar Kelkel y René Schérer. Al año siguiente Derrida publica su traducción y comentario de *El origen de la geometría* (*L'origine de la géometrie*)[222]. El año 1962 se publica la segunda parte del proyecto de traducción conjunta de Hubert Elie, Arion Lothar Kelkel y René Schérer de *Investigaciones lógicas II* centrada en las investigaciones III, IV y V (*Recherches logiques. Tome II. Deuxième partie: Recherches III, IV et V*)[223]. La traducción de la última investigación (VI) publicada en 1963, se hizo según la edición alemana de 1921 (*Recherches logiques. Tome III. Recherche VI*)[224]. La traducción estuvo a cargo del mismo equipo que llevaba trabajando en las investigaciones I, II, III, IV y V (Hubert Elie, Arion Lothar Kelkel y René Schérer).

La siguiente traducción será la de *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* que había sido publicada en alemán en el *Jahrbuch* por Heidegger (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*)[225], hecha por Henri Dussort y publicada en 1964. Algunos años más adelante, pasando por las versiones revisadas del tomo I y II de *Investigaciones lógicas* que se publican en 1969, encontramos tres traducciones de la obras de Husserl. En primer lugar, la traducción de 1970 que hace Alexandre Lowit de las lecciones sobre *La idea de la fenomenología* (*L'Idée de la phénoménologie*)[226]. El mismo año aparece el primer volumen de *Filosofía primera* (*Philosophie première. Première partie*) traducido por Arion Lothar Kelkel[227]. Finalmente, la traducción francesa de *Experiencia y juicio* (*Expérience et jugement*) hecha por Denise Souche-Dagues[228]. La traducción del segundo volumen de *Filosofía primera* (*Philosophie première. Duexième partie*) se publicará en 1972 traducido también por Kelkel[229].

Finalmente, llegamos a las traducciones de los años setenta y ochenta consagradas a los primeros escritos de Husserl sobre matemática y lógica. Jacques

[221] (Husserl, 1961).
[222] (Husserl, 1962a; Hua VI, pp. 365-386).
[223] (Husserl, 1962b).
[224] (Husserl, 1963; Hua XIX, pp. 533-775).
[225] (Husserl, 1964).
[226] (Husserl, 1970b).
[227] (Husserl, 1970c; Hua VII, pp. 3-199, pp. 230-287).
[228] (Husserl, 1970a).
[229] (Husserl, 1972b; Hua VIII, pp. 3-190, pp.310-320, pp. 444-450).

English nos ofrece las primeras traducciones sobre estos textos. En 1972 este autor edita la traducción de *Filosofía de la aritmética* (*Philosophie de l'arithmétique*)[230], texto publicado por Husserl en 1891. Tres años más tarde nos presenta la traducción de los *Artículos sobre lógica* (*Articles sur la logique*) que datan de entre los años 1890 y 1913[231]. En el año 1983 aparece en Canadá una traducción hecha por Jean Vauthier de la tesis de Husserl *Contribuciones a la teoría del cálculo de variaciones* (*Contributions à la théorie du calcul des variations*), presentada en 1882 en la Universidad de Viena[232].

En resumen, este último apartado intenta mostrar el curso de la evolución de las obras de Husserl en lengua francesa. Lo primero que sobresale es la traducción tardía de *Investigaciones lógicas*. En segundo lugar, cabe decir que las primeras obras de Husserl adquieren interés en el mundo francófono gracias al trabajo realizado por Jacques English a partir de los años setenta Por último, es importante el rol de los primeros especialistas en la producción de la obra de Husserl: Lévinas, Ricœur, Suzanne Bachelard, Jacques Derrida y Jacques English. Junto a estos autores encontramos otros menos conocidos pero igualmente relevantes en esta historia de la fenomenología francesa: Gabrielle Peiffer, Edmond Gerrer, Jean Ladrière, Quentin Lauer, Arion Lothar Kelkel, Hubert Elie, Henri Dussort, René Toulemont, René Schérer, Alexandre Lowit, Denise Souche-Dagues y Jean Vauthier.

Conclusión: La tradición de la filosofía del sujeto

La conclusión a la que nos lleva este capítulo es la identificación de diversas líneas de comunicación entre los distintos autores y tradiciones que se instauran en suelo francés con la llegada de la fenomenología. Desde la llegada de Héring a Estrasburgo podemos trazar nuestra primera flecha fenomenológica. Tenemos, por un lado, su tesis de licenciatura sobre la *Fenomenología y la filosofía religiosa*. Algunos años más tarde, presenciamos el debate que sostiene con Chestov. Posteriormente, el profesor Héring dirige al joven estudiante Lévinas hacia las enseñanzas de Husserl en Friburgo. La fenomenología que recibe este joven estudiante, quien prepara su tesis en filosofía, se acerca más a la interpretación de Heidegger que a la filosofía de Husserl. Lévinas

[230] (Husserl, 1972a).
[231] (Husserl, 1975).
[232] (Husserl, 1983).

traduce las *Meditaciones cartesianas* y presenta su tesis sobre el concepto de *Intuición en Husserl* casi simultáneamente. Estos dos eventos lo sitúan inmediatamente como uno de los primeros introductores del pensamiento de Husserl en Francia.

Por su parte, sabemos que Sartre llegó a la fenomenología gracias a la lectura de la tesis de Lévinas. Asimismo, la profunda amistad entre Sartre y Merleau-Ponty, durante sus años de juventud, lleva a este último hacia un acercamiento a la fenomenología enriqueciéndola con sus conocimientos sobre psicología. Finalmente, Paul Ricœur se interesa por el texto de *Ideas I* en su versión inglesa. Luego se consagra a su traducción al francés desde el original alemán durante sus años de cautiverio. Antes de la finalización de su doctorado conoce la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty. Todos estos autores mencionados coinciden en la crítica al idealismo husserliano y reclaman una vía de apertura a la existencia humana y al sujeto empírico. La recuperación del mundo de la vida del último Husserl resultará atractiva para algunos de estos autores (Merleau-Ponty y Ricœur).

Visto desde el proceso de traducción, los primeros textos en ser traducidos al francés fueron *Krisis* –en 1949–, *Ideas I*, *La filosofía como ciencia rigurosa, Lógica formal y trascendental*, *Postfacio a mis Ideas* y el artículo de la *Encyclopedia Britannica* –entre 1950 y 1957. Por su parte, Derrida publica en 1962 su traducción de *El origen de la geometría* que data de la época de *Krisis*. En 1964 se publica la traducción de *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*. Todo esto nos indica el interés por las obras del período trascendental de la fenomenología y por las obras del último período. La obra fundacional de la fenomenología –*Investigaciones lógicas*– aparecerá tardíamente publicada en cuatro partes –entre 1959 y 1963.

La década de los setenta ve la aparición de las traducciones de *La idea de la fenomenología, Filosofía primera* y *Experiencia y juicio*. Por otro lado, la preocupación por los escritos pre-fenomenológicas se produce durante los años setenta y ochenta en los que vemos aparecer *Filosofía de la aritmética*, *Artículos sobre lógica* y *Contribuciones a la teoría del cálculo de variaciones*. Algunos de estos textos eran conocidos por Noël y Berger. Por su parte, Koyrè y Cavaillès conocían también algunos textos matemáticos de Husserl. Finalmente, será Derrida quien utilizará en su *Memoria* de 1954 el texto de *Filosofía de la aritmética* como objeto de estudio. Esta obra de Husserl será interpretada, a su vez, por Suzanne Bachelard en continuidad con el

proyecto fenomenológico. Estos dos últimos autores se presentan como verdaderos pioneros en torno a la lectura unitaria de la fenomenología que incluye a *Filosofía de la aritmética*. La primera traducción de esta obra fue hecha por English en 1972 y los trabajos Derrida y Bachelard fueron presentados en 1954 y 1957 respectivamente.

Referencias Bibliográficas

Berger, Gaston. (1930a). Comptes Rendus de *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburgstag gewidmet*. *Les Études philosophiques, 4*(1), 51-53.

Berger, Gaston. (1930b). Comptes Rendus de *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. *Les Études philosophiques, 4*(2/3), 150-152.

Berger, Gaston. (1931). Comptes Rendus de *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. *Les Études philosophiques, 5*(1), 30-32.

Berger, Gaston. (1933). Comptes Rendus de *La Phénoménologie. Journées d'études de la Société thomiste*. *Les Études philosophiques, 7*(3/4), 153.

Berger, Gaston. (1934). Comptes Rendus de *Wass will die Phänomenologie Edmund Husserls? Les Études philosophiques, 8*(1/2), 44-45.

Berger, Gaston. (1936). Comptes Rendus de *Kritik der Transzendental - Phänomenologie Husserls*. *Les Études philosophiques, 10*(1/2), 52-53.

Berger, Gaston. (1937a). Comptes Rendus de « L'Imagination ». *Les Études philosophiques, 11*(1/2), 70-71.

Berger, Gaston. (1937b). Comptes Rendus de *Ueber die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl und Scheler*. *Les Études philosophiques, 11*(1/2), 74-75.

Berger, Gaston. (1939). Husserl et Hume. *Revue internationale de philosophie, 1*(2), 342-353.

Berger, Gaston. (1941a). *Le cogito dans la philosophie de Husserl*. Paris: Aubier.

Berger, Gaston. (1941b). *Recherches sur les conditions de la connaissance. Essai d'une théorétique pure*. Paris: Presses Universitaires de France.

Berger, Gaston. (1964). *Phénoménologie du temps et prospective*. Paris: Presses Universitaires de France.

Berger, Gaston. (2010). *Les conditions de l'intelligibilité et le problème de la contingence*. Paris: L'Harmattan.

Bimbenet, Étienne. (2011). *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*. Paris: Vrin.

Boschetti, Anna. (1985). *Sartre et "Les Temps modernes": Une entreprise intellectuelle*. Paris: Editions de Minuit.

Bruzina, Ronald. (2002). Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty: The Philosophical Lineage in Phenomenology. In Ted Toadvine & Lester E. Embree (Eds.), *Merleau-Ponty's reading of Husserl* (pp. 173-200). Dordrecht; Boston: D. Reidel; Kluwer.

Coorebyter, Vincent de. (2000). *Sartre, face à la phénoménologie*. Bruxelles; Paris: Ousia

Coorebyter, Vincent de. (2005). *Sartre, avant la phénoménologie*. Bruxelles; Paris: Ousia.

Courtine, Jean-François. (2013). Tran Duc Thao et la protofondation des archives Husserl de Paris. In Jocelyn Benoist & Michel Espagne (Eds.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao: Phénoménologie et transfert culturel* (pp. 13-24). Paris: Colin.

Chestov, Léon. (1926). Memento Mori (A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl). *Revue philosophique de la France et de l'Étranger, 101*(1), 5-62.

Chestov, Léon. (1927). Qu'est-ce que la vérité ? (Ontologie et Éthique). *Revue philosophique de la France et de l'Étranger, 103*(1-2), 36-74.

Dalbiez, Roland. (1936). *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*. Paris: Desclée de Brouwer.

Delbos, Victor. (1911). Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure. *Revue de Métaphysique et de Morale, 19*, 685-698.

Dosse, François. (1997). *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*. Paris: La Découverte.

Fleischer, M. (Ed.). (1966). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Den Haag: M. Nijhoff.

Geraets, Théodore F. (1971). *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*. Le Haye: M. Nijhoff.

Greisch, Jean. (2000). *L'arbre de vie et l'arbre du savoir: Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne, 1919-1923*. Paris: Editions du Cerf.
Greisch, Jean. (2001). Les phenomènes du volontaire et de l'involontaire et la poétique de la liberté. In Jean Greisch (Ed.), *Paul Ricoeur : l'itinérance du sens* (pp. 29-51). Grenoble: J. Millon.
Groethuysen, Bernard. (1926). *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*. Paris: Stock.
Gurvitch, Georges. (1930). *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. Paris: Vrin.
Gurwitsch, Aron. (1936). Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la forma. *Journal de psychologie normale et pathologique, 33*, 413-470.
Héring, Jean. (1927). Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 7*, 351-364.
Husserl, Edmund. (1928). Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewussteins. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 9*, 367-498
Husserl, Edmund. (1929a). Formale und transzendentale Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 10*, 1-298.
Husserl, Edmund. (1929b). Phenomenology (C. V. Salmon, Trans.). In James Louis Garvin en Londres & Franklin Henry Hooper (Eds.), *The Encyclopaedia Britannica* (14 ed., Vol. 17, pp. 699-702). London.
Husserl, Edmund. (1930). Nachwort zu meinen "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie". *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 11*, 549-570.
Husserl, Edmund. (1931). *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie* (Gabrielle Peiffer & Emmanuel Levinas, Trans.). Paris: Colin.
Husserl, Edmund. (1939). Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem. *Revue Internationale de Philosophie, 1*(2), 203-225.
Husserl, Edmund. (1949a). La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. Une introduction à la philosophie phénoménologique. *Les Études philosophiques, 4*(2), 127-159.
Husserl, Edmund. (1949b). La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. Une introduction à la philosophie phénoménologique. *Les Études philosophiques, 4*(3/4), 229-301.
Husserl, Edmund. (1949c). Rapports entre la phénoménologie et les sciences. *Les Études philosophiques, 4*(1), 3-7.
Husserl, Edmund. (1950a). *Idées directrices pour une phénoménologie* (Paul Ricoeur, Trans.). Paris: Gallimard.
Husserl, Edmund. (1950b). La crise de l'humanité européenne et la philosophie. *Revue de Métaphysique et de Morale, 55*(3), 225-258.
Husserl, Edmund. (1950c). La philosophie comme prise de conscience de l'humanité. *Deucalion: Vérité et liberté, 3*, 109-127.
Husserl, Edmund. (1951). Notes personnelles. *Esprit et vie, 1*, 1-9.
Husserl, Edmund. (1955). *La philosophie comme science rigoureuse* (Quentin Lauer, Trans.). Paris: Presse Universitaire de France.
Husserl, Edmund. (1956a). Du manuscrit K III 26. In Enrico Castelli (Ed.), *La philosophie de l'histoire de la philosophie* (pp. 129-131). Paris: Vrin.
Husserl, Edmund. (1956b). Du manuscrit K III 28. In Enrico Castelli (Ed.), *La philosophie de l'histoire de la philosophie* (pp. 124-129). Paris: Vrin.
Husserl, Edmund. (1957a). *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique* (Suzanne Bachelard, Trans.). Paris: Presse Universitaire de France.
Husserl, Edmund. (1957b). Postface a mes Idées directrices pour une phénoménologie pure. *Revue de Métaphysique et de Morale, 62*(4), 369-398.
Husserl, Edmund. (1957c). Qu'est-ce que la phénoménologie. In Alfred Weber & Denis Huisman (Eds.), *Histoire de la philosophie européenne. Tableau de la philosophie contemporaine* (pp. 343-352). Paris: Fischbacher.
Husserl, Edmund. (1959a). Deux textes de Husserl sur la méthode et le sens de la phénoménologie. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 149*, 433-462.
Husserl, Edmund. (1959b). L'esprit collectif: Extrait des « Inédits » de Husserl conservés aux Archives-Husserl à l'Université de Louvain. *Cahiers internationaux de sociologie 27*(Juillet-Décembre), 121-130.
Husserl, Edmund. (1959c). *Recherches logiques. Tome premier: Prolégomènes à la logique pure* (Hubert Elie, Trans.). Paris: Presse Universitaire de France.

Husserl, Edmund. (1961). *Recherches logiques. Tome 2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie: Recherches I et II* (Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel & René Schérer, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1962a). *L'origine de la géométrie* (Jacques Derrida, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1962b). *Recherches logiques. Tome 2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie: Recherches III, IV et V* (Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel & René Schérer, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1963). *Recherches logiques. Tome 3: Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaisance. Recherche VI* (Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel & René Schérer, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1964). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (Henri Dussort, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1970a). *Expérience et jugement: Recherches en vue d'une généalogie de la logique* (Denise Souche-Dagues, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1970b). *L'Idée de la phénoménologie: Cinq leçons* (Alexandre Lowit, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1970c). *Philosophie première: 1923-1924. Première partie* (Arion Lothar Kelkel, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1972a). *Philosophie de l'arithmétique: Recherches psychologiques et logiques* (Jacques English, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1972b). *Philosophie première: 1923-24. Deuxième partie* (Arion Lothar Kelkel, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1975). *Articles sur la logique: 1890-1913* (Jacques English, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1983). *Contributions à la théorie du calcul des variations* (Jean Vauthier, Trans.). Kingston, Ont., Canada: Queen's University.
Husserl, Edmund. (1994a). *Briefwechsel. Die Göttinger Schule* (Vol. III). Dordrecht: Kluwer.
Husserl, Edmund. (1994b). *Briefwechsel. Die Münchener Phänomenologen* (Vol. II). Dordrecht: Kluwer.
Jaoua, Mohamed. (2011). *Phénoménologie et ontologie dans la première philosophie de Sartre*. Paris: Harmattan.
Lawlor, Leonard. (2002). The Legacy of Husserl's "Ursprung der Geometrie": The Limits of Phenomenology in Merleau-Ponty and Derrida. In Ted Toadvine & Lester E. Embree (Eds.), *Merleau-Ponty's reading of Husserl* (pp. 201-223). Dordrecht; Boston: Kluwer.
Ménasé, Stéphanie (Ed.). (1996). *Merleau-Ponty, Maurice. Notes de cours, 1959-1961*. Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, Maurice. (1942). *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France.
Merleau-Ponty, Maurice. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, Maurice. (1947). Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques. *Bulletin de la Société française de Philosophie, 41*(4), 119-153.
Merleau-Ponty, Maurice. (1964). *Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, Maurice. (1968). *Résumés de cours: Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, Maurice. (1969). *La Prose du monde*. Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, Maurice. (1996). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques. Précédé de Projet de travail sur la nature de la perception de 1933 et de La nature de la perception de 1934*. Lagrasse: Verdier.
Merleau-Ponty, Maurice. (1998). *Notes de cours sur "L'origine de la geometrie" de Husserl. Suivi de Recherches sur la phenomenologie de Merleau-Ponty*. Paris: Presses Universitaires de France.
Merleau-Ponty, Maurice. (2000). Titres et Travaux. Projet d'enseignement. In Jacques Prunair (Ed.), *Maurice Merleau-Ponty. Parcours deux, 1951-1961* (pp. 9-35). Lagrasse: Verdier.
Monseu, Nicolas. (2005). *Les usages de l'intentionnalité: Recherches sur la première réception de Husserl en France*. Louvain-la-Neuve; Edition de l'Institut supérieur de philosophie; Dudley, MA: Peeters.
Moran, Dermot. (2005). *Edmund Husserl: Founder of phenomenology*. Cambridge; Malden: Polity Press.
Mouillie, Jean-Marc. (2000). *Sartre et la phénoménologie*. Fontenay-aux-Roses: ENS.
Noël, Léon. (1910). Les frontières de la logique. *Revue néo-scolastique de philosophie, 17*(66), 211-233.
Phénoménologie, Alter: Revue de. (2002). *Sartre phénoménologue* (Vol. 10). Fontenay-aux-Roses: Editions Alter.
Rabeau, Gaston. (1932). La Logique d'Edmund Husserl *Revue des sciences philosophiques et théologiques, 21*, 5-24.
Revault d'Allonnes, Myriam. (2001). *Merleau-Ponty. La chair du politique*. Paris: Editions Michalon.

Ricœur, Paul. (1947a). *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Editions du temps présent.
Ricœur, Paul. (1947b). *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris: Éditions du Seuil.
Ricœur, Paul. (1949). Husserl et le sens de l'histoire. *Revue de Métaphysique et de Morale, 54*(3/4), 280-316.
Ricœur, Paul. (1950). *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Montaigne.
Ricœur, Paul. (1952). Analysys et problèmes dans *Ideen II* de Husserl. *Revue de Métaphysique et de Morale, 57*(1), 1-16.
Ricœur, Paul. (1953). Sur la phénoménologie. *Esprit, 21*, 821-839.
Ricœur, Paul. (1954). Étude sur les « Méditations Cartésiennes » de Husserl. *Revue Philosophique de Louvain*, 75-109.
Ricœur, Paul. (1969). Existence et herméneutique. In Paul Ricoeur (Ed.), *Le Conflit des interprétations; essais d'herméneutique* (pp. 7-27). Paris: Éditions du Seuil.
Ricœur, Paul. (1986a). *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
Ricœur, Paul. (1986b). La Cinquième *Méditation Cartésienne*. In Paul Ricoeur (Ed.), *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
Ricœur, Paul. (1986c). Phénoménologie et herméneutique. In Paul Ricoeur (Ed.), *Du texte à l'action* (pp. 39-73). Paris: Editions du Seuil.
Ricoeur, Paul. (1952). Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté. In H. L. Van Breda (Ed.), *Problèmes actuels de la phénoménologie. Aactes du Colloque International de Phénoménologie, Bruxelles, avril 1951*. Bruxelles: Desclée de Brouwer.
Sartre, Jean-Paul. (1936). *L'Imagination*. Paris: Presses Universitaires de France.
Sartre, Jean-Paul. (1936-1937). La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique. *Recherches philosophiques, 6*, 85-123.
Sartre, Jean-Paul. (1939a). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann.
Sartre, Jean-Paul. (1939b). Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. *La Nouvelle Revue Française, 304*, 129-131.
Sartre, Jean-Paul. (1940). *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard.
Sartre, Jean-Paul. (1943). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
Sartre, Jean-Paul. (1965). *La transcendance de l'égo. Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin.
Sartre, Jean-Paul, & Merleau-Ponty, Maurice (2000). Sartre, Merleau-Ponty: Les lettres d'une rupture In Jacques Prunair (Ed.), *Maurice Merleau-Ponty. Parcours deux, 1951-1961* (pp. 129-169). Lagrasse: Verdier.
Sartre, Jean Paul. (1961). Merleau-Ponty vivant. *Les temps modernes, 184-185*(numéro special sur Maurice Merleau-Ponty), 304-376.
Schuhmann, Karl. (1977). *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag: M. Nijhoff.
Serrus, Charles. (1928). Le conflit du logicisme et du psychologisme. *Les Études philosophiques, 2*(1), 9-18.
Serrus, Charles. (1930a). L'œuvre philosophique d'Edmund Husserl. *Les Études philosophiques, 4*(1), 42-46.
Serrus, Charles. (1930b). L'œuvre philosophique d'Edmund Husserl: Le réel phénoménologique. *Les Études philosophiques, 4*(2-3), 126-133.
Serrus, Charles. (1931a). Edmund Husserl. *Nachwort zu meinen Ideen*; Edmund Husserl. Meditations cartésiennes. *Les Études philosophiques, 5*(3), 127-131.
Serrus, Charles. (1931b). L'œuvre philosophique d'Edmund Husserl: Logique formelle et logique transcendantale. *Les Études philosophiques, 5*(1), 18-23.
Société, Thomiste. (1932). *La phénoménologie: Juvisy, 12 septembre 1932*. Paris: Éditions du Cerf.
Spiegelberg, Herbert. (1982). *The phenomenological Movement: A historical Introduction*. The Hague/Boston: M. Nijhoff.
Thibaud, Paul. (1988). Devant la crise de l'université: l'esprit libéral et l'esprit radical. *Esprit, 7-8*(juillet-août), 9-20.
Toadvine, Ted. (2002). Merleau-Ponty's Reading of Husserl: A Chronological Overview. In Ted Toadvine & Lester E. Embree (Eds.), *Merleau-Ponty's reading of Husserl* (pp. 227-286). Dordrecht; Boston: Kluwer.
Van Breda, H. L. (1962). Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain. *Revue de Métaphysique et de Morale, 67*(4), 410-430.

CAPITULO III:

EL SURGIMIENTO DE LA TRADICIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA FENOMENOLOGÍA FRANCESA

Introducción

La historia de la fenomenología y la gestación de sus enfoques han sido bastante estudiadas hasta el momento. Hemos intentando elaborar un esbozo general de la recepción de la fenomenología en Francia y el proceso de maduración que finaliza con una generación de filósofos que encarnan la fenomenología francesa. Sin embargo, la explicación de la fecundidad de las investigaciones fenomenológicas en suelo galo no puede explicarse simplemente por la llegada de filósofos formados en Alemania sino, sobre todo, por la correspondencia temática con los problemas filosóficos enunciados por la fenomenología. La receptibilidad de una determinada filosofía o modo de pensar es la condición *sine qua non* de su recepción. Esto significa, hablando de filosofía, que el ambiente académico francés se encontraba de alguna manera predispuesto a la llegada de la fenomenología, es decir, "reunía ya las condiciones de posibilidad de su recepción"[1]. Spiegelberg menciona cinco tendencias de pensamiento que habrían hecho posible la recepción de la fenomenología: el espiritualismo de Bergson, el idealismo epistemológico de Brunschvicg, la filosofía católica, la teología protestante y el pensamiento social de corte hegeliano-marxista[2]. Por su parte, Waldenfels habla de racionalismo crítico (Brunschvicg), Bergsonismo (Minkowski), espiritualismo y personalismo (Lavalle, Le Senne, Mounier), existencialismo (Schestov, Berdjaew, Camus, Marcel), hegelianismo (Kojève, Hyppolite) y marxismo (Lefebvre, Tran Duc Thao)[3]. Los especialistas en el tema coinciden en la afirmación de que en la Francia de finales del siglo XIX había un clima de apertura que favorecería la recepción de la filosofía de Husserl[4].

[1] (Dupont, 2014, pp. 7-8).
[2] (Spiegelberg, 1982, pp. 428-430).
[3] (Waldenfels, 1983, pp. 19-33).
[4] (Herrero Hernández, 2005, p. 63).

Siguiendo la argumentación de Dupont, si la recepción de un determinado modo de pensar supone su receptibilidad, entonces podríamos considerar que a cada enfoque de pensamiento le sigue una orientación determinada de recepción. Esta lógica ha llevado a decir a Dupont que hay dos tradiciones fenomenológicas independientes: la filosófica y la teológica. Su interpretación está justificada tanto por los estudios de Spiegelberg como por los de Waldenfels sobre la fenomenología. El primero hace mención del pensamiento católico y la teología protestante como fases preparatorias a la recepción. Por su parte, la tradición filosófica –cuya figura central es Lévinas y su interpretación existencialista de la fenomenología– ha promovido la tradición fenomenológica que va desde Sartre hasta Merleau-Ponty y Ricoeur.

A este respecto, Waldenfels desarrolla un capítulo dedicado a la fenomenología francesa, que comenzaría con Sartre, proseguiría con Merleau-Ponty y Lévinas y finalmente llegaría hasta Ricoeur. Lo propio hace Spiegelberg quien empieza con Sartre, prosigue con Merleau-Ponty y Ricoeur, y termina con Lévinas. Otro ejemplo de esto podemos encontrarlo en el libro editado por Vincenzo Costa y Antonio Cimino sobre *Historia de la fenomenología*, el cual al tratar la fenomenología francesa desarrolla a Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Ricoeur y añade, además, a Derrida[5]. Esta nueva clasificación nos resulta importante, pues aquí Derrida es considerado como un autor perteneciente al grupo de los fenomenólogos franceses. Descombes ya antes, en *Lo mismo y lo otro*, había clasificado la filosofía de Derrida como *La radicalización de la fenomenología*[6].

Hasta el momento queda claro que la fenomenología se ha desarrollado, al menos, en dos tradiciones en conformidad con sus orientaciones de receptibilidad. Sin embargo, queda aún por considerar un enfoque que se ha mantenido marginalmente en la tradición francesa. Foucault escribe en 1985 un artículo dedicado a Canguilhem en el que expone el *status* de la filosofía en Francia. En sus páginas da cuenta de esta tradición. Foucault dice:

> "Sin pasar por alto las discrepancias que han podido enfrentar a marxistas y no-marxistas, freudianos y no freudianos, especialistas de una disciplina y filósofos, universitarios y no universitarios, teóricos y políticos durante estos últimos años y desde el fin de la guerra; me

[5] (Cimino & Costa, 2012).
[6] (Descombes, 1979, pp. 160-166).

> parece correcto que podamos encontrar otra línea de división que recorra todas estas oposiciones. Tal es la que separa una filosofía de la experiencia, del sentido, del sujeto; y, una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto. De un lado, tenemos una filiación que es la de Sartre y Merleau-Ponty; luego otra, que es la de Cavaillès, Bachelard, Koyré y Canguilhem. Sin duda, esta diferenciación viene de lejos y podríamos recorrer el rastro a través del siglo XIX: Bergson y Poincaré, Lachelier y Couturat, Maine de Biran y Comte. En todo caso, fue precisamente en el momento en el que esta tradición estaba constituida en el siglo XX cuando la fenomenología se recibió en Francia a través de ella. Pronunciadas en 1929, modificadas, traducidas y publicadas poco después, las *Meditaciones cartesianas* han supuesto enseguida la puesta en juego de dos lecturas posibles: una, en la dirección de una filosofía del sujeto, buscaba radicalizar a Husserl y no tardaría en toparse con las cuestiones de *Ser y Tiempo*: es el caso del artículo de Sartre de 1939 sobre la *Trascendencia del ego*; la otra, se remontará hasta los problemas fundadores del pensamiento de Husserl, los del formalismo y del intuicionismo. Esto se hará visible, en 1938, en los dos textos de Cavaillès sobre el *Método axiomático* y sobre la *Formación de la teoría de conjuntos*. Todo lo que haya podido seguir a estas dos formas de pensamiento, ya sean las ramificaciones, las interferencias, incluso los acercamientos, ha conformado en Francia dos tramas que han continuado siendo, al menos durante algún tiempo, profundamente heterogéneas"[7].

El escrito de Foucault divide la tradición fenomenológica francesa en filosofía del sujeto, centrada en la existencia, y filosofía del concepto, centrada en el saber y la ciencia; así explícita la existencia de dos tradiciones vinculadas a la fenomenología: una epistemológica (saber y concepto) y otra filosófica (existencia y sujeto). Si a esta división añadimos la clasificación hecha por Dupont en la que muestra el recorrido de una tradición de pensamiento religioso y nos diseña el proceso genético de esta rama de la fenomenología[8], nos resultan tres familias fenomenológica: filosófica, teológica y epistemológica.

La segunda de éstas ha sido objeto de estudio por la investigación de Dupont. Por su parte, Nicolas Monseu, haciendo alusión al texto de Foucault nos manifiesta que su investigación sobre los orígenes de la fenomenología tiene como campo de trabajo la tradición centrada en el sujeto[9]. A esta tradición se refiere Marion cuando afirma que la

[7] (Foucault, 1985, p. 4).
[8] La novedosa investigación de Dupont presenta la recepción de la fenomenología en el pensamiento religioso en la segunda parte de su obra. Se centra en Jean Héring, Gaston Rabeau, Joseph Maréchal y el encuentro con el neo-tomismo (Dupont, 2014, pp. 217-317).
[9] Su investigación se centra en cuatro personajes: Jean Héring (1890-1966), Léon Chestov (1861-1930), Emmanuel Levinas (1906-1995) y Gaston Berger (1896-1960). El autor cita literalmente a Foucault para demarcar su estudio sobre los orígenes de la fenomenología como filosofía del sujeto (Monseu, 2005, p. 15).

fenomenología francesa será fenomenología del sujeto o no será[10]. Por tanto, de los tres enfoques de la fenomenología francesa que los especialistas han mencionado, dos han sido ya desarrollados de manera bastante rigurosa. Sin embargo, queda aún en una suerte de olvido la tradición vinculada a la epistemología y a la filosofía del concepto. He aquí explícito el objetivo de este capítulo: trazar una primera línea de investigación sobre esta tradición y, al mismo tiempo, establecer una línea de continuidad que nos permita desarrollar la recepción y crítica de Jacques Derrida a la fenomenología husserliana[11].

La tarea que nos ocupará en este capítulo será, precisamente, la de exponer y sistematizar esta tradición epistemológica de la fenomenología francesa. En primer lugar, exploraremos la condición de posibilidad de la recepción epistemológica de la fenomenología representada por Brunschvicg y Koyré en relación con la filosofía del último Husserl. Veremos en el desarrollo que para los tres autores, el problema del surgimiento histórico de la verdad es un tema importante. Este paralelismo temático entre Brunschvicg –desde el principio de su filosofía– y Husserl –el de la *Krisis*– nos ayuda a comprender por qué Foucault considera que el problema de la racionalidad llega a Francia mediante la filosofía del último Husserl. Asimismo, la centralidad de Galileo en la historia de la ciencia será un tema compartido entre Koyré y Husserl. Por esta razón, parece oportuna dedicar algunas páginas a las ideas principales que el padre de la fenomenología presenta en *Krisis*. Según esto, desarrollaremos tres momentos: el primero, una breve presentación del contenido de *Krisis* de Husserl (1); a continuación, intentaremos comparar la propuesta filosófica de Brunschvicg con la de Husserl y pondremos en evidencia su contribución a la recepción de la fenomenología en Francia (2); finalmente, haremos una exposición sobre la relación de Koyré, en tanto epistemólogo e historiador de la ciencia, con Husserl y la fenomenología (3).

[10] (Marion, 1989, p. 247).

[11] La investigación realizada por Baring sobre la formación de Derrida entre los años 1945 y 1968 hace una primera exposición sobre la conexión de la tradición de la fenomenología epistemológica y el pensamiento de Derrida. Este autor afirma de Derrida que "su lectura de Husserl se realizó en contacto cercano a la tradición francesa epistemológica, representada por Jean Cavaillès y Gaston Bachelard" (Baring, 2011, p. 2).

1. La "Krisis" de Husserl: ciencia, racionalidad e historia

A finales de marzo de 1928 Husserl pasa a la condición de *profesor emérito* en la Universidad de Friburgo y permanece allí hasta 1937. Durante esta última etapa la filosofía husserliana se universaliza y se consagra como filosofía en sentido estricto. Muestra de ello es la presencia del maestro en diferentes lugares del mundo: Londres, Ámsterdam, París, Estrasburgo, Viena y Praga. El año 1935 significó para Husserl un momento importante: el 7 y 10 de mayo de 1935 pronuncia unas conferencia en Viena ante la Asociación Cultural con el título *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*[12] y los días 14 y 15 de noviembre del mismo año pronuncia otra conferencia en Praga ante el *Círculo filosófico para las investigaciones sobre el entendimiento humano* bajo el título de *Las crisis de la ciencia europea y la psicología*[13]. Finalmente, el 24 de enero de 1936 se publica en Belgrado el texto que recoge la reelaboración de las conferencias pronunciadas en Viena y Praga con el título *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica*[14].

Con esta última obra concluye la actividad académica de Husserl. Es menester dejar constancia de que la preocupación por la crisis del saber es una constante en el proyecto filosófico de Husserl. Ya desde sus primeras obras la lucha contra el relativismo y el escepticismo en sus diferentes formas da testimonio de ello. De este modo, la unidad del proyecto husserliano no podía ser expresado de otra manera que ésta: una introducción general a todo su proyecto en una época de crisis de la razón. A continuación, presentamos las ideas principales del texto publicado en 1936.

1.1 La crisis de las ciencias: del Renacimiento al positivismo

Desde el principio de la obra se aborda la problemática de la crisis de las ciencias desde el punto de vista histórico. Se trata de un estudio descriptivo de la ciencia –y de la verdad que ésta implica– como fenómeno histórico (§ 7)[15], es decir, el problema de la

[12] (Schuhmann, 1977, pp. 461-462).
[13] (Schuhmann, 1977, p. 469).
[14] (Husserl, 1936; Hua VI, pp. 1-104).
[15] (Husserl, 1936, p. 95; Hua VI, p. 17).

razón en la historia (§ 3)[16]. Husserl no duda en responsabilizar de esta crisis al positivismo, pues por medio de él la ciencia ha sido reducida a ciencia de hechos. La consecuencia más notable será la pérdida de significación vital y de sentido para la humanidad (§ 2)[17]. En el marco de esta crítica, Husserl expresa una frase célebre: "meras ciencias de hechos hacen meros hombre de hechos"[18]. El padre de la fenomenología se esfuerza en explicar que cultura y ciencia están íntimamente unidas. De este modo, la crisis de la ciencia es la crisis del sentido, lo cual implica una crisis de la racionalidad y conduce a la crisis de ideal de la humanidad europea.

En primer lugar, lo que está en crisis –dice Husserl– es un ideal que se reconfiguró a partir del Renacimiento gracias a la fundamentación de la autonomía y la libertad (§ 3). El *giro renacentista* retoma el ideal de la *theoria* griega y según él quiere reconstruirse. Esta actitud implica una forma de existencia filosófica para el ser humano: la de darse su regla libremente a sí mismo, a su vida entera, a partir de la pura razón, a partir de la filosofía[19]. De esta manera, el hombre haciéndose más racional (libre) también racionaliza el mundo y sus estructuras. En segundo lugar, el ideal del Renacimiento de una ciencia omni-comprehensiva se concreta con Descartes y Leibniz a través la idea de la ciencia universal según el método racional[20]. En efecto, la filosofía moderna creyó haber descubierto el verdadero método universal que nos permitiría construir una *philosophia perennis*[21] y bajo esta óptica debemos comprender todo el impulso reformador social de la *Ilustración*[22]. En tercer lugar, este ideal de ciencia universal en los últimos decenios ha degenerado y la ciencia en general afronta una crisis de sentido, cuya repercusión llega hasta el ideal mismo de humanidad. Con el positivismo, explica Husserl, se abandona la pregunta por el sentido y se decapita a la filosofía[23]. Sin darse cuenta el positivismo se auto-lesiona y lleva a toda la humanidad a una crisis que no sólo es una crisis metafísica (teleológica), sino también científica y cultural (§ 5)[24].

Por último, Husserl intenta presentar una filosofía teleológica de la ciencia para recuperar el ideal de la ciencia y a la humanidad. Detrás de todas las contracciones,

[16] (Husserl, 1936, p. 85; Hua VI, p. 7).
[17] (Husserl, 1936, p. 82; Hua VI, pp. 3-4).
[18] (Husserl, 1936, p. 82; Hua VI, p. 4).
[19] (Husserl, 1936, p. 84; Hua VI, p. 5).
[20] (Husserl, 1936, p. 85; Hua VI, p. 6).
[21] (Husserl, 1936, p. 86; Hua VI, p. 7).
[22] (Husserl, 1936, p. 86; Hua VI, p. 8).
[23] (Husserl, 1936, p. 85; Hua VI, p. 7).
[24] (Husserl, 1936, pp. 88-89; Hua VI, p. 10).

cambios y conflictos en el debate filosófico y científico de la modernidad, algo subyace: el ideal de una filosofía universal y un método adecuado (§ 5)[25]. La nueva fundación de la filosofía asume una nueva tarea universal mediante la apelación al renacimiento de la antigua filosofía. En este sentido, la ruptura –tanto en filosofía como en ciencia– está en función de un ideal común de universalidad de la verdad. Husserl utiliza el término movimiento unitario (§ 6)[26] para dar cuenta de esta continuidad histórica de la ciencia (*telos*). Este ideal –en el sentido de *eidos*– pertenece a la humanidad en general. La humanidad europea encarnaría este ideal gracias a su ciencia y filosofía, que representan el movimiento histórico de la manifestación de la razón universal[27]. Husserl intenta evitar el relativismo culturalista afirmando que ciencia y humanidad responden a ideales (esencias) eternos que se realizan en el devenir histórico. Dentro del amplio abanico de manifestaciones culturales, la humanidad europea, gracias a su concepción de la ciencia y la razón, encarnaría históricamente el ideal de humanidad.

1.2 Galileo y la matematización de la naturaleza

Según explica Husserl, el origen de la nueva idea de la universalidad de la ciencia se encuentra en la reforma de la matemática. Ésta se produce primero en la geometría euclidiana, luego en la matemática y finalmente en la ciencia de la naturaleza. Este proceso ha significado una violenta transformación de sentido (§ 8)[28]. La transformación de la geometría ha significado el paso de la concepción de un mundo finito y cerrado a la de un mundo infinito que nos permite construir toda forma imaginable, pensable en el espacio, en univocidad deductiva[29].

Galileo desempeña una función central en la revolución geométrica y matemática que dará paso al nacimiento de la ciencia moderna. Él busca describir matemáticamente la naturaleza y asegurarnos la objetividad del mundo[30]. Galileo se propone descubrir un método para construir el mundo y la infinitud de sus causalidades a pesar de la infinitud

[25] (Husserl, 1936, p. 88; Hua VI, p. 10).
[26] (Husserl, 1936, p. 91; Hua VI, p. 12).
[27] (Husserl, 1936, pp. 91-92; Hua VI, pp. 13-14).
[28] (Husserl, 1936, pp. 95-96; Hua VI, p. 18).
[29] (Husserl, 1936, pp. 96-97; Hua VI, p. 19).
[30] (Husserl, 1936, p. 97; Hua VI, p. 20).

del mundo[31]. Su punto de partida es que todas las cosas del mundo empíricamente intuido tienen corporeidad, es decir, son *res extensae*[32] y la necesidad de un método de amplio alcance en constante perfeccionamiento. Considerado esto, el mundo puede ser objeto de conocimiento objetivo si se abstraen las cualidades sensibles mediante la matemática pura de la forma espacio-temporal y sus posibles formas particulares. A partir de ahora, el mundo corporal concreto y matematizable abarcará no solo la forma sino también los contenidos. De este modo, Galileo introduce la matematización de las cualidades sensibles como una matematización indirecta, punto de partida para la matematización de la naturaleza[33].

En un segundo momento, la ciencia de Galileo se enfrenta a la dificultad del espacio geométrico y lleva a cabo una formalización ideal mediante la técnica de la simbolización matemática. Esto abre la ciencia a la posibilidad de tareas infinitas y universales. Esto explica el que las matemáticas sean la nueva *episteme* moderna. Lo que inicia con Galileo es una forma de pensar el mundo como matematización de la naturaleza. Ésta se lleva a cabo mediante la matematizabilidad de los llenos (*Fülle*) o la matematización indirecta que requería una inductivilidad general de la experiencia por aproximación infinita. Más adelante veremos como el joven Derrida considera que la fenomenología será también una expresión filosófica de este ideal teleológico de una tarea infinita.

Sin embargo, un este gran avance también supondrá su pérdida de sentido originario en relación con el mundo de la vida por contradecir el procedimiento simbólico-matemático. Husserl reconoce que el problema consiste en el olvido del fundamento del sentido mismo de la experiencia y de todo conocimiento sobre el mundo, esto es, la vida pre-científica y de mundo circundante[34]. Galileo sienta las bases para la conversión de este método matemático de la naturaleza en una ontología de la naturaleza, es decir, en el objetivismo filosófico. Este paso se consolida cuando se consideran las relaciones legales entre fenómenos, no como hipótesis sino con el ser-en-sí de la naturaleza. Dicho en términos cartesianos, cuando se reduce el mundo a la *res extensa*. Esta reducción significa considerar únicamente el mundo abstracto y objetivo de idealidades

[31] (Husserl, 1936, p. 106; Hua VI, pp. 29-30).
[32] (Husserl, 1936, p. 107; Hua VI, p. 30).
[33] (Husserl, 1936, p. 108; Hua VI, p. 32).
[34] (Husserl, 1936, p. 118; Hua VI, p. 42).

matemáticas y olvidar el mundo infinito de la naturaleza. Con ello no sólo se olvida o se encumbre el sentido originario de la ciencia natural, sino que se le sustituye por un sentido funcionalista.

Husserl comienza a utilizar el término *Lebenswelt* para referirse a mundo de la experiencia pre-científico y poder realizar una crítica severa al vaciamiento de sentido de la ciencia que acontece en la tecnificación[35]. La técnica en sí no es mala. El problema resulta cuando se piensa que en la formalización se encuentra el ser mismo de la naturaleza y se produce una inversión del sentido de lo originario. Desde Galileo hasta hoy no se pregunta retrospectivamente por la operación originaria que da sentido y que –en tanto idealización en el suelo originario de toda vida tanto teorética como práctica del mundo inmediatamente intuido– ponía en marcha y producía configuraciones geométricas ideales[36]. Por tanto, ya con Galileo comienza la sustitución de la naturaleza intuida, pre-científica, por la naturaleza idealizada dejando de lado al mundo pre-dado como horizonte de todas las inducciones dotadas de sentido en el que vivimos nosotros mismos, según nuestro modo de ser personal[37]. Por esta razón, Galileo es tanto el descubridor como el encubridor de la ciencia natural.

Se puede ver en Husserl un acercamiento a la noción de impermeabilidad del mundo de la vida. Este mundo permanece como el que es, en su propia estructura esencial, en su propio modo causal concreto, a pesar de lo que hagamos con o sin ciencia. El mundo no cambia porque hayamos inventado un arte especial[38]. El gran problema, como se ha dicho ya, es que este revestimiento artificial pretende reemplazar al mundo de la vida y se presenta como la naturaleza objetivamente real-efectiva y verdadera[39]. Por tanto, el mundo de la ciencia pasa a ocupar el lugar del mundo de la vida como fundamento originario del sentido. Husserl no duda en insistir que es indispensable mantener siempre la diferencia entre ambos mundos como requisito imprescindible para salvar a la humanidad del vaciamiento de sentido anunciado con la reducción de la ciencia a la técnica.

[35] (Husserl, 1936, pp. 121-124; Hua VI, pp. 45-48).
[36] (Husserl, 1936, p. 124; Hua VI, p. 49).
[37] (Husserl, 1936, pp. 125-126; Hua VI, p. 50).
[38] (Husserl, 1936, p. 126; Hua VI, p. 51).
[39] (Husserl, 1936, p. 127; Hua VI, p. 52).

1.3 Entre trascendentalismo y objetivismo

En primer lugar, Husserl considera que la lucha entre el objetivismo y el trascendentalismo representan el sentido de la historia del espíritu moderno[40]. El primero se mueve sobre la base del mundo pre-dado como lo obvio mediante la experiencia y pregunta por su verdad objetiva. En esta tarea el preguntar retrospectivo no tiene ningún sentido. El objetivismo es el peligro constante de la filosofía desde antiguo y constituye para Husserl una visión del mundo como conjunto de objetos o cosas en sí, no vinculadas a la subjetividad dadora de sentido. En este sentido, es lo opuesto al trascendentalismo. Por su parte, para el trascendentalismo lo en sí es la subjetividad y únicamente mediante la pregunta retrospectiva por la subjetividad se lleva a cabo toda validez del mundo con su contenido y en todas las modalidades pre-científicas y científicas (§ 14)[41].

En segundo lugar, esta oposición entre objetivismo y el trascendentalismo hunde sus raíces en la reducción matemática y en la ontología de la naturaleza que está ya presenta en Galileo. De esto se siguió el dualismo *res extensa/res cogitans* de Descartes (§ 10)[42]. Lo cual supone considerar tanto el mundo natural como el subjetivo en término de dos cosas u objetos separados entre sí y cerrados. Sin embargo, la posición de Descartes es ambigua, pues con él se inician dos ideas fundamentales de la filosofía: la vuelta al sujeto y la filosofía universal. Lo primero es presentado mediante su vuelta al *cogito* (§ 17)[43]. A pesar del radicalismo de la ausencia de supuestos, Descartes no llegó al problema de la subjetividad trascendental. Sin embargo, el nuevo motivo de la vuelta al *ego*, tan pronto como ingresó en la historia introdujo una nueva era de la filosofía e instauró un nuevo *telos* (§ 18)[44]. Según esto, Descartes será el punto de partida de dos líneas de desarrollo: del racionalismo –Malebranche, Spinoza y Leibniz– y del empirismo –Hobbes, Berkeley y Hume– (§ 21)[45].

En tercer lugar, el subjetivismo trascendental moderno se inaugura con Kant y se extenderá en el idealismo alemán[46]. Kant proyectó una gran filosofía científica

[40] (Husserl, 1936, p. 145; Hua VI, p. 71).
[41] (Husserl, 1936, p. 144; Hua VI, p. 70).
[42] (Husserl, 1936, p. 135; Hua VI, pp. 60-61).
[43] (Husserl, 1936, pp. 151-152; Hua VI, pp. 77-79).
[44] (Husserl, 1936, pp. 153-156; Hua VI, pp. 80-83).
[45] (Husserl, 1936, pp. 158-159; Hua VI, pp. 85-86).
[46] (Husserl, 1936, p. 174; Hua VI, p. 102).

construida sistemáticamente, en la que el giro cartesiano hacia la subjetividad de la conciencia se producía en forma de subjetivismo trascendental (§ 25)[47]. Kant apela a la pregunta retrospectiva por la fuente última de toda configuración de (§ 26)[48]. Asimismo, toma una posición crítica frente al objetivismo pre-científico y científico. Al volver a la subjetividad cognoscente como lugar originario de toda configuración de sentido y validez y al intentar de comprender el mundo existente como configuración de sentido y de validez, el sistema kantiano es el primer intento de una filosofía trascendental efectivamente universal, pensada como ciencia estricta. Por tanto, al giro cartesiano con el que se inicia la Modernidad se debe añadir este segundo giro kantiano con el que comienza la filosofía trascendental. En esta línea histórica, el giro fenomenológico de Husserl será la filosofía definitiva que representará el *telos* del proyecto de la filosofía moderna (§ 27)[49].

Por último, Husserl intenta justificar el sentido de esta elaboración histórica de la pregunta por el origen del saber en relación con la recuperación del mundo de la vida[50]. He aquí el sentido profundo del estudio del surgimiento histórico de la verdad científica y con ella de la sociedad que vive según sus especificaciones, esto es, de la humanidad europea. Esta actitud es un preguntar retrospectivamente por el sentido originariamente instituido e histórico. Esta tarea, lamentablemente, no la realiza el científico-descubridor sino que es tarea del filósofo[51]. Husserl mismo, en tanto filósofo, se propone llevar a cabo esta toma de conciencia histórica con el fin de alcanzar claridad respecto del origen del espíritu moderno y con esto sobre el origen de la ciencia moderna (la matemática y de la ciencia matemática de la naturaleza)[52]. El método a seguir es el retorno a la ingenuidad de la vida, pero en una reflexión que se eleva por encima de ella. De este modo, podremos superar la cientificidad de los caminos de las filosofías objetivistas tradicionales que se encuentran en la ingenuidad filosófica[53].

Por ello, es necesaria la pregunta retrospectiva por la institución originaria de los fines de nuestra sociedad cimentada sobre las bases del nacimiento de la ciencia moderna (Galileo) y la filosofía de la subjetividad trascendental (Descartes-Kant). Esto

[47] (Husserl, 1936, p. 170; Hua VI, p. 98).
[48] (Husserl, 1936, p. 172; Hua VI, p. 100).
[49] (Husserl, 1936, p. 175; Hua VI, p. 103).
[50] (Husserl, 1936, pp. 128-129; Hua VI, p. 54).
[51] (Husserl, 1936, p. 132; Hua VI, p. 57).
[52] (Husserl, 1936, p. 132; Hua VI, p. 58).
[53] (Husserl, 1936, pp. 133-134; Hua VI, pp. 59-60).

significa que el filósofo-historiador tiene la tarea de hacer comprender la teleología en el devenir histórico de la filosofía mediante la comprensión crítica de la unidad conjunta de la historia (§ 15)[54]. Al explicitar la unidad de sentido teleológico de la filosofía moderna podremos avanzar en nuestra propia comprensión de nosotros mismos a partir de una aproximación crítica. De la claridad del origen depende el sentido teleológico de la humanidad como horizonte espiritual.

En suma, *Krisis* es una obra verdaderamente excepcional, pues se sumerge en el estudio del surgimiento histórico de la racionalidad occidental Además, presenta numerosos elementos de una historia de la ciencia. El uso de los términos revolución, inversión, ruptura y progreso indefinido lo sitúan dentro de la perspectiva que el mismo Koyré –así como también Gaston Bachelard[55]– utiliza para explicar las revoluciones científicas. Por su parte, la noción de mundo formalmente infinito inaugurado por Galileo nos evoca la célebre obra de Koyré *From the closed world to the infinite universe*[56]. Finalmente, Husserl toma prestado el esquema con el que se ha explicado la revolución científica y la aplica a la historia de la filosofía, tal y como en su momento lo había hecho también Kant, recuérdese el uso de la expresión "revolución copernicana". Según esto, para Husserl dos personajes son los más importantes en la historia de la revolución filosófica: Descartes, quien inaugura el estudio de la subjetividad, y Kant, quien introduce el tema de la filosofía trascendental y universal. Dicho esto, podemos comprender mejor que el mismo Husserl se reconozca en la senda abierta por ambos pero sin identificarse con ninguno de ellos. La fenomenología, por tanto, representa en el siglo XX el giro definitivo anunciado por Descartes e iniciado por Kant. Ésta sería, en definitiva, la realización histórica de los ideales de la Modernidad y la *Ilustración*.

2. Brunschvicg y la fenomenología: ciencia, historia y crítica

Léon Brunschvicg (1869-1944) ha pasado a la historia de la filosofía como un defensor de racionalismo crítico. Filósofo francés, formado en *L'École normale*, fue profesor de la Sorbona, donde tuvo a su cargo la cátedra de historia de la filosofía

[54] (Husserl, 1936, pp. 145-146; Hua VI, pp. 71-72).
[55] El concepto de "rupture épistémologique" ha sido desarrollado especialmente en la obra *La formation de l'esprit scientifique* (Bachelard, 1938).
[56] (Koyré, 1957).

moderna. Su formación inicial lo vincula tanto al mundo de las ciencias como al mundo de la filosofía. El proyecto filosófico de Brunschvicg puede ser definido como un idealismo crítico o una filosofía del espíritu. Su filosofía es también una *filosofía del juicio*[57], y la modalidad en la que se expresa con mayor claridad el rigor y la objetividad es el *juicio matemático*[58]. La historia de la ciencia y de la filosofía será, para este autor, el laboratorio del filósofo en el que podrá descubrir la expresión histórica de la verdad. Todo esto lleva a Brunschvicg a buscar en las manifestaciones culturales (arte, religión, cultura) el progreso de la conciencia[59].

Tal como afirma André Cresson, para Brunschvicg la filosofía es la ciencia del espíritu y el motor del mundo[60]. Su visión conjunta de la historia de la filosofía, la convicción de profundizar en la historia para iluminar nuestra reflexión presente y la centralidad de las matemáticas como medio de acceder a la objetividad del mundo son las notas esenciales del pensamiento de este autor. En cuanto epistemólogo no desarrolla ni sostiene la noción de *ruptura* ni de *paradigmas*. Sin embargo, la noción de *crisis* prepara el camino para una epistemología de revolución y ruptura (Koyré). Para Brunschvicg la experiencia presenta un valor negativo respecto al poder ilimitado de la razón. Al mismo tiempo, revaloriza el valor del contexto en la aparición de la invención científica. De todo lo expuesto, tres ideas son importantes para nuestra investigación: el primado de las matemáticas como medio de acceso a la objetividad, la importancia de la historia en la epistemología y el valor de la experiencia en la creación de esquemas conceptuales sobre el mundo. A continuación haremos una breve presentación de su propuesta filosófico-epistemológica para inmediatamente después establecer las relaciones de la misma con la fenomenología.

2.1 La epistemología histórica de Brunschvicg

La filosofía de Brunschvicg es una filosofía del espíritu. En ella el espíritu reflexiona sobre sí mismo mediante un análisis de la verdad que se expresa en sus obras. La obra por excelencia del espíritu es la ciencia y la filosofía. Por esta razón, "la historia

[57] (Brunschvicg, 1897, p. 236).
[58] (Brunschvicg, 1897, p. 99).
[59] (Brunschvicg, 1905, p. 40).
[60] (Cresson, 1945, p. 7).

del pensamiento es como el laboratorio del filósofo" [61], ya que en la historia de las ideas se encuentran todas las pruebas objetivas del poder creador del espíritu y la capacidad de ir más allá de su propia inmanencia[62]. La historia cobra, entonces, vital importancia, pues "lo que realmente existe es el haz de relaciones intelectuales que permiten situar al individuo en el espacio universal con sus dimensiones ciertas que dirigen las circunstancias de su historia"[63].

El método histórico-crítico nos ayudará a descubrir el contexto histórico en el que surgen y evolucionan las ideas científicas que dan sentido al proyecto racional de Occidente. El inmanentismo de Brunschvicg está abierto al mundo de la experiencia y al proceso histórico en el que se expresa la verdadera fuerza de la inteligencia humana. Por tanto, su filosofía no representa un alejamiento de la vida y de la existencia. El idealismo brunschvicgiano intenta mantener el equilibrio entre la vida interior del espíritu y la fuerza de la realidad externa. De este modo, la historia es el tiempo de la experimentación. Las ideas se han gestado en la historia y sin ella ninguna creación humana habría tenido lugar. Brunschvicg quiere ofrecer una visión filosófica de la historia del pensamiento humano y hacer de la historia del pensamiento la materia natural de la reflexión filosófica. El estudio del mundo de la experiencia en el que se produce una idea es tan importante como la idea misma.

El estudio de la historia del pensamiento como medio privilegiado de acceso a la objetividad de la verdad se centra en el pensamiento científico. El problema de la percepción lo resuelven los niños y el problema de la ciencia los sabios[64]. Por esta razón su filosofía se convierte en una epistemología como filosofía de la verdad científica. Al mismo tiempo, su filosofía de la ciencia nos lleva hacia la concepción del progreso científico. El puesto de las matemáticas sigue siendo fundamental en el orden regulativo, puesto que ellas hacen posible el encuentro entre inteligencia y experiencia en el mundo[65].

Las matemáticas se mantienen siempre cerca de la realidad experiencial en un contacto simple y puro. La aritmética y la geometría, por ejemplo, se forman en la

[61] (Brunschvicg, 1925, p. 146).
[62] (Brunschvicg, 1934b, p. 58).
[63] (Brunschvicg, 1934a, p. 128).
[64] (Brunschvicg, 1905, p. 81).
[65] (Messaut, 1938, p. 9).

experiencia, ya que la igualdad numérica (aritmética) es anterior a cualquier representación simbólica al entrar en contacto directo con el mundo de la experiencia, con lo real[66]. No obstante, éstas no son creadas por la sola experiencia[67], pues no se producen sin la intervención de la inteligencia[68]. Asimismo, la filosofía del juicio realiza un proceso intelectual de verificación[69] y las matemáticas reúnen todos los requisitos para la verificación[70]. Brunschvicg afirma que la aritmética permite un acceso más puro a la verdad pues permite la verificación[71]; por su parte, la geometría y el álgebra permiten la verificación de resultados[72].

La actividad científica consiste en la creación de nuevas construcciones para explicar y entender el mundo, es decir, para hacer inteligible la realidad. La conciencia constituye un mundo que es para nosotros el mundo (inteligible)[73]. No se niega la existencia de un objeto exterior, sólo se afirma que el sentido de la realidad es creado por el espíritu en una visión de conjunto en la que el mundo se vuelve inteligible gracias a una interpretación matemática de las sensaciones. Al mismo tiempo, las nociones de progreso y verificación están profundamente unidas, ya que la inteligencia se caracteriza por una "capacidad indefinida de progreso e inquietud perpetua de verificación"[74].

La concepción de la ciencia lo lleva a elaborar una teoría de la experiencia en oposición a la teoría del sentido común o de la simple experiencia inmediata (Bacon y Stuart Mill) como fundamento de la ciencia. La primera afirmación es que no hay experiencia absoluta (contra el empirismo)[75], puesto que la experiencia siempre está iluminada por la razón. Luego habría que añadir que la explicación no está sugerida por la experiencia inmediata, como sucede en el descubrimiento de la presión atmosférica de Torricelli[76]. El progreso de la ciencia debe ir de la mano de un perfeccionamiento de la experiencia de verificación[77] mediante un método de interrogación activa y de control

[66] (Brunschvicg, 1912, p. 496).
[67] (Brunschvicg, 1912, p. 428, § 257).
[68] (Brunschvicg, 1921, p. 87).
[69] (Brunschvicg, 1905, p. 163).
[70] (Brunschvicg, 1912, p. 577).
[71] (Brunschvicg, 1912, p. 468).
[72] (Brunschvicg, 1912, p. 481).
[73] (Brunschvicg, 1897, p. 2).
[74] (Brunschvicg, 1912, p. 561, § 355).
[75] (Brunschvicg, 1922, pp. 2-4, § 2).
[76] (Brunschvicg, 1922, p. 71, § 34).
[77] (Brunschvicg, 1934a, pp. 116-117).

preciso[78], ya que el saber científico debe ser verificado y contrastado con la realidad. Inventar es interpretar la realidad de una manera completamente nueva. Debemos ser conscientes de que no hay hechos nuevos en el origen de los cambios de pensamientos científicos. Los nuevos aspectos de la materia no se revelan sino gracias a los medios intelectuales inéditos, el descubridor es un intérprete de la realidad. Por ejemplo, Pascal tenía todos los elementos para descubrir el cálculo infinitesimal, pero habría que esperar a la aparición del genio de Leibniz para ver realizado este descubrimiento[79].

El método físico es un método de la diferenciación en el que la actividad del juicio juega un rol fundamental. Es cierto que existen condiciones sociológicas para el ejercicio del juicio o hábitos mentales, pero es la genialidad de un personaje la que hace posible el descubrimiento científico. El contexto del descubrimiento recibe el nombre, en la epistemología brunschvicgiana, de "infraestructura social de la vida espiritual"[80]. Los descubrimientos científicos no son convenciones arbitrarias, puesto que se integran en el saber ya establecido[81], pero esta continuidad debe ser leída retrospectivamente. Esto es, si miramos la historia del progreso científico desde el presente podremos entender el pasado y los enfoques y esquemas que rigieron el mundo de la ciencia en el pasado. No se debe olvidar que la ciencia se concreta en una comunidad de hombres que establecen relaciones espirituales para el desarrollo de la humanidad. El progreso científico no tiene significación sin su carácter colectivo e histórico, puesto que "la conformidad de nuestra inteligencia y la naturaleza es lo que funda la comunión de las inteligencias entre sí"[82]. Además, se debe considerar que el progreso de la ciencia mantiene una estrecha conexión con el progreso de la humanidad. Según ello, la reflexión filosófica puede retardar el cambio científico, ya que la ciencia es una cosa y la toma de conciencia es otra (filosofía)[83].

[78] (Brunschvicg, 1931, p. 131).
[79] (Brunschvicg, 1912, p. 173, § 104).
[80] (Brunschvicg, 1934a, p. 129).
[81] (Brunschvicg, 1912, p. 534, § 342).
[82] (Brunschvicg, 1927, p. 712).
[83] (Brunschvicg, 1934a, p. 137).

2.2 La herencia brunschvicgiana y su relación con la fenomenología

Sobre su herencia concreta en la filosofía francesa debemos destacar su trabajo divulgador desde la fundación en 1893, junto a Xavier Léon y a Élie Halévy, de la *Revue de métaphysique et de morale*. Además, en cuanto profesor de filosofía tuvo como alumnos a Alexandre Koyré, a Jean Hyppolite, a Raymond Aron, a Gaston Berger, a Cavaillès, a Lévinas, a Merleau-Ponty entre muchos otros. Arnold Reymond afirma que Brunschvicg es "uno de los grandes maestros de filosofía contemporánea"[84] y Messaut se hace eco de esta afirmación diciendo que "Brunschvicg es en Francia uno de los maestros oficiales"[85].

En cuanto a la relación de este pensador con algunos fenomenólogos debemos indicar que cuando Koyré va a París en 1912 se inscribe en el *Collège de France*, donde frecuenta las lecciones de Léon Brunschvicg y su tesis sobre Böhme de 1929 está dedicada a dos de sus grandes profesores: Gilson y Brunschvicg. Por su parte, Lévinas después de la presentación de su tesis en 1930 sobre Husserl en Estrasburgo, se dirige a París y sigue las lecciones que dicta Brunschvicg en la Sorbona[86]. Gracias a la publicación de esta tesis recibe un premio de filosofía. Lévinas afirma que el premio se debe a los buenos comentarios que Brunschvicg hizo de la misma[87]. De igual forma, Merleau-Ponty sintió un profundo respeto por Léon Brunschvig como profesor suyo[88]. Finalmente, Cavaillès presenta en 1938 en la Sorbona sus dos tesis para obtener el grado de doctor en filosofía bajo la dirección de Brunschvicg: *Método axiomático y formalista* (tesis principal) y *Comentarios a la formación de la teoría abstracta de conjuntos* (tesis complementaria).

Respecto a su relación con Husserl y la fenomenología debemos hacer explícitos algunos detalles. En primer lugar, Brunschvicg no es ni puede considerarse un fenomenólogo en ningún sentido. Sin embargo, su filosofía prepara de alguna manera la recepción de la fenomenología desde un enfoque particular vinculado a una filosofía de las matemáticas, de la ciencia y de la historia. Dicho de otro modo, el mundo académico francés, especialmente el epistemológico, gracias a la herencia brunschvicgiana estaba

[84] (Reymond, 1945, p. 8).
[85] (Messaut, 1938, p. 9).
[86] (Malka, 2002, p. 46).
[87] (Poirié, 1987, p. 89).
[88] (Geraets, 1971, pp. 5-6).

predispuesto espiritualmente para acoger un enfoque epistemológico de la fenomenología en el que el estudio histórico de la racionalidad y su legitimidad como forma de vida se mostraba como necesario.

El conocimiento que Brunschvicg tenía de la fenomenología es el mismo que el mundo francés tenía de Husserl. Debemos mencionar que en su obra sobre el progreso de la conciencia publicada en 1927 no hay referencia a la fenomenología[89]. En 1930 escribe el prefacio a la obra *Las tendencias actuales de la filosofía de* Georges Gurvitch, en la que se expone la filosofía de Husserl, Scheler y Heidegger. En estas pocas líneas Brunschvicg cita el artículo de Victor Delbos como primer introductor de la fenomenología en su debate con el psicologismo y afirma que el mérito de la fenomenología radica en la *Wesenschau* de las categorías[90]. Hace, asimismo, un comentario sobre el estado actual de la fenomenología en el que declara: "la juventud y la fecundidad de su método en las conferencias de la Sorbona señalan el interés de una vuelta a Descartes" [91]. Resalta, además, que Husserl ha tenido la genialidad de poder vincular su filosofía, nacida en la tradición alemana, al pensamiento cartesiano, corrigiendo con ello el defecto de Kant, quien no supo aprovechar el potencial del cartesianismo[92].

Algunos años más adelante, durante los cursos sobre *El espíritu europeo* de 1939-1940, habla de la fenomenología desde dos perspectivas. En primer lugar, como una aproximación filosófica vinculada a la intuición de esencias y centrada en la lucha contra el psicologismo (la fenomenología de *Investigaciones lógicas*) y su proyección hacia el existencialismo como resultado de la aplicación del método[93]. Esto nos da una idea del conocimiento y profundización que Brunschvicg tenía de Husserl. Las nociones que tiene le vienen de autores secundarios y es probable que no haya tenido contacto con ningún texto original de Husserl a excepción de las *Meditaciones cartesianas*.

A pesar de ser dos movimientos y escuelas filosóficas diferentes e independientes, podemos considerar algunas notas paralelas que se desarrollan a través de ambos autores. En primer lugar, debemos resaltar el puesto central de las matemáticas en la

[89] (Brunschvicg, 1927).
[90] (Brunschvicg, 1930, p. 3).
[91] (Brunschvicg, 1930, p. 4).
[92] (Brunschvicg, 1930, p. 5).
[93] (Brunschvicg, 1947, p. 180).

formación de la ciencia. En el caso de Brunschvicg esto es evidente, ya que esta convicción aparece diseminada por todo su *corpus* doctrinal. En el caso de Husserl, debemos recordar que su formación universitaria inicial se consagró a la astronomía y a las matemáticas. Durante sus años de juventud este autor consideraba que la ciencia rigurosa sólo se podía encontrar en el mundo de las matemáticas. Esta actitud cambiará bajo la influencia de Brentano. La tesis doctoral de Husserl se presentó en la Facultad de Filosofía en la especialidad de matemática y versaba sobre el *Cálculo de variaciones*. Su preocupación por la fundamentación de las ciencias está vinculada a sus primeros escritos filosóficos (*El concepto de número*, *Filosofía de la aritmética*) y también a los últimos (*El origen de la geometría*). Ambos autores, Brunschvicg y Husserl, están preocupados por la fundamentación de la ciencia y en esta tarea las matemáticas desempeñan una función esencial.

Por otro lado, debemos considerar también el rechazo al psicologismo y al relativismo tanto epistemológico como histórico. En el caso de Husserl esto se pone de manifiesto desde *Investigaciones lógicas*. Por su parte Brunschvicg ha sostenido a lo largo de su actividad filosófica una firme defensa del valor de la verdad y la ciencia. La psicología y la historia son importantes en la comprensión de la objetivación de la verdad. No obstante, la verdad es el fin de la ciencia y hacia ella se dirigen todos sus esfuerzos. En el pensamiento de Brunschvicg no vamos a encontrar nunca una defensa del relativismo ni del escepticismo, aunque tampoco del dogmatismo ni de la clausura de la evolución en la comprensión de la verdad.

Asimismo, ambos autores van más allá de la idea de la verdad fundada en el sentido común (actitud natural) y de la experiencia inmediata. Intentan establecer una mirada epistemológica de la realidad mediante un método (actitud filosófica). Este método será representado en cada caso por su propuesta filosófica. Para Brunschvicg, la filosofía del juicio, para Husserl será la fenomenología. Para ambos, este carácter metodológico de la filosofía sirve de fundamento tanto a las ciencias del espíritu como a las ciencias de la naturaleza.

No se debe pasar por alto el segundo período fenomenológico de Husserl del giro trascendental iniciado con la publicación de *Ideas I* en 1913 y que haría referencia a la inmanencia de la conciencia (idealismo). Tanto Brunschvicg como Husserl consideran que la conciencia sostiene la interpretación del sentido del mundo en cuanto inteligible.

Ambos autores sostienen el primado de la conciencia y se apoyan en la *vía cartesiana*. Esto último nos permite mencionar también la coincidencia en la importancia de Descartes en la historia de la filosofía, tema que será retomado por un discípulo de ambos: Koyré. Por último, el período de *Krisis* marca un momento de apertura a la experiencia histórica y a la constitución del mundo para la fenomenología husserliana. Este tema es desarrollado por Brunschvicg desde el principio de su filosofía. No está de menos recordar la radicalidad en el rigor metodológico que caracteriza a ambas filosofías, y su preocupación por los fundamentos mismos del método científico. Finalmente, debemos considerar la complementariedad entre ciencia y filosofía profesada por ambos pensadores y el ideal de Europa como proyecto espiritual nacido en Grecia.

Estas similitudes y paralelismos entre ambos filósofos llevan a Boirel a afirmar que el pensamiento de Brunschvicg es una "fenomenología invertida"[94], puesto que inicia la fundamentación de la conciencia desde la historia, es decir, desde el progreso del conocimiento humano en sus manifestaciones históricas. Además, Brunschvicg representa el polo opuesto de Bergson[95], y su idealismo está vinculado a problemas epistemológicos y al criticismo de la ciencia[96]. Por estos detalles, Dupont afirma que la autoridad de Brunschvicg ayuda a la acogida de la fenomenología en Francia[97] y que su presencia es esencial en la recepción de la fenomenología[98]. Podríamos, sin temor a equivocarnos, admitir que la mejor defensa contra la acusación de idealismo hecha a la fenomenología podría ofrecérnosla el mismo Brunschvicg mediante su idealismo crítico, en el que demuestra que el realismo no es incompatible con el idealismo.

3. Koyré ante la fenomenología

Alexandre Koyré indiscutiblemente es uno de los grandes epistemólogos del siglo XX. Su lugar dentro de esta tradición se justifica, en primer lugar, por su formación fenomenológica bajo la guía de Husserl y Reinach en Gotinga. Todos estos detalles biográficos los hemos ya expuesto en el primer capítulo de esta investigación.

[94] (Boirel, 1964, p. 34).
[95] (Spiegelberg, 1982, p. 429).
[96] (Dupont, 2014, p. 25).
[97] (Dupont, 2014, pp. 29-30).
[98] (Dupont, 2014, p. 30).

Por otro lado, instalado ya en París mantuvo una cercana relación con Brunschvicg quien, sin duda, es una gran inspiración para la investigación histórica. La búsqueda de rigor en el mundo de las matemáticas y la riqueza de la historia de la ciencia son dos piezas claves en la lectura e interpretación de la epistemología koyriana. En efecto, en su epistemología podemos encontrar

> "una fecunda inspiración de los grandes representantes franceses sobre el estudio del pensamiento científico e histórico: Tanney y Duhem, Hannequin y Brunschvicg, Meyerson y Pierre Boutroux"[99].

En este apartado intentaremos presentar la relación entre Koyré y Husserl después de la ruptura entre ambos acaecida en 1912. Exploraremos algunos detalles personales que pueden iluminar nuestra investigación. Por último, expondremos y comentaremos las pocas menciones que Koyré hace de la fenomenología en sus escritos.

3.1 La reconciliación entre Husserl y Koyré

Según hemos ya expuesto, después de 1912 Koyré sigue en contacto con el *Círculo de Gotinga* y colabora con el *Jahrbuch* en dos oportunidades –1922 y 1929. Sin embargo, entre los años 1912 y 1921 no tenemos mayores detalles sobre la relación entre Husserl y Koyré. De lo que tenemos constancia es que su relación se retoma a partir de 1921, esto es, nueve años después de la separación. De esta fecha data una carta de Husserl escrita a Roman Ingaden en la que le cuenta que ha recibido la grata visita de Koyré en su casa de Friburgo y afirma que este alumno suyo es un fenomenólogo en cuerpo y alma[100]. Al año siguiente, en otra carta al mismo Ingarden, Husserl le relata que durante el verano Koyré ha pasado tres semanas en su casa[101].

Conforme los años transcurren su relación se vuelve cada vez más estrecha[102]. En 1928, Husserl vuele a transmitir a Ingarden que Koyré se queda en su casa algunos

[99] (Cohen, Taton, & Braudel, 1964, pp. XXII-XXIII).
[100] Carta de Husserl a Roman Ingarden del 6 de agosto de 1921 (Husserl, 1968, p. 21). Véase también (Schuhmann, 1977, p. 249).
[101] Carta de Husserl a Roman Ingarden del 14 de diciembre de 1922 (Husserl, 1968, p. 24). Véase también (Schuhmann, 1977, p. 262).
[102] (Schuhmann, 1987, p. 155).

días con el fin de preparar el viaje para las *Conferencias de París*[103]. Durante esta visita a la capital francesa Husserl aprovecha para asistir a la defensa de la tesis de Koyré sobre la filosofía de Böhme[104]. En 1929, con ocasión de su 70 aniversario, Husserl quiere reunir en Friburgo a todo el círculo fenomenológico, incluidos Héring y Koyré[105]. Para este fin Husserl mismo procura una subvención de 100 marcos para Koyré[106].

Por su parte, Schuhmann nos cuenta que Koyré se queda en casa de Husserl también en 1930[107] y en 1931[108]. Finalmente, la última visita de Koyré a Husserl tiene lugar en julio de 1932. Ese mismo mes Husserl es nombrado miembro de la *Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France* junto a León Brunschvicg. A través de este nombramiento, Husserl se convierte en el primer filósofo alemán que forma parte de esta institución después de la Primera Guerra Mundial[109]. Este nombramiento fue promovido por Koyré, según sostiene Spiegelberg. En resumen, Koyré visita al maestro en varias ocasiones, a saber, en 1921, 1922, 1928, 1929, 1930, 1931 y 1932.

En cuanto a la relación intelectual entre ambos, Husserl cita los estudios de Koyré sobre Descartes en las *Meditaciones cartesianas*[110]. La traducción de las *Conferencias de París* de 1929 para su publicación en francés fue llevada a cabo por Gabrielle Peiffer y Emmanuel Lévinas por sugerencia de Jean Héring[111] y fue

[103] Carta de Husserl a Roman Ingarden del 18 de diciembre de 1928 (Husserl, 1968, p. 48). Véase también (Schuhmann, 1977, p. 337).
[104] (Schuhmann, 1977, p. 342). Los Archivos Husserl de Leuven conservan la biblioteca personal de Husserl. Entre los libros personales de Husserl, el único sin dedicatoria personal de Koyré es el texto de Böhme. Schuhmann sostiene que esto se debe a que no fue enviado por Koyré, sino que el texto le fue entregado el día de la defensa de la tesis (Schuhmann, 1987, p. 165, nota 60). Esta obra tiene el siguiente código en los Archivos Husserl BP 137. Agradecemos a Thomas Vongehr por habernos proporcionado una lista detallada de la Biblioteca personal de Husserl y por su disposición a colaborar con esta investigación.
[105] Carta de Husserl a Roman Ingarden del 16 de marzo de 1929 (Husserl, 1968, p. 52). Sobre la presencia de Koyré en la celebración véase (Schuhmann, 1977, p. 345).
[106] Carta de Husserl a Roman Ingarden del 24 de marzo de 1929 (Husserl, 1968, p. 52).
[107] (Schuhmann, 1977, p. 364)
[108] (Schuhmann, 1977, p. 413).
[109] (Schuhmann, 1977, p. 413).
[110] (Husserl, 1931, p. 20; Hua I, pp. 9, 63). En la biblioteca personal de Husserl se encuentran los libros de Koyré sobre Descartes anteriores a las *Meditaciones cartesianas*: *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes* (BP 134) y *Descartes und die Scholastik* (BP 133).
[111] (Husserl, 1994c, p. V, nota 2).

supervisada por Koyré, tal como se indica en el texto publicado en 1931[112]. El mismo Husserl agradece a Koyré su colaboración en la traducción de *Meditaciones cartesianas* y le confiesa que él es el *verdadero traductor*[113]. Por su parte, Schuhmann afirma que el estilo y el lenguaje del *Sommaire des leçons du professeur Edmund Husserl* de las *Conferencias de París* de Husserl son obra de Koyré[114]. Por su parte, Koyré siempre se referirá a Husserl como el *maestro*[115]. Asimismo, junto a Héring e Ingarden, se preocupó por el legado de Husserl[116]. Landgrebe no dudará en considerarlo como "uno de los discípulos más antiguos de Husserl"[117]. Van Breda se dirige a Koyré en 1958 para pedirle un escrito sobre los recuerdos durante sus años como estudiante de Husserl en Gotinga. Desafortunadamente, Koyré nunca pudo escribir este texto[118]. Todos estos detalles ponen en evidencia la relación personal y profunda que Koyré tuvo con Husserl y su labor como filósofo.

3.2 Koyré, comentador de la fenomenología

En la exposición filosófica de Koyré la fenomenología no ocupa un lugar preponderante. No obstante, el epistemólogo se refirió a la filosofía de Husserl en tres ocasiones: en un congreso de filosofía de 1932, en una carta de 1935 y en un artículo de 1947. A continuación exploraremos el contenido de estos tres textos.

3.2.1 El congreso tomista de 1932

La *Jornada de estudios de la Sociedad Tomista* organizada en 1932 tuvo como temática el *status* del tomismo en relación con la filosofía alemana contemporánea. En este encuentro intervinieron grandes personajes, tanto del lado tomista como del lado fenomenológico. Entre ellos podemos mencionar a J. Maritain (1882-1973), L. Noël, E.

[112] (Husserl, 1931, p. VII). El *Sommaire* se conserva en los Archivos Husserl de Leuven como manuscritos M II 5/VII 1 y M II 5/VII 2. Fueron publicados en Husserliana I (Strasser, 1950, pp. 187-193, 194-201).
[113] Carta de Husserl a Koyré del 22 de junio de 1931 (Husserl, 1994a, p. 359).
[114] (Schuhmann, 1987, p. 165, nota 65).
[115] (Zambelli, 1999, p. 308).
[116] (Husserl, 1994b, p. 465)
[117] (Schuhmann, 1987, p. 150).
[118] (Schuhmann, 1987, p. 150).

Gilson (1884-1978), A. Koyré y E. Stein. La presentación general fue hecha por Maritain, quien afirmaba que la fenomenología es uno de los movimientos más importantes del pensamiento contemporáneo[119].

Se programaron dos grandes comunicaciones y en torno a ellas se realizaron algunas discusiones. La primera la hizo Daniel Feuling (1882-1947) de la Universidad de Salzburgo, sobre *El movimiento fenomenológico: posición histórica, ideas directrices, principales formas*[120]. Feuling presenta allí la filosofía trascendental de Husserl y la ontología Heidegger como las dos principales orientaciones de la fenomenología. Su lectura está hecha desde la interpretación heideggeriana, como es habitual en la época: leer a Husserl desde Heidegger. En la discusión participaron activamente, entre otros muchos, el mismo comunicador, Noël, Stein y Maritain[121]. Nos parece notable la participación de Stein, porque ella, discípula directa de Husserl, defiende el proyecto husserliano vinculado a la filosofía de la ciencia y no a la metafísica, en contra de la interpretación de Heidegger[122] y considera, además, que Scheler, Heidegger y Fink no han hecho una lectura correcta de Husserl[123]. Finalmente, Stein concluye con la defensa de la unidad del proyecto husserliano[124].

La segunda comunicación fue presentada por René Kremer, de la Universidad de Lovaina, y desarrollaba las *Glosas tomistas sobre la fenomenología*[125]. El objetivo del comunicador era establecer un punto de comparación entre el tomismo y la fenomenología. Sin embargo, el punto de partida de esta comparación se realiza desde el tomismo[126]. Hace mención al artículo de Noël de 1910 y al trabajo de Stein de 1929[127] para reforzar su hipótesis sobre la compatibilidad temática entre la fenomenología y el tomismo[128]. El paralelismo lo encuentra en las fuentes aristotélicas y escolásticas y en la apertura a lo religioso de *Meditaciones cartesianas*[129]. La última parte intenta mostrar la correspondencia entre la intuición de esencias y la

[119] (Société, 1932, p. 11).
[120] (Société, 1932, pp. 17-40).
[121] (Société, 1932, pp. 41-55).
[122] (Société, 1932, p. 43).
[123] (Société, 1932, p. 45).
[124] (Société, 1932, p. 46).
[125] (Société, 1932, pp. 59-70).
[126] (Société, 1932, p. 60).
[127] (Stein, 1929).
[128] (Société, 1932, pp. 61-62).
[129] (Société, 1932, pp. 62-64).

intencionalidad; al mismo tiempo, plantea la cuestión de la relación entre esencia y existencia que daría lugar a la fenomenología trascendental de Husserl[130].

Durante la discusión de esta comunicación intervinieron, entre otros muchos, el mismo comunicador, Koyré y Stein[131]. He aquí la primera intervención del epistemólogo explicando el sentido de la filosofía fenomenológica. En primer lugar, la posición de Koyré es bastante crítica con el expositor y no duda en afirmar que el tomismo y la fenomenología son filosofías opuestas. Según Koyré, la posición de Husserl es más cercana a Agustín y a Escoto que a Aristóteles y a Tomás de Aquino. Asimismo, señala la importancia de la fenomenología como método y rechaza su concepción como metafísica[132], aunque reconoce que el estudio de las esencias de la primera fenomenología incluye virtualmente una ontología[133]. Un detalle importante es la apelación a los orígenes matemáticos de Husserl y la presencia de la inspiración de Weierstrass como influencia[134]. Desde el principio dos ideas sobresalen: la concepción de la fenomenología como metodología y el rechazo de la reducción metafísica de la fenomenología. Esto último en clara alusión de los desarrollos de la filosofía de Heidegger.

3.2.2 La carta de 1935[135]

Koyré envía una carta a Spiegelberg en la que confiesa sus orígenes en la escuela fenomenológica y reconoce la influencia que ésta ha ejercido en su trabajo académico. A continuación presentamos el contenido de esta carta:

> "Querido Spiegelberg,
>
> Te agradezco las cartas de Husserl e Ingarden […]
>
> En cuanto a la carta de Husserl, no creo haberla visto antes. Es muy interesante, especialmente su uso del término «ontología». Sin embargo, tal vez de alguna manera resulte problemática la «Lebenswelt» –pues el «mundo» de lo primitivo es su «Lebenswelt». Ésta es real para él, pero no

[130] (Société, 1932, pp. 62-70).
[131] (Société, 1932, pp. 71-94).
[132] (Société, 1932, p. 73).
[133] (Société, 1932, p. 72).
[134] (Société, 1932, p. 71).
[135] (Jorland, 1981, p. 28).

para nosotros. Y no únicamente no lo es para nosotros, sino que no es un verdadero mundo. Husserl habla del relativo derecho del historicismo y ciertamente el mundo «griego» y el mundo «medieval» son conceptos que tienen un buen significado. Pero ¿cuáles son las conexiones entre estos «mundos» y el mundo de los «Selbstverständlichkeiten»? No veo que la fenomenología trascendental ofrezca respuesta alguna. O bien, responde simplemente postulando la unidad trascendental de un Ego inaccesible, sustituto de Dios o del Espíritu del mundo.

Ahora bien, sobre su pregunta de hasta qué punto todavía soy un fenomenólogo, yo mismo no lo sé. Yo he sido profundamente influido por Husserl, probablemente he aprendido de él –quien no sabía mucho sobre historia– la aproximación positiva hacia ella. El interés por el objetivismo del pensamiento griego y medieval, por el contenido intuitivo de la dialéctica en apariencia puramente conceptual, por la constitución histórica –e ideal– del sistema de la ontología. Yo he heredado de él el realismo platónico que dejaba de lado el anti-psicologismo y el anti-relativismo.

Pero, probablemente, él diría que todo esto está muy lejos del significado de la fenomenología como filosofía. Y que yo nunca lo he entendido. Ahora yo asumo que él supo mejor que nadie más lo que la fenomenología significaba realmente.

Gracias, etc."[136].

Estas pocas líneas, que dan cuenta del desacuerdo con la fenomenología trascendental, también constituyen una confesión por parte de Koyré como fenomenólogo. Un detalle a tener en cuenta es la mención del realismo platónico, que sin duda no está referido al mismo Husserl, sino que es una explicitación de la herencia de Reinach, aunque no mencione su nombre. Recodemos que Koyré envió a Husserl sus publicaciones sobre Descartes, Galileo y Copérnico, personajes que a partir de 1929 cobraron vital importancia en las investigaciones fenomenológicas del maestro. Por otro lado, el epistemólogo dedicó a Reinach su artículo *Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxen* del *Jahrbuch*[137]. La esposa de Husserl afirma, en una carta enviada a Roman Ingarden[138], que el tema fue sugerido por Reinach. Asimismo, durante sus años de estudiante, asiste en el *Sommersemestre* del curso de 1909-1910 a las lecciones de Reinach sobre Platón[139]. Los diálogos examinados en clase fueron *Menón*, *Protágoras*, *Téeteto*. Éstos corresponden a los mismos que Koyré desarrollaría algunas décadas más

[136] (Jorland, 1981, p. 28).
[137] El texto aparece en el quinto volumen del *Jahrbuch* del año 1922 (pp. 603-628).
[138] Carta de Malvine Husserl a Roman Ingarden del 18 de marzo de 1921 (Husserl, 1968, p. 18).
[139] (Pradelle, 2012, p. 10).

tarde aunque con una interpretación diferente[140]. Por tanto, la fenomenología como método que asume Koyré encuentra su fuente tanto en Husserl como en Reinach.

3.2.3 El artículo sobre Cavaillès de 1947

Koyré publica en 1947 un artículo titulado *La philosophie* en la Revista *Europe*[141]. Este escrito de la post-guerra quiere rendir homenaje a los grandes espíritus que se perdieron durante la guerra. El epistemólogo menciona la obra inconclusa de Georges Politzer, de Albert Lautman y de Jean Cavaillès[142]. He aquí una de las primeras notas importantes a considerar: el compromiso social y la actividad política. Recordemos que el mismo Koyré durante sus años de juventud estuvo comprometido con la lucha social y que mantuvo este ideal toda su vida[143].

El trabajo epistemológico inacabado de Cavaillès, explica Koyré, es un estudio crítico sobre la historia de la matemática y la lógica como fundamentos de la teoría de la ciencia. Siguiendo las huellas de Kant, se propone comprender la construcción de una lógica trascendental en la que la ontología sea a la vez *organon* y que dará origen al pensamiento lógico-matemático del siglo XIX[144]. Del mismo modo que en la historia de la ciencia y de la filosofía ha habido revoluciones que han cambiado el curso de sus historias, así también ha ocurrido en el mundo de la lógica. Para Cavaillès esta revolución ha sido llevada a cabo por Bolzano. Husserl y Brentano se incluyen en esta tradición. El problema que subyace en la propuesta de Bolzano –y de todos sus herederos– es la *iteración absorbente*, como la llama Koyré. Esto es, el hecho de que la doctrina de la ciencia, cuya tarea es validar la ciencia, sea ella misma una ciencia[145].

El epistemólogo afirma que la parte más impontante del estudio de Cavaillès es su crítica a la fenomenología trascendental, pues hasta el momento representa el mejor trabajo tanto en lengua francesa como alemana sobre el tema[146]. Husserl tiene la intención de alcanzar el mundo real y para ello elabora una filosofía cimentada en el

[140] (Koyré, 1945).
[141] (Koyré, 1947).
[142] (Koyré, 1947, p. 122).
[143] A este respecto véase los estudios de Paola Zambelli sobre Koyré (Zambelli, 1998, 2007).
[144] (Koyré, 1947, p. 123).
[145] (Koyré, 1947, p. 124).
[146] (Koyré, 1947, p. 125).

concepto de intencionalidad que es aplicada incluso a los juicios. De este modo, la ontología formal y la apofántica (teoría de la predicación) permanecen conectadas. Husserl busca la unidad de la ciencia en la unidad de la verdad. La reducción nos conduce a la subjetividad y al primado de la conciencia. Husserl no puede escapar a esta suerte de *iteración absorbente*, pues su lógica trascendental debe ser fundamento de sí misma. He aquí el fracaso del proyecto husserliano: el primado de la subjetividad[147].

Esto último lleva a Cavaillès a establecer un punto de ruptura radical, como una suerte de nueva revolución, que marcaría el inicio de una nueva lógica, cuyo fundamento sería una filosofía del concepto y que haría posible una nueva doctrina de la ciencia. Koyré cita finalmente una frase que marcará la línea interpretativa, no sólo de Cavaillès sino de todos los autores herederos de su crítica a la fenomenología: "la necesidad generadora no es la de una actividad, sino la de una dialéctica" [148].

Según vemos, la unidad entre materialidad, historicidad y dialéctica es el hilo conductor que Koyré asigna a Cavaillès; así como también el rechazo del primado de la conciencia y el reconocimiento de la insuficiencia de la lógica trascendental. De este modo, el Cavaillès de Koyré es contrario al giro trascendental. Al mismo tiempo, la importancia del estudio histórico y crítico sobre los fundamentos del proyecto lógico-matemático lo sitúan como un epistemólogo en sentido estricto. No obstante, nos llama la atención que no se tomen en consideración las investigaciones del último Husserl y que, por el contrario, la acusación de primado del sujeto se asemeje más a las propuestas de Heidegger, Lévinas y Sartre que a las de Husserl. Debemos indicar simplemente que entre subjetividad trascendental, en sentido husserliano, y subjetividad empírica hay una diferencia radical que nos permite hacer compatible la intuición de esencias de *Investigaciones lógicas* y la fenomenología trascendental. Derrida volverá sobre esta diferencia cuando aborde el problema del origen.

[147] (Koyré, 1947, p. 127).
[148] (Koyré, 1947, p. 128).

Conclusión: filosofía, ciencia e historia

A partir de la publicación de *Krisis* Husserl asume por vez primera el tema de la génesis histórica de la verdad como producción humana, esto es, la verdad en su concreción material –en su manifestación como sistema científico. Según podemos apreciar, Husserl se introduce en la pregunta por la legitimidad histórica de la razón como una cuestión fundamental para el futuro de la humanidad. Esta actitud, denominada por Husserl *pregunta retrospectiva*, tiene el carácter de crítica de la actualidad como condición de posibilidad del desarrollo de la razón. Dicho de otro modo, la fenomenología ya no será sólo una pregunta por las condiciones de posibilidad de la objetividad de la conciencia trascendental (crítica de la razón), sino que será también una estudio crítico de las condiciones materiales del surgimiento de la verdad científica en la historia (crítica histórica de la actualidad) que nos sirve para determinar hasta qué punto esta racionalidad surgida históricamente tiene validez o legitimidad en nuestra forma de vida y sobre nuestro mundo. El proyecto filosófico de Husserl se inicia así con una férrea defensa de la verdad en sí y concluye con un estudio crítico de la historicidad en la manifestación de esta verdad. Se trata, en definitiva, y esta es una idea que defenderemos durante toda la exposición, de una lectura e interpretación que considera a Husserl como un epistemólogo preocupado por la legitimidad del saber científico y a la fenomenología como una epistemología crítica. Por este motivo, hemos leído paralelamente a Husserl y a Brunschvicg con el fin de mostrar que la cercanía de sus propuestas en relación a la historia de las ciencias sirve de base intelectual para la aparición de una forma particular de leer y hacer fenomenología en Francia.

Foucault sostiene que esta fenomenología epistemológica se vincula con la pregunta por la legitimidad de la racionalidad occidental haciéndola remontar hasta la tradición de la *Aufklärung*, cuya esencia se encuentra en la actitud crítica que se interroga por el presente (ontología de la actualidad). Además, afirma que la apertura desde el cuestionamiento a la forma del saber actual lleva al estudio de las condiciones del saber en general, puesto que desde allí se puede descifrar no sólo los significados de una época sino también el mecanismo de significación de toda época. Kant inaugura, sostiene Foucault en *¿Qué es la crítica?*, la tradición crítica cuya herencia ilustrada ha tomado sendas diferentes en Alemania y en Francia según se haya desarrollado en la escuela de Lutero o en la de Descartes. La tradición alemana va desde Kant y Hegel

hasta Feuerbach, Marx, Nietzsche, Weber y la Escuela de Frankfurt[149]. Por su parte, la tradición francesa incluye a Comte y a sus sucesores, así como también a sus opositores. La *Aufklärung* ha venido a Francia, afirma Foucault, por medio de la fenomenología con la pregunta por el origen del sentido. La historia de la ciencia, impulsada por la fenomenología, ha conocido un nuevo enfoque que ha sido puesto en marcha con Bachelard, Cavaillès y Canguilhem, quienes retoman con sus investigaciones la pregunta por la *Aufklärung*[150]. Sorprende enormemente que Foucault no tenga en cuenta la tesis de Lévinas sobre el concepto de intuición como una influencia importante en la introducción de la fenomenología en Francia. Por el contrario, afirma que la fenomenología se introduce en Francia gracias a *Meditaciones cartesianas* y se desarrolla gracias a la pregunta por la historicidad de la ciencia tal y como es presentada en *Krisis*.

Las primeras notas de esta tradición de la fenomenología vinculada a la epistemología, según Foucault, serían:

1º Vínculo profundo con la *Aufklärung* como *ethos* que tiene como enfoque la actitud crítica –kantiana– que se interroga por el presente mediante la pregunta por la legitimidad de la racionalidad y la pregunta por el origen del sentido (esfera filosófica);

2º La convicción de que la cuestión del fundamento de la racionalidad no puede ser disociada de la pregunta por las condiciones actuales de su existencia (esfera política).

3º La importancia del estudio histórico del saber presente o actual con el fin de comprender su origen y realizar la transformación de lo real por medio de la libertad. Esta doble tarea se concreta en una reactivación constante mediante una crítica permanente de nuestro ser histórico (esfera histórico-epistemológica).

Por último, al vincular estas notas esenciales y los autores desarrollados podemos ver que:

a) En Husserl las notas 1 y 3 están suficientemente justificados. No así sucede con su actividad política. No obstante, no debemos olvidar que estar notas se refieren a la tradición epistemológica francesa y no al propio Husserl.

[149] (Foucault, 1990, pp. 43-44).
[150] (Foucault, 1990, p. 44).

b) Brunschvicg no es propiamente un fenomenólogo, sino que representa la fase preparatoria de esta tradición fenomenológica. No obstante, vemos que la importancia de la historia de la ciencia y, en especial, de las matemáticas es uno de los pilares fundamentales de su edificio filosófico. Así como sucede con Husserl, este autor no mantiene una actividad política muy explícita. Sin embargo, al igual que el padre de la fenomenología sufren la persecución nazi por causa de sus orígenes judíos. Asimismo, ambos han escrito textos sobre el futuro de la humanidad teniendo como base los escritos de Fichte.

c) Al referirnos a Koyré –el primero de nuestra lista de epistemólogos vinculado a la fenomenología–, vemos que las tres notas esenciales de la tradición epistemológica se cumplen con creces. Por un lado, la herencia ilustrada se hace sentir desde sus primeros escritos sobre Descartes –autor también importante para el padre de la fenomenología. En cuanto a los estudios históricos sobre la ciencia, Koyré es uno de los mayores exponentes de la epistemología histórica francesa. Sus estudios sobre Galileo, Copérnico y Newton nos han llevado a comprender más profundamente el sentido de toda revolución en las ciencias. Para terminar, su actividad política es bastante explícita. Desde sus primeros años en Rusia estuvo vinculado a movimientos revolucionarios y durante las dos Guerras Mundiales desempeñó funciones muy activas en la lucha contra los alemanes. Los magníficos estudios de Paola Zambelli dan cuenta de ello. De igual forma su escrito sobre *La función política de la mentira moderna* es un ensayo de fenomenología de la mentira política[151].

Referencias Bibliográficas

Bachelard, Gaston. (1938). *La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: Vrin.

Baring, Edward. (2011). *The young Derrida and French philosophy, 1945-1968*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Boirel, René. (1964). *Brunschvicg. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Brunschvicg, Léon. (1897). *La modalité du jugement*. Paris: Alcan.

Brunschvicg, Léon. (1905). *L'idéalisme contemporain*. Paris: Alcan.

Brunschvicg, Léon. (1912). *Les étapes de la philosophie mathématique*. Paris: Alcan.

Brunschvicg, Léon. (1921). *Nature et liberté*. Paris: Flammarion.

Brunschvicg, Léon. (1922). *L'expérience humaine et la causalité physique*. Paris: Alcan.

Brunschvicg, Léon. (1925). Vie intérieure et Vie spirituelle. *Revue de Métaphysique et de Morale, 32*(2), 139-148.

Brunschvicg, Léon. (1927). *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris: Alcan.

Brunschvicg, Léon. (1930). Préface. In Georges Gurvitch (Ed.), *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (pp. 3-8). Paris: Vrin.

[151] (Koyré, 1993).

Brunschvicg, Léon. (1931). *De la connaissance de soi*. Paris: Alcan.
Brunschvicg, Léon. (1934a). *Les âges de l'intelligence*. Paris: Alcan.
Brunschvicg, Léon. (1934b). Sciences et prise de conscience. *Scientia, XXVIII*, 329-340.
Brunschvicg, Léon. (1947). *L'esprit européen*. Neuchâtel: Baconnière.
Cimino, Antonio, & Costa, Vincenzo (Eds.). (2012). *Storia della fenomenologia*. Roma: Carocci.
Cohen, Ierome Bernard, Taton, René, & Braudel, Fernand (Eds.). (1964). *Mélanges Alexandre Koyré: Publiés a l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*. Paris: Hermann.
Cresson, André. (1945). Lettre de M. André Cresson. *Revue de Métaphysique et de Morale, 50*(1/2), 5-7.
Descombes, Vincent. (1979). *Le même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Munuit.
Dupont, Christian Yves. (2014). *Phenomenology in French Philosophy: Early encounters*. Dordrecht: Springer.
Foucault, Michel. (1985). La vie: L'experience de la science. *Revue de Métaphysique et de Morale, 90*(1), 3-14.
Foucault, Michel. (1990). Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]. *Bulletin de la Société françaises de Philosophie, 84*(2), 35-63.
Geraets, Théodore F. (1971). *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*. Le Haye: M. Nijhoff.
Herrero Hernández, Francisco Javier. (2005). *De Husserl a Levinas: Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.
Husserl, Edmund. (1931). *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie* (Gabrielle Peiffer & Emmanuel Levinas, Trans.). Paris: Colin.
Husserl, Edmund. (1936). Die Krisis der europäischen Wissenschaftenund die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Philosophia, 1*, 77-176
Husserl, Edmund. (1968). *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Den Haag: M. Nijhoff.
Husserl, Edmund. (1994a). *Briefwechsel. Die Göttinger Schule* (Vol. III). Dordrecht: Kluwer.
Husserl, Edmund. (1994b). *Briefwechsel. Familienbriefe* (Vol. IX). Dordrecht: Kluwer.
Husserl, Edmund. (1994c). *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris* (Marc B. de Launay, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Jorland, Gérard. (1981). *La science dans la philosophie: Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré*. Paris: Gallimard.
Koyré, Alexandre. (1945). *Introduction à la lecture de Platon*. New York: Brentano's.
Koyré, Alexandre. (1947). La Philosophie. *Europe, 25*, 122-128.
Koyré, Alexandre. (1957). *From the closed world to the infinite universe*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
Koyré, Alexandre. (1993). La fonction politique du mensonge moderne. *Rue Descartes*(8/9), 179-192.
Malka, Salomon. (2002). *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace*. Paris: Jean-Claude Lattès.
Marion, Jean-Luc. (1989). *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
Messaut, J. (1938). *La philosophie de Léon Brunschvicg*. Paris: Vrin.
Monseu, Nicolas. (2005). *Les usages de l'intentionnalité: Recherches sur la première réception de Husserl en France*. Louvain-la-Neuve; Edition de l'Institut supérieur de philosophie; Dudley, MA: Peeters.
Poirié, François. (1987). *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture.
Pradelle, Dominique. (2012). Avant-Propo. In Dominique Pradelle (Ed.), *Adolf Reinach. Phénoménologie réaliste*. Paris: Vrin.
Reymond, Arnold. (1945). Lettre de M. Arnold Reymond. *Revue de Métaphysique et de Morale, 50*(1/2), 8-11.
Schuhmann, Karl. (1977). *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag: M. Nijhoff.
Schuhmann, Karl. (1987). Koyré et les phénoménologues allemands. *History and Technology. An International Journal, 4*(1-4), 149-167.
Société, Thomiste. (1932). *La phénoménologie: Juvisy, 12 septembre 1932*. Paris: Éditions du Cerf.
Spiegelberg, Herbert. (1982). *The phenomenological Movement: A historical Introduction*. The Hague/Boston: M. Nijhoff.
Stein, Edith. (1929). Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Festschrift E. Husserl zum 70. Gebeurtstag gewidmet*, 315-338.

Strasser, Stephan (Ed.). (1950). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: M. Nijhoff.

Waldenfels, Bernhard. (1983). *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Zambelli, Paola. (1998). Filosofia e politica nell'esilio: Alexandre Koyré, Jacques Maritain e l'Ecole Libre a New York (1941-1945). *Giornale Critico Della Filosofia Italiana, 18*(1), 73-112.

Zambelli, Paola. (1999). Alexandre Koyré alla scuola di Husserl a Gottinga. *Giornale Critico Della Filosofia Italiana, 19*(3), 303-354.

Zambelli, Paola. (2007). Segreti di Gioventù. Koyré da SR a SR: Da Mikhailovsky a Rakovsky? *Giornale Critico Della Filosofia Italiana, 3*(1), 109-151.

CAPÍTULO IV:
LA HERENCIA FILOSÓFICA DE JEAN CAVAILLÈS

Introducción

El siguiente punto de nuestra investigación será la filosofía del concepto de Jean Cavaillès (1903-1944). Este epistemólogo, cuya vida terminó prematuramente durante de la segunda Guerra Mundial, es quizás una de las figuras más importantes de la epistemología francesa del siglo XX, junto a Gaston Bachelard y a Alexandre Koyré. Sus estudios históricos sobre la teoría de conjuntos y su edición de la *Correspondencia Cantor-Dedekind*[1] son una gran contribución al estudio de la historia de la matemática.

Cavaillès intenta corregir algunos defectos de la nueva lógica trascendental que Husserl acaba de presentar hacia 1929, mediante el recurso a la dialéctica. Sus herederos verán en esta llamada de atención un espacio fecundo de trabajo filosófico. Este autor es, por un lado, un heredero directo de los estudios históricos de Brunschvicg y, por otro lado, transmite a la generación siguiente la exigencia de volver a considerar el problema del fundamento de la ciencia con la ayuda de la fenomenología, pero yendo más allá de ella, recuperando el valor de la historicidad y la materialidad del saber.

El presente capítulo comienza haciendo explícita la relación del joven Cavaillès con la fenomenología (1) y luego intenta comprender el alcance de sus investigaciones (2). Asimismo, conviene se presenta el contenido de *Lógica formal y lógica trascendental* de Husserl (3) con el fin de entender el sentido de la crítica de Cavaillès (4). Finalmente, aborda síntesis creativas de la herencia de Cavaillès (3) en la fenomenología materialista de Tran Duc Thao (5.1) y en la fenomenología epistemológica de Suzanne Bachelard (5.2). Este último peldaño de nuestra investigación nos permitirá establecer las bases históricas y contextuales para estudiar apropiadamente la formación e influencias fenomenológicas del joven Derrida.

[1] (Cavaillès, 1962a).

1. El joven Cavaillès y su contacto con la fenomenología

Al iniciar su formación, Cavaillès dirige su atención hacia los estudios matemáticos y filosóficos. Como estudiante de *L'École normale* decide trabajar sobre la historia de la teoría de conjuntos bajo la dirección de Brunschvicg[2]. A partir de su correspondencia podemos conocer sus primeros contactos con la filosofía fenomenológica en general y con Husserl en particular.

El 27 de febrero de 1929 Cavaillès escribe:

> "he escuchado a Husserl en la Sociedad de filosofía, muy universitario de ciudad pequeña, con redingote y gafas; pero en su discurso se desprende un calor y una simplicidad de verdadero filósofo" [3].

Asistió en 1929 al segundo encuentro de Davos en el que debatieron Cassirer y Heidegger. Cavaillès describe esta experiencia del siguiente modo:

> "había allí un defensor de Husserl y de Heidegger, Lévinas, un lituano que va a publicar un artículo sobre Husserl en la *Revue Philosophique*. Había otro al que al principio le había preguntado dónde estudiaba y él me respondió: *bei Cassirer*"[4].

> "durante dos horas por la mañana y más de una hora por la tarde, hemos asistido a una discusión entre Cassirer –el último, pero aún influyente, representante de la tradición neo-kantiana y la nueva estrella Heidegger"[5].

Cavaillès viaja a Alemania en 1929 y permanece hasta 1931 con una beca Rockefeller para profundizar en la investigación de su tesis[6]. Durante este período surge el interés por editar y publicar la correspondencia entre Cantor y Dedekind en el marco de su investigación sobre la teoría de conjuntos[7]. En Múnich conoce al jesuita Erich Przywara (1889-1972), quien le recomienda ir a Friburgo para escuchar las lecciones de Heidegger[8]. Se traslada, entonces, a Friburgo para iniciar allí el semestre de verano. De esta estancia en la ciudad de la fenomenología nos cuenta:

---

[2] (Ferrières, 1990, p. 68).
[3] (Ferrières, 1990, p. 73).
[4] Carta del 23 de marzo de 1929 (Ferrières, 1990, p. 75).
[5] Carta del 27 de marzo de 1929 (Ferrières, 1990, p. 75).
[6] (Ferrières, 1990, p. 83).
[7] (Ferrières, 1990, p. 92).
[8] Carta del 10 de abril de 1931 (Ferrières, 1990, p. 101).

"La tarde de ayer, estuve en un seminario sobre Husserl –no era brillante, pero fue una conversación sobre temas que me es útil conocer y voy a intentar asistir, al menos, una o dos veces más. De hecho, el *Privatdozent* que lo dirigía se puso bastante estresado cuando me vio sonreír a propósito de una tontería sobre Kant dicha por un estudiante. Continúo con mi lectura de Husserl, quisiera llegar a conocerlo suficientemente en sus obras para poder hablarle en julio. En caso de que el recibimiento fuera provechoso, podría volver en agosto"[9].

"Sigo leyendo su lógica, desafortunadamente sólo su método general podría ser útil para la filosofía. El sistema en el que se basa está tan lejos de aquel que me ha impregnado Brunschvicg y compañía"[10].

Antes de dejar Friburgo mantiene una entrevista con Husserl, de este encuentro Cavaillès nos cuenta:

"Su orgullo es algo conmovedor y un poco triste, pues se compara a Galileo y a Descartes: «dentro de cincuenta o quizás sólo dentro de cien años… no quiero exagerar, ya no habrá más que una sola filosofía estudiada, la fenomenología. Todos los científicos comenzarán con ella antes de iniciar sus respectivos trabajos, pues como sabiduría universal tiene que ofrecer el fundamento para todas las ciencias. De hecho, lo que se ha hecho hasta ahora es ridículamente poco, pero se trata tan sólo de una cuestión de tiempo y paciencia. No obstante, se debe elegir: al igual que en tiempos de Galileo, no se podía tomar un poco de alquimia y un poco de física moderna». Esta severidad me causó lástima. Al final, como con una crueldad inconsciente, le pregunté por los profesores que explicaban correctamente su doctrina en Alemania. Él aceleró su confesión –hasta entonces sólo hacía alusiones veladas contra los discípulos infieles que la crisis del momento había provocado una vuelta hacia el romanticismo metafísico– y dijo: «En ninguna parte». Un brusco dolor en su voz y en todo su rostro al decirme que Heidegger, su discípulo querido y sucesor allí, le había quitado a todos y que ahora estaba un poco solo, únicamente con un joven asistente y el *Privatdozent* –más que mediocre–, al que había escuchado antes. Estaba en verdad deprimido al salir, pues era curiosa esta imposibilidad de comprensión en filosofía y en especial para él, que pretendía darle solución fundándola en la ciencia"[11].

En agosto de 1934 asiste al Congreso Internacional de Filosofía de Praga. Al dejar Checoslovaquia se dirige a Gotinga a fin de revisar bibliografía para su investigación[12] y al finalizar su estancia de tres meses vuelve a París con los materiales suficientes para terminar la tesis[13]. En 1938 presenta en la Sorbona sus dos tesis para obtener el grado de

[9] Carta del 9 de junio de 1931 (Ferrières, 1990, pp. 104-105).
[10] Carta del 15 de junio de 1931 (Ferrières, 1990, p. 105).
[11] Carta del 4 de agosto de 1931 (Ferrières, 1990, pp. 106-107).
[12] (Ferrières, 1990, p. 119).
[13] (Ferrières, 1990, p. 125).

doctor[14]. Aquel mismo año es llamado a Estrasburgo como profesor de Lógica y Filosofía general[15] y en 1941 es nombrado profesor suplente de Lógica y de Filosofía de la Ciencia en la Sorbona en sustitución del profesor Poirier[16].

En una carta enviada a Brunschvicg podemos conocer algunas ideas sobre su relación con su filosofía y su posición frente a la fenomenología:

> "En todo caso, usted sabe hasta qué punto permanece su pensamiento entre nosotros, de modo particular en el pequeño συμπόσιον de la Escuela. En él hemos estudiado el tiempo y el espacio, en todas sus formas. Y a su vez, *Las etapas, La experiencia humana, El progreso de la conciencia* se perfilan en primer plano. Thao me ha hecho una excelente *Memoria* sobre Husserl, un Husserl un poco hegelianizado o finkizado; le dieron acceso a unos quince mil folios del fondo inédito [de Husserl] y como no carecía de voluntad para hacerlo, le he aconsejado profundizar un poco durante las vacaciones. Se podría publicar…si hubiera papel. Usted sabe que las dos revistas están paradas: había preparado para la *Revue Philosophique* un artículo bastante extenso sobre los trabajos recientes de Kleene, Church y, sobre todo, el admirable teorema de Gödel que sostiene la no-contradicción del axioma de elección y de la hipótesis del continuo con los otros axiomas de conjuntos utilizando la inducción transfinita: promoción de la intuición. Pero ya no hay papel. *La experiencia matemática* duerme. Sólo estoy medio enfadado. Antes había querido desarrollar una vieja querella contra la lógica trascendental, especialmente contra la de Husserl, sobre la que el diploma de Thao me ha dado la ocasión de tratar. Hay en *Crisis* un uso algo exorbitante del *cogito* –la superposición de las descripciones de actos es abusiva e inquietante"[17].

Esta carta no está fechada, pero por el contenido se deduce que se sitúa entre los años en que Brunschvicg estaba refugiado en Aix-en-Provence y la presentación de la Memoria de Thao, por tanto, hacia 1941 aproximadamente. Durante los años de cautiverio de Cavaillès en la prisión militar de Montpellier continúa con sus trabajos de investigación[18]. Allí empieza su tratado de lógica gracias a la colaboración de Albert Lautman, quien venía desde Toulouse para proporcionarle toda la bibliografía necesaria para su investigación[19]. En una carta dirigida a Lautman podemos conocer esta colaboración:

[14] Léon Brunschvicg dirige ambas tesis *Méthode axiomatique et formalisme* (thèse principale) y *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles* (thèse complémentaire).
[15] (Ferrières, 1990, p. 142).
[16] (Ferrières, 1990, p. 178).
[17] (Ferrières, 1990, p. 182).
[18] (Ferrières, 1990, p. 184).
[19] (Ferrières, 1990, p. 188).

> "Te agradezco tu crónica de filósofos: tengo un libro de Brunschvicg, pero desconocía los demás. El año pasado me encontré con el venerable M. Blondel: siempre es emotivo, pero su sordera hace que la conversación sea difícil. Lo que interesa, sobre todo, son tus trabajos sobre la disimetría. Espero que podemos hablar al respecto.
>
> Finalmente, tu ofrecimiento de libros me viene admirablemente bien: intento redactar mi curso de Lógica, lejos de mis apuntes, de mis libros que tenía en París, aquí desconocidos. En especial, Hilbert Ackermann (2º ed.), Lewis y Langford, Tarski, Gödel y las *Entretiens de Zurich* me serían de gran ayuda. De igual modo, si pudieras conseguir en Toulouse *Formale und transzendentale Logik* de Husserl: es en función de él, un poco contra él, como intento definirme; que te hagas con todo esto lo apreciaría mucho (¿tienes también a nuestra vieja enemiga, la *Logische Syntax der Sprache*?)"[20].

Debido a su función activa en la resistencia durante la Segunda Guerra Mundial, fue arrestado, primero en junio de 1940, luego en agosto de 1942, aunque de ambos cautiverios logró escapar. En 1943 emprende un viaje para reunirse con Charles de Gaulle en Londres. Después de su encuentro con de Gaulle, vuelve a Francia y es arrestado en agosto de 1943 en París. Fue torturado, encarcelado y finalmente fusilado en febrero de 1944 en Arras.

Antes de partir para Londres, Cavaillès ya había terminado su *Tratado de lógica* y estaba redactando su introducción, que no fue terminada. Deja el manuscrito a su hermana como su "testamento filosófico". Desafortunadamente este manuscrito se perdió durante las detenciones y arrestos de la familia de Cavaillès. No obstante, la hermana de Cavaillès había entregado a la señora Foulquier una prueba dactilografiada del manuscrito aunque incompleta. Ésta es la que ha servido de fuente para la publicación póstuma de *Sobre la lógica y la teoría de la ciencia* en 1947[21]. Su legado, centrado en la filosofía de la matemática, la lógica y la filosofía de la ciencia, nos permite comprender su crítica a la filosofía de Husserl. A continuación, dedicaremos algunas palabras antes de entrar en la crítica a la fenomenología.

[20] Carta a Lautman del 4 de noviembre de 1942 (Ferrières, 1990, p. 188).
[21] (Ferrières, 1990, p. 201, véase además la nota 1 de esta página).

2. Las investigaciones del joven Cavaillès: las tesis de 1938

La tesis *Comentarios sobre la formación de la teoría abstracta de conjuntos* es un estudio sobre el sentido de la aparición histórica de la teoría de conjuntos[22]. En ella señala que en el devenir histórico de lo matemático hay una objetividad de base matemática: la exigencia de un problema que supera el campo de aplicación del método y que obliga a plantear nuevos problemas. De igual forma, Cavaillès rechaza explícitamente toda reducción psicológica o sociológica de la necesidad matemática. Asimismo, no duda en afirmar que el método que se utiliza para la exposición sistemática –la axiomatización, por ejemplo– es artificial y arbitrario, esto es, no es indispensable[23]. Esta extraña simbiosis entre la necesidad matemática y la artificialidad histórico-individual del matemático, que crea un instrumento de medición de lo real, se encuentra en el corazón del problema de toda verdad que emerge en la historia. Idealidad y materialidad, objetividad y subjetividad son los temas que este estudio intenta responder a través de la pregunta por el sentido y validez de la teoría abstracta de conjuntos.

En esta tesis Cavaillès presenta algunas ideas importantes. En primer lugar, hay que destacar su concepción de los estudios históricos como forma de explicitar los desacuerdos y conflictos entre matemáticos. Sin embargo, el recurso a la autoridad de ciertos personajes y fórmulas aceptadas como válidas se considera como una prueba de verdad, ya que para que los nuevos descubrimientos sean fecundos hace falta que sean definidos previamente por la matemática clásica[24]. Por esta razón, la historia de la matemática es una historia de ruptura en continuidad. Cavaillès accede a la problemática general de la razón histórica mediante el estudio de la teoría de conjuntos.

Lo segundo a considerar es la importancia del trabajo en comunidad o la intersubjetividad de la ciencia. Según Cavaillès, la formación y transmisión de ideas está unida a la convicción de la artificialidad del método. Las fórmulas matemáticas (artificiales y arbitrarias) nos permiten alcanzar lo infinito, comprenderlo racionalmente

[22] (Cavaillès, 1962b, p. 29).
[23] (Cavaillès, 1962b, p. 28).
[24] (Cavaillès, 1962b, p. 162).

y dar razón de la necesidad matemática. No obstante, esta arbitrariedad o artificialidad tiene una cierta naturaleza o estructura (la no-contradicción) que se impone[25].

En tercer lugar, el valor de la escritura para ir más allá de la experiencia inmediata. De este modo, la escritura es el medio adecuado para la formación y el desarrollo de la posibilidad de ir más allá de la simple experiencia de lo real y de poder pensar y alcanzar lo infinito o, dicho de otro modo, de representar lo irrepresentable y experimentar lo imposible. Esta dualidad entre necesidad matemática y capacidad artificial de crear un método para dar razón de esta necesidad que aparece históricamente será lo que denominará *dialéctica*. Finalmente, este texto muestra que Cavaillès conoce la fuentes matemáticas de Husserl: Weierstrass, Kronecker, Zermelo, Cantor, entre otros. Si bien no se encuentra ninguna referencia a Husserl ni a la fenomenología.

La segunda tesis de Cavaillès era *Método axiomático y formalismo*: *ensayo sobre el problema del fundamento de las matemáticas*. Ahora intenta interpretar el problema del fundamento de las matemáticas a la luz de la historia de la filosofía, ya que matemática y filosofía –persiguiendo el ideal de la ciencia perfecta– están íntimamente relacionadas. Dentro de esta historia matemático-filosófica, encontramos algunos hitos importantes. En primer lugar, la separación entre alma y cuerpo de Descartes afecta a la configuración del método científico[26]. De esto se sigue, citando a Brunschvicg, un doble peligro: uno a nivel técnico, la aritmetización; otro a nivel filosófico, la imposibilidad de justificar una ciencia que teniendo su valor intrínseco en su conformidad estricta al orden del pensamiento, pueda aplicarse de modo directo a un universo completamente desprovisto de pensamiento[27]. Esta limitación del pensamiento, incluso el matemático, es aceptada mediante la imagen teleológica del infinito (Leibniz)[28]. En un segundo momento, encontramos el esquematismo kantiano. Desde la *Dissertatio* de 1770 se encuentra ya descrito el carácter sintético del concepto de número[29]. Los problemas que este planteamiento presenta serían la falta de claridad en

[25] (Cavaillès, 1962b, p. 98).
[26] (Cavaillès, 1938, pp. 21-22).
[27] (Cavaillès, 1938, p. 22).
[28] (Cavaillès, 1938, p. 24).
[29] (Cavaillès, 1938, p. 26).

la relación álgebra-geometría, así como el hecho de que la evidencia del fenómeno externo vendría de la práctica de construcción[30].

Después de Kant, se intenta superar este esquematismo. Bolzano en 1810 intenta mostrar las relaciones objetivas detrás de la subjetividad a través de una superación del marco del silogismo. De aquí nacen dos tendencias yuxtapuestas, una en el análisis y la lógica –formalismo y logicismo (Frege, Dedekind, Russell) –, la otra en la geometría que lleva al axiomatismo –Gauss, Riemann, Pasch y Hilbert[31]. Por un lado, el símbolo ingresa en el mundo de las matemáticas como una exigencia del desarrollo de la teoría del cálculo a través de la formalización[32]; además, el logicismo de Frege lleva al intento de suprimir toda referencia a la actividad del espíritu humano y la consecuencia será la reducción lógica de las matemáticas[33]. Por otro lado, el método axiomático no sólo permite fundar las matemáticas sino que también justifica su aplicación universal en las ciencias de la naturaleza[34]. Las tres propiedades características de un sistema de axiomas son: no contradicción, independencia de los axiomas entre sí y saturación. De estas tres, la más importante será la no contradicción, pues ésta es para la axiomática moderna lo que la identidad era para la axiomática tradicional[35].

Según explica Cavaillès, la noción de demostración se oculta tras la vaga imagen de deducción lógica. Esta noción debe ser profundizada[36]. La solución pasa por reedificar las matemáticas y la lógica por medio de un elemento común: el signo. Entre fórmula y figura existe un vínculo que mantiene la función intuitiva de la matemática como un medio de unificación de la sensibilidad y la idealidad[37]. El resultado de esta unificación será el signo. Según esto, el signo es la invención más importante para el desarrollo de las matemáticas, ya que todos los signos que se utilizan en matemáticas están escritos y son creaciones del matemático. Por tanto, la matemática debe su origen y desarrollo al signo[38].

[30] (Cavaillès, 1938, p. 32).
[31] (Cavaillès, 1938, pp. 46-48).
[32] (Cavaillès, 1938, pp. 48-49).
[33] (Cavaillès, 1938, p. 59).
[34] (Cavaillès, 1938, p. 77).
[35] (Cavaillès, 1938, p. 80).
[36] (Cavaillès, 1938, p. 89).
[37] (Cavaillès, 1938, p. 93).
[38] (Cavaillès, 1938, p. 94).

La última incursión histórica de Cavaillès lo conduce hacia las demostraciones del principio de no-contradicción. Éstas buscan resolver dos cuestiones: lograr un formalismo completo al menos en la teoría de los números y enriquecer la noción de razonamiento en términos finitos. A la primera cuestión responde el teorema de Gödel; a la segunda, la última demostración de la no-contradicción de Gentzen[39]. Después de exponer el desarrollo de la historia de las matemáticas conectadas con problemas que afectan a la filosofía, Cavaillès intenta dirigir la investigación hacia la experiencia dialéctica de lo real, fuente de lo matemático y de toda reflexión filosófica. Por un lado, no hay definición ni justificación de objetos matemáticos que sean las matemáticas mismas[40]; por otro lado, la conciencia es fragmentaria y la intuición matemática es una prolongación de la intuición sensible. Por ello, la extensión de la conciencia y el desarrollo dialéctico de la experiencia coinciden. Ambos dan lugar al engendrar indefinido de objetos en lo que denominaremos campo temático[41]. Este campo temático no está situado fuera del mundo, sino que es transformación del mundo[42]. Esto nos lleva al problema de la aplicación de la matemática a la realidad, es decir, al sistema de interacciones vitales entre hombres y cosas[43]. Por medio de las operaciones efectuadas con símbolos, la teoría abstracta encuentra una significación sensible[44].

En resumen, *Método axiomático y formalismo* es un ensayo sobre el problema del fundamento de las matemáticas que se conecta con la historia de la filosofía. Aquí se considera la limitación de todo saber como condición para su perfeccionamiento infinito gracias a la idea teleológica de la ciencia y la necesidad de una filosofía del concepto como teoría de la ciencia en general. Asimismo, Cavaillès asume también el desafío de dar razón de la constitución de los objetos matemáticos. Para este autor, lo histórico es accidental y artificial, pero de alguna manera puede llegar a dar razón de lo necesario e ideal. Esta dialéctica ya esbozada en el escrito sobre la teoría de conjuntos implica la necesidad de elaborar una fenomenología de la experiencia matemática. Tres detalles debemos tener presente: primero, en esta tesis cita explícitamente a Husserl; segundo, la importancia del signo en el nacimiento y desarrollo de la matemática; tercer, la necesidad de una dialéctica de lo real (idea heredada por Thao y Derrida).

[39] (Cavaillès, 1938, p. 144).
[40] (Cavaillès, 1938, p. 177).
[41] (Cavaillès, 1938, p. 177).
[42] (Cavaillès, 1938, p. 179).
[43] (Cavaillès, 1938, p. 180).
[44] (Cavaillès, 1938, p. 182).

3. La *Lógica formal y trascendental* de Husserl

Este texto es el último escrito en vida de Husserl que se publicó en formato de libro. *Meditaciones cartesianas* y *Krisis* fueron publicados posteriormente, pero son el resultado de la reelaboración de conferencias (París, Viena y Praga). Por tanto, *Lógica formal y lógica trascendental* se coloca dentro del grupo de esas grandes obras de Husserl que son *Filosofía de la Aritmética*, *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*. En efecto, aquí se propone dar cuenta del tránsito de la lógica formal a la lógica trascendental. La lógica es la ciencia del *logos* entendida como ciencia del carácter del pensamiento racional o científico (§ 1)[45]. La lógica será a la vez una ciencia de las formaciones lógicas de la razón juzgante y una ciencia de esta razón como subjetividad juzgante, es decir, como subjetividad que engendra tales formaciones (§ 5)[46]. Así considerada, la lógica presenta una doble cara: una subjetiva y una objetiva (§ 8)[47].

3.1 La idea de la lógica formal

El descubrimiento de la idea de forma pura del juicio (apofántica) fue hecho por Aristóteles y desarrollado con Leibniz (§ 12)[48] y la primera disciplina lógico-formal es la morfología pura de los juicios (§ 13)[49]. El segundo nivel de la lógica formal sería la lógica de la consecuencia y de la no-contradicción[50]. Este segundo nivel constituye el fundamento de la lógica de la verdad (§ 15)[51], pues las formas legales de la consecuencia y de la no-contradicción determinan la posibilidad de la adecuación de la verdad (§ 19)[52]. En cambio, el primer nivel –lógica formal– depende de la gramática –la morfología apofántica–, pues "sin articulación determinada de juicios vagos según la articulación sensible de los signos de palabras no sería posible una morfología, una lógica general ni una ciencia"[53]. En este sentido, Husserl presenta el contenido material

[45] (Husserl, 1929, pp. 16-17; Hua XVII, pp. 22-23).
[46] (Husserl, 1929, p. 24; Hua XVII, p. 31).
[47] (Husserl, 1929, p. 29; Hua XVII, p. 36-37).
[48] (Husserl, 1929, pp. 42-43; Hua XVII, pp. 53-54).
[49] (Husserl, 1929, pp. 44-45; Hua XVII, pp. 55-56).
[50] (Husserl, 1929, p. 48; Hua XVII, p. 59).
[51] (Husserl, 1929, p. 49; Hua XVII, p. 60).
[52] (Husserl, 1929, p. 58; Hua XVII, p. 71).
[53] (Husserl, 1929, p. 62; Hua XVII, pp. 75-76).

de la lógica como base para el estudio de la posibilidad del conocimiento de la realidad natural y de la configuración de las verdades del mundo real (§ 22)[54].

Para Husserl la lógica tradicional mantiene su autonomía conceptual como analítica apofántica, ya que la unidad apriorística le viene del hecho de ser una forma de juicio –herencia aristotélica. Sin embargo, al no distinguir entre los tipos de verdad no puede ser la doctrina de la ciencia[55]. Por otro lado, la aparición de la idea de una analítica extendida como síntesis de la silogística tradicional y el análisis formal (matemática) será obra de Leibniz, quien la entiende como *mathesis universalis* (§ 23)[56]. Esta nueva consideración matemática (no-apofántica) nos lleva a un nuevo problema: la ontología formal. Las disciplinas formales son formales porque tienen como conceptos fundamentales ciertas formas derivadas de algo en general; de esto nace la idea universal de ciencia, entendida como matemática formal tomada en toda su amplitud: el objeto en general. En definitiva se establece una ontología formal –doctrina apriorística del objeto– o matemática de las objetividades en general (§ 24)[57]. Husserl piensa que la analítica apofántica (vinculada al sujeto) y la analítica de la ontología formal (vinculada al objeto) están unidas *in re* y resultan inseparables (§ 25)[58].

Husserl afirma que la idea de ontología formal da unidad y sentido al camino que va desde *Filosofía de la aritmética* hasta *Investigaciones lógicas*. En la primera obra la investigación trata sobre el sentido de lo formal y está vinculada a la objetividad en general y a la cosa en general[59]. Los *Prolegómenos* desarrollan la idea de la lógica pura como ontología formal. Las investigaciones del tomo II se fundan asimismo en la idea de una ontología apriorística. Allí se pone en evidencia la unidad del *a priori* de la ontología formal con el *a priori* apofántico –el de la significación de los enunciados[60]. En este sentido, la lógica formal es caracterizada como una apofántica y como una doctrina formal apriorística del objeto (§ 27)[61]. Para Husserl la lógica formal o doctrina formal de la ciencia tiene como tarea la elaboración de las leyes fundamentales de toda teoría o teoría de la multiplicidad con el fin de establecer una teoría de sistemas

[54] (Husserl, 1929, p. 63; Hua XVII, p. 76).
[55] (Husserl, 1929, pp. 63-64; Hua XVII, pp. 76-77).
[56] (Husserl, 1929, pp. 64-66; Hua XVII, pp. 78-80).
[57] (Husserl, 1929, p. 68; Hua XVII, pp. 81-82).
[58] (Husserl, 1929, pp. 69-70; Hua XVII, pp. 82-84).
[59] (Husserl, 1929, p. 76; Hua XVII, pp. 90-91).
[60] (Husserl, 1929, p. 75; Hua XVII, p. 90).
[61] (Husserl, 1929, p. 78; Hua XVII, p. 93).

deductivos en general (§ 28)[62]. Además advierte Husserl del peligro de reducir la lógica al simbolismo de la matemática formal. Para ello invita a la diferenciación entre la matemática formal real y la matemática de las reglas de juego (§ 33)[63]. Finalmente, la analítica como doctrina formal de la ciencia tiene una dirección óntica y gracias a su generalidad apriorística tiene una dirección ontológica (§ 43)[64].

3.2 La idea de la lógica trascendental

Husserl entiende que la doctrina formal de la ciencia debe ser complementada por una doctrina material de la ciencia (§ 55)[65]. Asimismo, sostiene que hay una analogía entre la evidencia de los objetos ideales y la de los objetos individuales (§ 58)[66]. Sobre la experiencia dirá que es la fundación primitiva del *ser-para-nosotros* de los objetos, con el sentido objetivo que les corresponde. La idealidad de todas las especies de objetividades es la trascendencia de lo real y se constituye, en cuanto a su ser y su sentido, exclusivamente en la esfera de la inmanencia (§ 62)[67]. Por su parte, los objetos reales tienen el privilegio de la existencia sobre los objetos irreales (§ 64)[68]. Para lo que sigue de la exposición de Husserl, resumiremos la presentación de la lógica trascendental en tres ideas fundamentales.

En primer lugar, las formaciones lógicas. Husserl nos explica cómo las formaciones lógicas son dadas en la evidencia inmediata y cómo se requiere una tematización reflexiva de esta evidencia. Esta clarificación de la evidencia debe ser entendida como una investigación constitutiva de lo original, o dicho de otro modo, es un examen del método mediante el cual los conceptos fundamentales de la analítica son engendrados originariamente. Pero además se debe tener en cuenta que las estructuras subjetivas son un *a priori* correlativo del *a priori* objetivo (§ 72)[69]. En este sentido, el primer problema constitutivo será la identidad de las formaciones de juicio (§ 73)[70]. Esto nos lleva a la

[62] (Husserl, 1929, pp. 79-80; Hua XVII, pp. 94-95).
[63] (Husserl, 1929, p. 86; Hua XVII, pp. 102-103).
[64] (Husserl, 1929, pp. 106-197; Hua XVII, pp. 124-125).
[65] (Husserl, 1929, p. 134; Hua XVII, p. 158).
[66] (Husserl, 1929, p. 139; Hua XVII, p. 163).
[67] (Husserl, 1929, p. 148; Hua XVII, p. 174).
[68] (Husserl, 1929, pp. 150-151; Hua XVII, p. 177).
[69] (Husserl, 1929, p. 162; Hua XVII, pp. 190-191).
[70] (Husserl, 1929, p. 163; Hua XVII, p. 191).

idea de que el infinito objetivo por construcción – la idealización– tiene un correlato subjetivo que hace que podamos siempre ir más allá y volver sobre lo mismo una y otra vez (§ 74)[71]. Asimismo, al referirse la verdad predicativa a los objetos sobre los que predica, a los substratos últimos y a los objetos de experiencia posible se llega a la consideración de lo material, esto es, de lo objetivo en sentido estricto (§ 81)[72]. Husserl propone una vuelta (*Rückführung*) de la crítica de la evidencia de los principios lógicos a la crítica de la evidencia de la experiencia, esto es, al mundo de los objetos materiales individuales (§§ 82-91)[73].

En segundo lugar, el valor de la experiencia. La lógica tradicional es una lógica para un mundo real considerado ya como existente[74]. Esta presuposición coloca a la lógica entre las ciencias positivas[75], pues para todas ellas el mundo es un hecho de antemano no puede ponerse en cuestión (§ 92)[76]. De este modo, el problema de la fundación de la lógica como teoría de la ciencia conduce al problema universal de la fenomenología trascendental al dirigirse a la fundamentación de la razón lógica o científica (§ 93)[77]. Husserl vuelve sobre los temas de la conciencia constituyente pero vinculándolos al estudio de la lógica. Según se expone, todo ente se constituye en la subjetividad de la conciencia[78]. De esto último surge la necesidad de partir de la subjetividad propia de cada uno y desde allí abrirse hacia la experiencia comunitaria[79]. No se debe dejar de lado que el yo es fundamento primitivo intencional del mundo real pero también del mundo ideal que vale pare mí y para los otros (§ 95)[80].

Por último, la apertura hacia la investigación genética. El estudio de la unidad intencional considerada como una historia sedimentada del sentido constituido debe realizarse mediante un método riguroso (§ 97)[81]. Esta constitución subjetiva del objeto es un *a priori* de intencionalidad intersubjetiva[82] que posee una génesis temporal en la conciencia y que a su vez posee también un *a priori.* Por ello Husserl señala que a la

[71] (Husserl, 1929, p. 167; Hua XVII, p. 196).
[72] (Husserl, 1929, p. 178; Hua XVII, p. 208).
[73] (Husserl, 1929, pp. 179-197; Hua XVII, pp. 209-230).
[74] (Husserl, 1929, p. 198; Hua XVII, p. 231).
[75] (Husserl, 1929, p. 199; Hua XVII, p. 232).
[76] (Husserl, 1929, p. 201; Hua XVII, p. 234).
[77] (Husserl, 1929, p. 205; Hua XVII, p. 238).
[78] (Husserl, 1929, p. 205; Hua XVII, p. 239).
[79] (Husserl, 1929, pp. 208-209; Hua XVII, p. 243).
[80] (Husserl, 1929, p. 209; Hua XVII, p. 244).
[81] (Husserl, 1929, p. 217; Hua XVII, p. 252).
[82] (Husserl, 1929, p. 218; Hua XVII, p. 254).

constitución estática de objetos relacionados con una subjetividad ya desarrollada corresponde una constitución apriorística genética, fundada sobre esta constitución estática que la precede necesariamente (§ 98)[83]. Este estudio genético, contrapuesto al estudio estático, responde a la pregunta por el origen histórico-temporal de las objetividades en la conciencia. Husserl diferencia la lógica objetiva (ciencia mundana) de la lógica trascendental (ciencia trascendental). Esta última realiza investigaciones sobre el sentido original de los fundamentos lógicos (§ 101)[84]. La fundamentación absoluta del conocimiento sólo es posible en la ciencia universal de la subjetividad trascendental al ser ésta el único ser absoluto (§ 103)[85]. Sólo así es posible conseguir la verdad en una intencionalidad viva (§ 105)[86].

Para concluir podemos señalar algunas ideas importantes: la consideración de la gramática en la configuración del sentido, la materialidad del signo lingüístico en la idealidad e identidad del objeto y la necesidad de la escritura para la transmisión del saber y de la ciencia. Además, en esta obra Husserl establece una línea de continuidad entre sus primeras investigaciones –*Filosofía de la aritmética*, *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*– y estas nuevas investigaciones, intentando mostrar la unidad de sentido en el interior de su filosofía. Husserl concluye el texto definiendo la lógica trascendental como la lógica misma, concreta y radical que debe su desarrollo al método fenomenológico. Esta lógica es la doctrina de la ciencia absoluta o la lógica de la filosofía fenomenológico-trascendental y es también la ontología en la que se deben fundar todas las ontologías materiales o mundanas[87].

4. Jean Cavaillès frente a la lógica y a la teoría de la ciencia del siglo XX

Sobre la lógica y la teoría de la ciencia fue publicada póstumamente en 1947 por Georges Canguilhem y Charles Ehresmann[88]. La obra carece de introducción y se estructura en tres apartados. El libro fue escrito durante los años de cautiverio de

[83] (Husserl, 1929, p. 221; Hua XVII, p. 257).
[84] (Husserl, 1929, p. 235; Hua XVII, p. 273).
[85] (Husserl, 1929, p. 240; Hua XVII, p. 278).
[86] (Husserl, 1929, p. 246; Hua XVII, p. 285).
[87] (Husserl, 1929, p. 256; Hua XVII, p. 296).
[88] (Cavaillès, 1947).

Cavaillès previos a su ejecución. Las páginas a las que el lector accede son su herencia filosófica. El título final con el que ha sido publicado fue elegido por los editores.

Este escrito de Jean Cavaillès pone de manifiesto el amplio conocimiento que tenía, no sólo de la historia de la matemática, sino también de los debates contemporáneos sobre el fundamento de la ciencia. La primera nota a resaltar es la importancia de la experiencia en el desarrollo de la ciencia y cómo ésta puede dar sentido a la historia del progreso de la misma. De esto de deduce su crítica feroz a las epistemologías y lógicas que han presentado una abierta indiferencia hacia el objeto. Asimismo, domina la jerga de la escuela neo-positivista y del estructuralismo al hacer referencia a términos vinculados sintaxis y a la semántica. Comparte con muchos de los autores, en especial con Husserl, la concepción de la artificialidad de la ciencia y su vínculo espacio-temporal (historia). Al mismo tiempo, al igual que la fenomenología, reclama la necesidad de una ontología o teoría general del objeto como punto de partida para la teoría de la ciencia. Sin embargo, de la fenomenología –considerada como una epistemología o una teoría de la ciencia– critica el primado de la conciencia y la vuelta a la subjetividad trascendental. Las fuentes bibliográficas que utiliza para realizar su crítica a Husserl son *Ideas I*, *Crisis* y *Lógica formal y lógica trascendental*.

4.1 La lógica kantiana: respuesta de Bolzano y de Brunschvicg

Las primeras páginas centran su atención en la lógica de Kant y su doctrina de la ciencia[89]. A partir de Kant interesa conocer el acto originario o el término inicial con el que se desencadena todo desarrollo inteligible[90]. El punto de partida será la experiencia inmediata de una conciencia efectiva con sus accidentes empíricos y la idea se aislará mediante un doble proceso de eliminación cuyo resultado serán el *a priori* (lógica trascendental de Kant)[91] y lo formal (lógica general de Hegel)[92]. El problema esencial radicaría en el rechazo de toda experiencia que no se conforme al concepto; dicho de

[89] (Cavaillès, 1947, pp. 1-14).
[90] (Cavaillès, 1947, p. 2).
[91] (Cavaillès, 1947, p. 3).
[92] (Cavaillès, 1947, p. 5).

otro modo, la incapacidad de integrar en la unidad de la conciencia algo que no se ajuste a la definición de lo dado[93].

Cavaillès piensa que en el interior de esta lógica subyace el reclamo de una ontología –en conformidad con Aristóteles y Leibniz– que de unidad al concepto, al juicio, al razonamiento y al método[94]. Para Kant, el entendimiento realizaría la operación lógica primordial de dar unidad al juicio y a la síntesis de las diferentes representaciones en una intuición. Este entendimiento kantiano no recibe desde fuera la facultad de unificar sino que la engendra él mismo[95]. Según esto, tiene lugar una prioridad formal de la unidad analítica sobre la unidad sintética, es decir, se consolida el primado de la conciencia como punto de referencia para el conocimiento del mundo. A pesar de esto, dos posibilidades son abiertas por el análisis de Kant para la doctrina de la ciencia: la primera a partir de la noción de sistema demostrativo (Bolzano, los formalistas y Husserl) y la segunda a partir de la noción de *organon* matemático (filosofías epistemológicas de la inmanencia de Brunschvicg y Brouwer)[96].

Bolzano se concentra sobre el carácter necesario de la ciencia mediante la demostración puramente analítica[97]. Según explica, por medio de una inversión revolucionaria[98], el infinito entra en el dominio de la racionalidad. Además, con el trabajo de Bolzano el ser mismo de la ciencia es puesto en cuestión: por vez primera la ciencia no es considerada como un intermediario entre el espíritu humano y el ser en sí, sino que se la considera como un objeto *sui generis*, original en su esencia y autónomo en su movimiento[99]. De esto se sigue que una teoría de la ciencia no pueda ser otra cosa que la teoría de la unidad de la ciencia y esta unidad es movimiento o realización indefinida[100].

Por su parte, Brunschvicg reacciona contra el logicismo y abre la puerta a la consideración de la relación entre la historia y la naturaleza y entre lenguaje y pensamiento[101]. A partir de aquí, Cavaillès considera que una nueva forma de entender la relación entre la ciencia y la experiencia entra en escena mediante la ruptura entre

[93] (Cavaillès, 1947, p. 4).
[94] (Cavaillès, 1947, p. 7).
[95] (Cavaillès, 1947, p. 8).
[96] (Cavaillès, 1947, pp. 14-15).
[97] (Cavaillès, 1947, p. 19).
[98] (Cavaillès, 1947, p. 20).
[99] (Cavaillès, 1947, p. 21).
[100] (Cavaillès, 1947, p. 22).
[101] (Cavaillès, 1947, pp. 17-18).

sensación y ciencia[102]. Visto así, la experiencia lejos de ser inserción en la naturaleza es, por el contrario, la incorporación del mundo en el universo científico[103]. Al mismo tiempo, se diferencia entre la doctrina de la ciencia y su estructura que es su expresión[104]. Esta estructura es afirmación incondicional o demostración sobre sí misma. En ella se encuentran los rasgos esenciales de la ciencia: unidad, progreso necesario e indefinido y clausura en sí misma[105]. El problema ahora será entender la ciencia desde su movimiento generador, es decir, encontrar la estructura no por descripción sino apodícticamente tal y como se despliega y se demuestra en sí misma[106]. Ahora bien, el desafío será, por un lado, evitar la subordinación a una existencia histórica o al absoluto de una conciencia y, por otro, discernir entre el elemento esencial o necesario y el elemento móvil o contingente[107].

4.2 La necesidad de una ontología

La teoría de la ciencia surge de la herencia de la lógica pero supera sus ambiciones. Por un lado, el formalismo de Frege y Dedekind reduce la lógica a la matemática; por otro, llega hasta Carnap y Tarski, para quienes la teoría lógica no sería el conjunto de sistemas formales, sino el conjunto de sintaxis de todos los sistemas formales[108]. Según explica Cavaillès, se ha dado razón de la forma de los enunciados (reglas de estructura) y de los modos de tránsito de un grupo de proposiciones a otro (reglas de consecución). No obstante, se debe también definir los objetos[109].

Aunque el positivismo lógico piense que ha accedido a los procesos primarios del saber, sólo ha creado *ex nihilo* un universo inteligible. Semántica –descripción de las estructuras iniciales y de los resultados de operación– y sintaxis –reglamentación de los procesos operatorios– dan sentido a la nueva lógica en la que el signo pasa a ocupar un

[102] (Cavaillès, 1947, p. 23).
[103] (Cavaillès, 1947, p. 23).
[104] (Cavaillès, 1947, p. 24).
[105] (Cavaillès, 1947, p. 24).
[106] (Cavaillès, 1947, p. 25).
[107] (Cavaillès, 1947, p. 26).
[108] (Cavaillès, 1947, p. 33).
[109] (Cavaillès, 1947, p. 36).

lugar privilegiado. El resultado de esto será que la lógica formal se convierte en lógica simbólica, es decir, lógica matemática[110].

A pesar de no haber dado una respuesta a la exigencia de definir al objeto, la lógica matemática ha introducido en la teoría de la ciencia el símbolo y lo presenta como interior al acto[111]. Esto pone en evidencia una exigencia originaria de sensibilidad[112]. El problema de la relación entre la física y la matemática no se ha resuelto, los enunciados protocolares suponen una traducción o reducción de la experiencia física[113]. Los enunciados sobre física están vinculados al espacio y al tiempo, a la cultura y a la historia, sin embargo, la experiencia física de la que intentan dar cuenta no tiene nada que ver con esas determinaciones contingentes. [114]

La crítica de Cavaillès mostrará que los enunciados protocolares, insertados de modo determinado en el sistema privilegiado por ellos mismos, comunican en su desarrollo la plenitud de sentido que obtienen de su origen sensible[115]. En esto podemos ver un doble prejuicio: que las teorías matemáticas son sistemas yuxtapuestos sin vínculo necesario entre ellas y que éstas simplemente tienen el sentido de instrumento para conocer el mundo[116]. Se nos obliga a elegir entre el realismo ingenuo de Wittgenstein y el pragmatismo de Schlick, dice Cavaillès. Por tanto, su crítica es un intento de superar esta reducción logicista-pragmática de la ciencia volviendo sobre el fundamento ontológico de la lógica: el problema del objeto existente y del mundo que la física, la lógica y la matemática quieren describir[117].

> "Así como la teoría de las ciencias o de la ciencia remitía a la teoría de la demostración, ésta reclama una ontología, teoría de los objetos que fija finalmente la posición relativa de los sentidos auténticos y de los seres independientes o no con los que se relacionan o que pretenden fundar"[118].

[110] (Cavaillès, 1947, p. 38).
[111] (Cavaillès, 1947, p. 39).
[112] (Cavaillès, 1947, p. 40).
[113] (Cavaillès, 1947, p. 40).
[114] (Cavaillès, 1947, p. 41).
[115] (Cavaillès, 1947, p. 41).
[116] (Cavaillès, 1947, pp. 41-42).
[117] (Cavaillès, 1947, p. 42).
[118] (Cavaillès, 1947, p. 43).

4.3 La lógica trascendental de Husserl

El descubrimiento de la intencionalidad de la conciencia hecho por Brentano ofrece a Husserl la posibilidad de establecer la correlación entre actos noéticos y contenidos noemáticos. La fenomenología se presenta, entonces, como una síntesis de las doctrinas precedentes sobre el fundamento del saber científico: logicismo y teoría de la conciencia[119]. Dentro de este esquema, *Lógica formal y lógica trascendental* intenta resolver el problema de la relación de la ontología formal y la lógica apofántica. Siguiendo la explicación de Husserl, la apofántica se divide en estudio de las formas o gramática puramente lógica, analítica de la no-contradicción y teoría de sistemas o teoría de teoría.

De la primera, Cavaillès critica que el padre de la fenomenología no se preocupe por hacer explícita una justificación interna para la unicidad de la noción de operación ni un principio de diversificación que unifique los aspectos heterogéneos que muestra[120]. De la segunda, dice que el privilegio conferido a los enunciados no-contradictorios no está justificado por una propiedad intrínseca de los mismos y, por ende, la analítica permanece puramente formal[121]. Con respecto a esto afirma que esta teoría de teoría sólo lo es en tanto nomología[122]. Husserl cree poder fijar lo que constituye y determina la validez de un enunciado anterior a toda relación con un objeto concreto, únicamente a través de la forma[123].

Cavaillès defiende la idea de que la ontología general espontánea es independiente de todo desarrollo lógico. Por un lado, el elemento esencial en la teoría husserliana del juicio radica en que todo juicio es expresión de un estado de cosas (*Sachverhalt*)[124]. El primado del *Sachverhalt* es el primado del objeto[125]; pero, por otro lado, el objeto de Husserl no es el individuo del mundo físico, sino una entidad categorial[126]. La operación sintáctica engendra entidades categoriales y las introduce en una función sintáctica. Estas entidades –sustrato, propiedad, relación, especie– son calificaciones del objeto y como tales, son esenciales en la ontología. Para Husserl, según entiende Cavaillès, se da

[119] (Cavaillès, 1947, p. 44).
[120] (Cavaillès, 1947, p. 45).
[121] (Cavaillès, 1947, p. 46).
[122] (Cavaillès, 1947, p. 47).
[123] (Cavaillès, 1947, p. 48).
[124] (Cavaillès, 1947, p. 49).
[125] (Cavaillès, 1947, p. 50).
[126] (Cavaillès, 1947, pp. 48-49).

una equivalencia de contenido entre la lógica apofántica y la ontología formal en la fenomenología[127]. Además, Husserl quiere alcanzar el mundo real y considera que existe un vínculo profundo entre el juicio y los objetos individuales a los que hace referencia[128]. De este modo, la ontología formal o apofántica sería la infraestructura indispensable en la arquitectura de la ciencia[129].

La crítica de Cavaillès se concentra en el primado de la conciencia enunciado en *Ideas I*[130] y la vuelta a la subjetividad trascendental como medio de alcanzar el sentido último del mundo[131]. El problema de la fenomenología es un problema de constitución, es decir, intenta conocer el sistema completo de configuraciones de conciencia que constituye la presentación originaria de todas las objetividades y de este modo hacer inteligible el equivalente de conciencia del tipo considerado de realidad[132]. En la fenomenología la autoridad de la lógica se funda en su referencia a la vida de la subjetividad trascendental y, según esto, toda lógica se funda en la lógica trascendental[133]. El problema planteado por la lógica se transforma en el problema de la constitución trascendental de las entidades objetivas[134]. La fenomenología se dedica a analizar los actos y las intenciones de la subjetividad trascendental sin que la entidad lógica en sí misma sea interrogada[135]. Se mueve siempre en el mundo de los actos de conciencia.

Como contrapartida, Cavaillès postula la renuncia al primado del objeto abstracto y sostiene que la unidad del conocimiento exige una homogenización de éste con el objeto sensible[136]. Ni la lógica objetiva ni la lógica subjetiva pueden dar razón del progreso efectivo ni de las estructuras ni de las entidades que lo delimitan[137]. Aunque está de acuerdo en muchas de las ideas de Husserl y reconoce el potencial epistemológico de la fenomenología no ve que el problema de la relación entre la matemática y la física, así como el progreso de la ciencia se resuelvan suficientemente.

---

[127] (Cavaillès, 1947, p. 51).
[128] (Cavaillès, 1947, p. 54).
[129] (Cavaillès, 1947, p. 55).
[130] (Cavaillès, 1947, p. 56).
[131] (Cavaillès, 1947, p. 58). Cita *Krisis*.
[132] (Cavaillès, 1947, p. 58). Cita ahora *Ideen I*.
[133] (Cavaillès, 1947, pp. 58-59).
[134] (Cavaillès, 1947, p. 59).
[135] (Cavaillès, 1947, p. 75).
[136] (Cavaillès, 1947, p. 60).
[137] (Cavaillès, 1947, pp. 74-75).

En primer lugar, la historia es reveladora de sentido auténtico en la medida en que permite encontrar los vínculos perdidos, revivificarlos en una actualización consciente. Es una doble necesidad del tiempo que el acto inmediato se prolongue en hábitos, que el acto nuevo se conecte y ayude al sistema de huellas sordas del pasado. Según Cavaillès, para la fenomenología la vuelta al origen es la vuelta al original y siguiendo a Fink dirá que la fenomenología debería llamarse arqueología[138]. No obstante, en ella no hay nada que preguntar más allá del acto o del contenido en su presencia inmediata. La autoridad superior es esta misma presencia o la imposibilidad de disociar mediante variación una parte o un carácter sin perder el todo[139]. La fenomenología husserliana no supera el mito del retorno al pasado como búsqueda del sentido original y verdadero[140]. El punto de referencia histórico es un pseudo principio temporal, tal y como se muestra en la teleología inmanente de la historia de la filosofía presentada por Husserl. Por el contrario, para Cavaillès no hay retorno al origen, sino orientación que sigue el flujo de un devenir que no se presenta como tal mediante el enriquecimiento inteligible de sus términos[141].

En segundo lugar, se abre la puerta al estudio de la dialéctica de la ciencia en la historia de su progreso. Según expone, el progreso es material y su motor es la exigencia de superar cada una de las esencias singulares que conforman la historia. Por tanto, aquí no se trata de una filosofía de la conciencia –como en el caso de la fenomenología– sino de una filosofía del concepto, únicamente ésta puede ofrecer una doctrina de la ciencia o una epistemología general. La necesidad generadora en la que se realiza el progreso histórico de la ciencia no es la de una actividad sino la de una dialéctica[142]. Cavaillès intenta explicar así que la construcción lógica –la actividad– es artificial; sin embargo, la ontología que se esconde detrás de las construcciones lógicas responde a una exigencia dialéctica del ser mismo del objeto. Por esta razón, la teoría de la ciencia y la historia de la ciencia necesitan la tematización del objeto, esto es, una ontología.

De lo expuesto por Cavaillès, algunas ideas son importantes para los filósofos que asumirán su legado. En primer lugar, la importancia de los estudios históricos. La

[138] (Cavaillès, 1947, p. 76).
[139] (Cavaillès, 1947, pp. 76-77).
[140] (Cavaillès, 1947, p. 77).
[141] (Cavaillès, 1947, p. 77).
[142] (Cavaillès, 1947, p. 78).

historia permite ver el devenir material de la realización de la ciencia en un movimiento dialéctico en el que se produce el saber. Suzanne Bachelard volverá sobre los estudios históricos de la ciencia y sobre la lógica fenomenológica. En segundo lugar, la dialéctica como fundamento de la auténtica teoría de la ciencia. La apelación de la consideración dialéctica de lo real será retomada por Tran Duc Thao y también, a su manera, por Derrida. Por último, vincular el proyecto husserliano con la pregunta por los orígenes o la arqueología. Esta concepción de la fenomenología hunde sus raíces en Fink y es importante para comprender la centralidad que el joven Derrida asigna al problema de la génesis.

5. Las síntesis de la herencia de Cavaillès: Thao y S. Bachelard

5.1 Tran Duc Thao: fenomenología y marxismo

Tran Duc Thao (1917-1993) nace en Hanoi (Vietnam) en 1917. Su formación inicial la realizó en su ciudad natal, en el Liceo francés Albert-Sarraut (1923-1935) sobresaliendo como un estudiante brillante de este centro[143]. Pasa un primer año en la Facultad de Derecho de la Universidad de Hanoi (1935-1936) antes de obtener una beca para preparar el concurso de ingreso en *L'École Normale* de París. Thao comenzará su formación en este prestigioso centro parisino en 1939. Esto lo califica como uno de los primeros vietnamitas en un centro de excelencia francés[144]. Gracias a la influencia de Cavaillès se introduce en el mundo de la fenomenología. Durante los años 1941 y 1942 será Cavaillès quien acompañe al joven filósofo vietnamita en la redacción de su *Memoria* consagrada al *método fenomenológico*.

En 1943 pasa la *agrégation* y hacia 1944 inicia su tesis doctoral dedicada también a la fenomenología. Gracias al apoyo de Merleau-Ponty realiza dos estancias de investigación en los *Archivos Husserl* de Lovaina en 1944 de tres semanas cada una en enero y abril respectivamente[145]. Fruto de sus investigaciones fenomenológicas publica

[143] (Hémery, 2013, p. 51).
[144] (Hémery, 2013, p. 48).
[145] (Courtine, 2013, p. 23).

Fenomenología y materialismo dialéctico en 1951[146], obra que ejercerá una fuerte influencia sobre la generación de filósofos de la década de los años cincuenta[147].

Su profundización en la lectura de la obra husserliana durante la década de los cuarenta hay que conjugarla con la influencia de las lecciones sobre marxismo de Althusser, la lectura de Hegel según la propuesta de Kojève y sus discrepancias con Sartre en torno a la relación entre el marxismo y el existencialismo[148]. Al mismo tiempo, mantuvo una activa campaña anticolonialista a favor de la liberación de Indochina que lo llevó a prisión en 1945[149]. Después de la publicación de *Fenomenología y Materialismo dialéctico*, vuelve a Vietnam –desde1951 hasta 1991– y ocupa algunos cargos administrativos. Comienza, de igual forma, una nueva carrera académica en la Universidad de Hanoi. Regresa a París en 1991 para seguir un tratamiento médico y muere dos años después en 1993.

En lo que concierne a la obra de 1951, siguiendo la propia explicación de Tran Duc Thao en el *prefacio*, podemos ver dos partes bastante diferenciadas. La primera parte es histórica y sistemática. En ella se deja al descubierto la contradicción interna de la fenomenología. Esta parte lleva por título *El método fenomenológico y su contenido efectivamente real,* cuya génesis data de entre 1942 y 1950. Por otro lado, la segunda parte tiene como hilo conductor el materialismo dialéctico y desde él se intentan superar las contradicciones intrínsecas del método fenomenológico. Esta segunda parte lleva por título *La dialéctica del movimiento real* y corresponde a las investigaciones durante el año 1951[150]. El autor lleva a cabo una seria y muy bien acabada sistematización de la fenomenología complementándola con la visión de conjunto gracias a la revisión de los manuscritos de Lovaina.

---

[146] (Thao, 1951).
[147] Con respecto a este libro, Jocelyn Benoist afirma que esta obra desempeñó el rol de introducción al pensamiento de Husserl en Francia durante treinta años (Benoist, 2013, p. 25).
[148] Durante estos años previos a la publicación de *Phénoménologie et matérialisme dialectique* de 1951, Tran Duc Thao publica *Marxisme et phénoménologie* en 1946, *La Phénoménologie de l'esprit et son contenu réel* en 1948 , *Existentialisme et matérialisme dialectique* en 1949 y *Les origines de la réduction phénoménologique chez Husserl* en 1950 . Posteriormente, durante su estancia en Vietnam, publicará *«Le noyau rationnel» dans la dialectique hégélienne* en 1965 , *De la phénoménologie à la dialectique matérialiste de la conscience* en 1975 , *Le mouvement de l'indication comme constitution de la certitude sensible* en 1981 y *La dialectique logique dans la genèse du Capital* en 1984. Finalmente, durante su corta estancia en París tendrá la ocasión de publicar *La logique du présent vivant* en 1993 .
[149] Al salir de prisión publicó tres artículos sobre el tema: *Sur l'Indochine* (Thao, 1946b*), Les relations franco-vietnamiennes* (Thao, 1947a) y *Sur l'interprétation trotskyste des événements d'Indochine* (Thao, 1947b). Para un estudio más detallado véase (Melançon, 2013).
[150] (Thao, 1951, p. 5).

El primer capítulo desarrolla la intuición de esencias[151] conforme a la fenomenología de *Investigaciones lógicas*. Según Thao, este capítulo formaba parte de su *Memoria* de 1942[152]. El segundo capítulo intenta describir el tránsito de *Investigaciones lógicas* a *Ideas I* mediante la tematización de la conciencia concreta o dicho de otro modo, la explicitación estática de la vivencia. En esta parte se nos expone el descubrimiento de la reducción, la constitución del mundo, el sentido del idealismo trascendental y la noción de objeto[153]. El tercer capítulo se centra en el período denominado genético y lleva por título *los problemas de la razón*. Según Thao, el último período husserliano aborda los temas de la evidencia, el error, la verdad, el cartesianismo y el problema del tránsito hacia la constitución genética[154]. El inicio del período genético lo encontramos, según Thao, en *Lógica formal y trascendental* y en *Meditaciones cartesianas*. Husserl lo desarrolla con más profundidad en *Krisis* y en el escrito póstumo *El origen de la geometría*[155]. El capítulo cuarto cierra la parte histórico-descriptiva con un balance del proyecto husserliano. Por un lado, reconoce el mérito de Husserl de "haber sometido (la vivencia) a una descripción metódica de una extraña precisión que lleva a lo sensible como fundamento de todo sentido de verdad"[156]. Mas, por otro lado, critica que Husserl "no haya visto el contenido material de esta vida sensible"[157]. Por ello mismo, no supera su idealismo "suprimiéndose al mismo tiempo que se realiza"[158].

La salvación del método fenomenológico se encuentra, según Thao, únicamente en el marxismo. Sólo éste será capaz de devolverle la materialidad histórica que ha perdido. La segunda parte de esta obra se consagra a la tarea de conciliar fenomenología y materialismo dialéctico. La estructura de la segunda parte –*La dialéctica del movimiento real*– en sí misma es una arquitectura que se cimienta en la percepción sensible animal y se dirige hacia la noción de sentido en su dimensión íntima y externa conectándola con la formación de lo social. El primer capítulo desarrolla una fenomenología de la sensación (dialéctica del comportamiento animal como devenir de

[151] (Thao, 1951, pp. 23-38).
[152] (Thao, 1951, p. 6).
[153] (Thao, 1951, pp. 39-125).
[154] (Thao, 1951, pp. 126-213).
[155] (Thao, 1951, pp. 6-7).
[156] (Thao, 1951, p. 228).
[157] (Thao, 1951, p. 228).
[158] (Thao, 1951, p. 228).

la certeza sensible)[159]. Por su parte, el segundo capítulo se esfuerza por diseñar una fenomenología social mediante el estudio del sacrificio, de la riqueza, de los dioses, de la economía y de las clases sociales (dialéctica de la sociedad humana como devenir de la razón)[160].

La novedosa aportación de Tran Duc Thao a la historia de la fenomenología intenta corregir un error en el método husserliano mediante el uso del materialismo dialéctico. Jocelyn Benoist se refiere a la filosofía de este filósofo vietnamita como una "filosofía marxista del espíritu"[161]. Podríamos invertir el orden y mirar la obra de Thao desde la fenomenología y calificarla como filosofía husserliana de lo material. En todo caso, la fenomenología encuentra en el marxismo la dosis de materialidad que le faltaba, así como el marxismo encuentra la dosis de espiritualidad que no poseía. En resumen, la fenomenología que presenta Tran Duc Thao es una superación de la misma desde el reclamo de la existencia real y concreta (histórica y material). En la segunda parte consagrada a la fenomenología del joven Derrida, entraremos más en detalle sobre esta dialéctica al compararla con la propuesta derridiana.

5.2 Suzanne Bachelard: fenomenología y ciencia

Suzanne Bachelard (1919-2007) fue hija del famoso filósofo y epistemólogo Gaston Bachelard (1884-1962). De la relación cercana entre padre e hija nació un acercamiento a la filosofía y a la ciencia robustecida por el contacto con los amigos de su padre, como fue el caso de Cavaillès, cercano a la familia Bachelard[162], y también por los ambientes académicos (congresos, coloquios, debates, etc.) a los que asistía acompañando a su padre.

Durante su niñez vive en Bar-sur-Aube donde su padre enseñaba física y química y, a partir de 1922, también filosofía. En 1930 se trasladan a Dijon donde su padre es nombrado profesor y ella logra finalizar sus estudios secundarios. Desde 1940 se trasladan a París cuando su padre obtiene la cátedra de historia y filosofía de la ciencia

[159] (Thao, 1951, pp. 233-303).
[160] (Thao, 1951, pp. 304-365).
[161] (Benoist, 2013, p. 26).
[162] (G. Bachelard, 1990, p. 237).

en la Sorbona. Instalados en la capital francesa, Suzanne realiza su formación filosófica y matemática en la Universidad de París. De igual modo, se forma bajo las enseñanzas de Jean Cavaillès. En 1946 aprueba la *agrégation*. Sus primeros trabajos de docencia los realiza como *agrégé-répétitrice* en *L'École Normale* para mujeres de París.

Su campo de investigación se centra en la filosofía de las ciencias (epistemología) y la fenomenología. Esta doble vertiente se pone de manifiesto durante sus años de enseñanza. Establece un proyecto de filosofía de la ciencia heredada de la filosofía de Husserl. Su tesis doctoral lleva por título *La lógica de Husserl*[163], además, traduce *Lógica formal y trascendental* de Husserl; ambos escritos son publicados en 1957. La tesis de esta autora se centra en el estudio de la lógica husserliana cuya doctrina hemos de buscarla en *Filosofía de la aritmética*, *Investigaciones lógicas*, *Lógica formal y lógica trascendental* y *Experiencia y juicio*[164]. El hilo conductor de sus estudios sobre Husserl se encuentra en el anti-psicologismo como tema unificador del conjunto de la obra husserliana. Ese mismo año obtiene un puesto en la Universidad de Lille en la Facultad de Letras. Al año siguiente publica un estudio fenomenológico sobre la física matemática titulado *La consciencia de racionalidad*[165].

En 1961 verá la luz una nueva obra *Las polémicas concernientes al principio de menor acción en el siglo XVIII*[166]. A partir de 1963 formará parte del claustro de profesores de la Universidad de París hasta su paso al retiro. Derrida fue su asistente durante algunos años en la Sorbona, donde ella era profesora[167]. Un año después de su llegada a la Sorbona sucede a Koyré en el *Comité National Français d'Histoire et de Philosophie des Sciences* (CFHPS) del que su padre había sido director. En 1966 publica *La representación geométrica de las cantidades imaginarias a principios del siglo XIX*[168]. Esta obra nos revela su dominio sobre la historia de las matemáticas y en particular su concepción del álgebra en relación a la geometría. Desde 1972 ocupó el puesto de Georges Canguilhem en el *Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques*.

En resumen, su importante contribución a la historia de la fenomenología la ha hecho con la traducción de *Lógica formal y trascendental* en 1957 y con su *tesis* sobre

[163] (S. Bachelard, 1957).
[164] (Dastur, 1995, p. 8).
[165] (S. Bachelard, 1958).
[166] (S. Bachelard, 1961).
[167] (Bennington & Derrida, 1991, p. 303; Peeters, 2010).
[168] (S. Bachelard, 1967).

la lógica de Husserl. Su preocupación por la historia de las ciencias es también una importante contribución a la epistemología francesa. Hemos encontrado algunas dificultades en obtener información sobre su *Memoria* de fin de estudios o sobre algún otro escrito anterior a 1957. No obstante, sabemos que su interés por la obra husserliana es muy anterior a esta fecha. La ausencia de material bibliográfico y de estudios críticos exige un tratamiento especial de esta autora, que aquí no estamos en condiciones de desarrollar. En relación a nuestra investigación, Derrida citará en muchas oportunidades *La lógica de Husserl* en su *Introducción* a la traducción del *Origen de la geometría* de Husserl.

Conclusiones: tránsito hacia Derrida

El recorrido de este capítulo nos ha mostrado los orígenes y desarrollo de la epistemología histórica de Jean Cavaillès en relación a la fenomenología husserliana. Según todo lo presentado podemos destacar aquí algunos temas importantes en nuestra investigación. En primer lugar, el problema del fundamento de la ciencia. En este tema Husserl y Cavaillès no podrían presentar mayores semejanzas. Por un lado, el padre de la fenomenología inicia su itinerario académico en el mundo de las matemáticas, formado en Berlín bajo la tutela de Weierstrass y Kronecker[169]. De esta época data su tesis presentada en la Universidad de Viena en 1882 bajo el título *Contribuciones al cálculo de variaciones*[170]. Este escrito retoma un problema planteado por Weierstrass en torno al cálculo de variaciones y la posibilidad de resolver el conflicto entre la geometría y el álgebra. Algunos años más tardes, Husserl decide consagrarse a la filosofía en Viena y se vincula a Brentano. Durante este período Husserl publicó dos textos: El escrito de habilitación sobre el concepto de número en 1887[171] y *Filosofía de la aritmética* en 1891[172], como prolongación y profundización del escrito anterior. La problemática filosófica gira en torno al fundamento de las matemáticas. Husserl profundiza en este estudio genético ayudado ahora por un enfoque descriptivo. Por su parte Cavaillès, en sus dos tesis de 1938 intentará –análogamente– responder al

[169] Para un estudio sobre el puesto de Husserl en el escuela matemática de Berlín véase (Gérard, 2008) y nuestro artículo (Hernández-Marcelo, 2015).
[170] (Husserl, 1882).
[171] (Husserl, 1887).
[172] (Husserl, 1891).

problema sobre los fundamentos de la ciencia mediante sus estudios históricos sobre el fundamento de las matemáticas.

En segundo lugar, la centralidad del signo en relación al pensamiento. Para Cavaillès esta idea es fundamental y se extiende a lo largo de toda su obra. La exigencia de una experiencia física más originaria que la que se remite a la propia conciencia constituyente es, a la vez, un reclamo de originariedad, es decir, de considerar como fundamental y originario el mundo pre-científico de la experiencia sensible. Aunque Cavaillès no lo considere así, Husserl también había manifestado algunas ideas similares. Por ejemplo, en el capítulo doce de *Filosofía de la aritmética* Husserl habla de la relación entre la escritura y la palabra en la transmisión del saber y de la ciencia. Sostiene que los signos escritos son notablemente superiores a las palabras que designan números porque un signo escrito puede permanecer en el tiempo. Por tanto, el signo escrito de número (la escritura) es superior en orden lógico y práctico al del signo hablado de número (la voz)[173].

En tercer lugar la dialéctica de lo real en relación al progreso de la ciencia. Así como la idea de la centralidad del signo, también la dialéctica es una idea que aparece en todos los escritos de Cavaillès. Esta exigencia será asumida como un imperativo en la fenomenología de Tran Duc Thao. Para este autor la fenomenología carece de concreción histórica y materialidad dialéctica. Este intento de superación del solipsismo idealista de Husserl será desarrollado en *Fenomenología y materialismo dialéctico*, uno de los libros sobre fenomenología que más ha influenciado a los filósofos franceses formados durante los años cincuenta y sesenta. No hace falta decir que la relación de Husserl con el marxismo o el materialismo dialéctico es prácticamente nula. Sin embargo, la exigencia de materialidad o de vínculo de la idealidad y la sensibilidad, así como la exigencia de visión histórica son temas desarrollados por los últimos escritos de Husserl (*Krisis*, *Lógica formal y trascendental*, *El origen de la geometría*).

En cuarto lugar, redirigir el debate con la fenomenología hacia el fundamento de la lógica. Cavaillès inicia este giro lógico y a partir de allí sus herederos (Thao, S. Bachelard) y, más adelante también Derrida, la utilizarán como instrumento para buscar una visión unitaria del proyecto filosófico husserliano. Esta unidad se encuentra en la

[173] (Husserl, 1891, pp. 275-277; Hua XII, pp. 243-244).

búsqueda del fundamento de las ciencias mediante la propuesta de reformular la lógica y hacer de la filosofía una ciencia rigurosa. La lógica, será por tanto, el eslabón que daría unidad y sentido a la arquitectura filosófica de Husserl. En este sentido, Suzanne Bachelard afirma que las obras lógicas de Husserl son *Filosofía de la aritmética*, *Investigaciones lógicas*, *Lógica formal y trascendental* y *Experiencia y juicio*[174]. Por otro lado, el inicio del período genético lo encontramos, según Thao, en *Lógica formal y trascendental* y en *Meditaciones cartesianas*, y se lleva a su desarrollo final en *Crisis* y en el escrito inédito *El origen de la geometría*[175]. En esta línea, el propio Derrida señala que la filosofía husserliana mantiene una unidad de intención que va desde *Filosofía de la aritmética* hasta *El origen de la geometría*[176].

Referencias Bibliográficas

Bachelard, Gaston. (1990). L'œuvre de Cavaillès. In Gabrielle Ferrières (Ed.), *Jean Cavaillès, philosophe et combattant (1903-1944)*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bachelard, Suzanne. (1957). *La logique de Husserl. Étude sur Logique formelle et logique transcendentale*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bachelard, Suzanne. (1958). *La conscience de rationalité. Étude phénoménologique sur la physique mathématique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bachelard, Suzanne. (1961). *Les polémiques concernant le principe de moindre action au XVIIIe siècle*. Paris: Palais de la découverte.

Bachelard, Suzanne. (1967). *La représentation géométrique des quantités imaginaires au début du XIXe siècle*. Paris: Palais de la Découverte.

Bennington, Geoffrey, & Derrida, Jacques. (1991). *Jacques Derrida*. Paris: Seuil.

Benoist, Jocelyn. (2013). Une première naturalisation de la phénoménologie? In Jocelyn Benoist & Michel Espagne (Eds.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao: Phénoménologie et transfert culturel* (pp. 25-46). Paris: Colin.

Cavaillès, Jean. (1938). *Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème du fondement des mathématiques*. Paris: Hermann.

Cavaillès, Jean. (1947). *Sur la logique et la théorie de la science*. Paris: Presses Universitaires de France.

Cavaillès, Jean. (1962a). Corresponance Cantor-Dedekind. In Raymond Aron & Roger Martin (Eds.), *Philosophie mathématique* (pp. 177-251). Paris: Hermann.

Cavaillès, Jean. (1962b). Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles: Étude historique et critique. In Raymond Aron & Roger Martin (Eds.), *Philosophie mathématique* (pp. 23-176). Paris: Hermann.

Courtine, Jean-François. (2013). Tran Duc Thao et la protofondation des archives Husserl de Paris. In Jocelyn Benoist & Michel Espagne (Eds.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao: Phénoménologie et transfert culturel* (pp. 13-24). Paris: Colin.

Dastur, Françoise. (1995). *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France.

Derrida, Jacques. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.

Ferrières, Gabrielle (Ed.). (1990). *Jean Cavaillès, philosophe et combattant (1903-1944)*. Paris: Presses Universitaires de France.

Gérard, Vincent. (2008). Husserl, élève de Kronecker et Weierstrass: Théorie de la signification, théorie des nombres et théorie des fonctions. In Jocelyn Benoist (Ed.), *Husserl*. Paris: Les Éditions du Cerf.

[174] (S. Bachelard, 1957, p. 1).
[175] (Thao, 1951, pp. 6-7).
[176] (Derrida, 1990, p. 57).

Hémery, Daniel. (2013). Itinéraire I. Premier exil. In Jocelyn Benoist & Michel Espagne (Eds.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao: Phénoménologie et transfert culturel*. Paris: Colin.
Hernández-Marcelo, Jimmy. (2015). El puesto de Husserl en el conflicto entre Weierstrass y Kronecker. *El Mirador, 16*, 29-47.
Husserl, Edmund. (1882). *Beiträge zur Variationsrechnung.* (Doctorado), Universidad de Viena, Viena. (Universitäts-Bibliothek Wien D 13088)
Husserl, Edmund. (1887). *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*. Halle: Heynemann.
Husserl, Edmund. (1891). *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*. Halle-Saale: C.E.M. Pfeffer (Robert Stricker).
Husserl, Edmund. (1929). Formale und transzendentale Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 10*, 1-298.
Melançon, Jérôme. (2013). Anticolonialisme et dissidence: Tran Duc Thao et *Les Temps modernes*. In Jocelyn Benoist & Michel Espagne (Eds.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao: Phénoménologie et transfert culturel* (pp. 201-215). Paris: Colin.
Peeters, Benoît. (2010). *Derrida*. Paris: Flammarion.
Thao, Tran Duc. (1946a). Marxisme et phénoménologie. *Revue internationale, 2*, 168-174.
Thao, Tran Duc. (1946b). Sur l'Indochine. *Les temps modernes, 5*, 878-900.
Thao, Tran Duc. (1947a). Les relations franco-vietnamiennes. *Les temps modernes, 18*, 1053-1067.
Thao, Tran Duc. (1947b). Sur l'interprétation trotskiste des événements du Viêt-Nam. *Les temps modernes, 21*, 1697-1705.
Thao, Tran Duc. (1948). La Phénoménologie de l'esprit et son contenu réel. *Les temps modernes, 36*, 492-519.
Thao, Tran Duc. (1949). Existentialisme et matérialisme dialectique. *Revue de Métaphysique et de Morale, 58*(2-3), 317-329.
Thao, Tran Duc. (1950). Les origines de la réduction phénoménologique chez Husserl. *Deucalion: Vérité et liberté, 3*, 128-142.
Thao, Tran Duc. (1951). *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris: Minh-Tân.
Thao, Tran Duc. (1965). Le « noyau rationnel » dans la dialectique hégélienne. *La Pensée : revue du rationalisme moderne, 119*(février), 3-23.
Thao, Tran Duc. (1974-1975). De la phénoménologie à la dialectique matérialiste de la conscience. *La Nouvelle Critique, 79-81*, 37-42; 23-29.
Thao, Tran Duc. (1981). Le mouvement de l'indication comme constitution de la certitude sensible. *La Pensée : revue du rationalisme moderne, 220*(mai-juin), 17-31.
Thao, Tran Duc. (1984). La dialectique logique dans la genèse du Capital. *La Pensée : revue du rationalisme moderne, 240*(juillet-août), 77-91.
Thao, Tran Duc. (1993). La logique du présent vivant. *Les temps modernes, 568*, 154-168.

SEGUNDA PARTE:

LA FENOMENOLOGÍA DEL JOVEN DERRIDA

CAPITULO I:

EL JOVEN DERRIDA EN CAMINO HACIA LA FENOMENOLOGÍA

Introducción

La segunda parte de nuestra investigación está consagrada al estudio de los *Escritos fenomenológicos de juventud* de Jacques Derrida (1930-2004). Mediante el análisis de estos escritos intentamos comprender la primera filosofía de este filósofo en relación con el proyecto fenomenológico husserliano. De este modo, esta parte tomará tres puntos de referencia que orientarán la investigación: Derrida *ante* la fenomenología, Derrida *en* la fenomenología y Derrida *frente* a la fenomenología. En cada uno de estos momentos se estudiarán escritos determinados y se esclarecerán los conceptos fundamentales, las particularidades y la evolución de la fenomenología derridiana.

Este primer capítulo empieza describiendo el itinerario que el joven Derrida recorre hacia la elección de la fenomenología como tema y método para hacer filosofía. El capítulo se estructura en tres apartados: la persona, el contexto y el texto. En un primer momento se exponen las primeras motivaciones personales del joven Derrida mediante una descripción de su biografía personal y académica. En un segundo momento se busca situar histórica y contextualmente el proceso formativo en el que el joven Derrida se encontró inmerso desde el instante en el que decide consagrar su formación académica a la filosofía. Se abordan aquí los debates filosóficos que se viven en Francia durante los años de su formación con el fin de delinear el itinerario que lo lleva a elegir la filosofía de Husserl como instrumento para desarrollar su pensamiento y para tomar posición, a su vez, frente a los enfoques filosóficos dominantes en la Francia de la post-guerra, a saber, el existencialismo, el marxismo y el estructuralismo.

Finalmente, presentamos los escritos con los cuales el joven Derrida inaugura su actividad de investigación dentro de la temática fenomenológica. Esto permite considerarlo ya como un representante de la fenomenología francesa, dada su intensa labor de investigación, difusión y comentario de la filosofía de Husserl entre los años 1954 y 1967. En este apartado dividimos los escritos de juventud en *Escritos mayores*

(la *Memoria*, la *Introducción* a «El origen de la geometría» y la obra *La voz y el fenómeno*) y *Escritos menores* (recensiones, artículos y conferencias). Los tres escritos mayores se corresponden con los tres momentos principales de la investigación: La *Memoria* nos presenta a un Derrida *ante* la fenomenología; La *Introducción* a «El origen de la geometría» muestra la profundización filosófica que Derrida ha realizado *en* la fenomenología; y *La voz y el fenómeno* se muestra como un momento fronterizo en el desarrollo y evolución de la filosofía derridiana *frente* al proyecto husserliano.

Este primer capítulo finaliza con algunas aclaraciones y datos generales sobre la *Memoria* de 1954 consagrada al problema de la génesis en Husserl a manera de introducción al examen ulterior de su contenido. El estudio detallado de este primer escrito fenomenológico será desarrollado en los capítulos siguientes (segundo y tercero). Aquí nos limitamos simplemente a preparar el camino para su análisis posterior.

1. Los años de formación: la persona

Derrida nace en 1930 en un barrio de Argelia, El-Biar, en una familia de judíos sefardíes. En 1948, estudiando en Argelia, lee a Rousseau, Bergson, Sartre, Kierkegaard y Heidegger[1]. No obstante, el gran amor durante su adolescencia será la literatura, en especial Gide[2]. En el momento de decidir sobre su vida profesional Derrida elige dedicarse a la filosofía y conciliarla con su vocación literaria[3], tal vez imitando el ejemplo de Sartre, quien es la influencia filosófica más importante durante su formación en Argelia. Se interesa en concreto por su obra filosóficas temprana: *La imaginación*, *Lo imaginario* y *Esbozo de la una teoría de lo imaginario*. Por mediación de estos escritos, el joven Derrida conoce en un primer momento la fenomenología de Husserl[4].

Derrida se traslada a París en 1949 y estudia en el Liceo Louis-le-Grand (1949-1952) con la finalidad de preparar el acceso a *L'École Normale*. Este prestigioso Liceo parisino había acogido en sus aulas a grandes personajes de la vida intelectual francesa como Victor Hugo, Charles Baudelaire, Sartre y Merleau-Ponty. En aquella época un

[1] (Vergani, 2000, p. 3).
[2] (Peeters, 2010, p. 41).
[3] (Peeters, 2010, p. 45).
[4] (Peeters, 2010, p. 48).

profesor influido por Mounier y Marcel se encarga de las clases de filosofía que Derrida frecuenta; su nombre es Étienne Borne. Este profesor se percata del uso ya entonces excesivo de términos heideggerianos y existencialistas en los trabajos del joven estudiante[5]. Gracias al testimonio de su amigo y compatriota, Jean-Claude Pariente, llegado al Liceo parisino al mismo tiempo, sabemos que durante sus conversaciones Derrida hablaba continuamente de existencialismo (Kierkegaard) y de fenomenología (Husserl y Heidegger)[6]. El segundo año en París tuvo como profesor de filosofía a Maurice Savin, quien a menudo citaba a Proust, Ravel, Bachelard y Freud[7]. Paralelamente, Derrida se inicia en la lectura de Heidegger casi autodidácticamente durante su tercer año de preparación para el ingreso a *L'École normale*[8].

En 1952, luego de una serie de dificultades, es admitido, y al igual que otros muchos de los filósofos que hemos desarrollado, recibe su formación filosófica en esta institución (1952-1956). En este período se interesa por la filosofía existencialista de Sartre, lee con mucho interés a Heidegger, Nietzsche y Husserl. Tiene como tutor a Louis Althusser, argelino como él, y que en su momento fue también tutor de Michel Foucault. En *L'École Normale* conoce asimismo a Jean Hyppolite, tiene como profesor a Maurice de Gandillac y durante su primer año frecuenta los cursos de Foucault sobre psicología experimental[9].

Sus primeras vacaciones de verano como estudiante de *L'École Normale* las pasa en El-Biar y allí se sumerge en la lectura de *Ideas I* de Husserl en la traducción de Ricoeur[10]. En este momento podría decirse que el joven Derrida empieza a comprender que la lectura e interpretación que Sartre hace de la fenomenología carece de rigor y de profundidad. Sus estudios fenomenológicos comienzan a tomar una senda independiente y alejada de la lectura de Sartre y Merleau-Ponty. Asimismo, se interesa por la obra de Tran Duc Thao y asiste a las lecciones que Michel Foucault imparte sobre *Ideas II* de Husserl[11].

[5] (Peeters, 2010, p. 53).
[6] (Peeters, 2010, p. 53).
[7] (Peeters, 2010, pp. 61-62).
[8] (Peeters, 2010, p. 72).
[9] (Peeters, 2010, p. 86).
[10] (Peeters, 2010, p. 88).
[11] (Vergani, 2000, p. 3).

Durante este período, el joven Derrida presenta su *Memoria de estudios superiores* –equivalente al grado de Master actual– en 1953, pasa la *agrégation* en 1956, realiza luego una estancia de investigación en Harvard (1956-1957) y en 1959 presenta su proyecto de tesis doctoral sobre *La idealidad del objeto literario*, en el que abordaría los tres temas fundamentales de su filosofía: la ciencia, la fenomenología y la escritura. Por todo esto, la llegada de Derrida a *L'École Normale* no sólo representa el inicio de su formación filosófica, sino también el comienzo de su distanciamiento de la influencia de Sartre y de una lectura e interpretación propias de la fenomenología husserliana que se podría calificar como *una vuelta a Husserl mismo*. En realidad Derrida está asumiendo ya la tarea de desarrollar una filosofía propia al margen de los grandes movimientos que se desarrollan entonces en Francia: el existencialismo, el marxismo y el estructuralismo. Y es, precisamente, en esta búsqueda de independencia y de respuesta a los problemas planteados por estas corrientes, donde la fenomenología ofrecerá al joven Derrida un campo fecundo de investigación.

2. Filosofía de la existencia, marxismo y estructuralismo: el contexto

Según la exposición de Vincent Descombes, el mundo académico francés de la post-guerra oscilaba entre dos grandes horizontes de pensamiento: "el paso de la generación de las «3H», como se decía después de 1945, a la generación de los tres «maestros de la sospecha», como se dirá en 1960"[12]. De modo que la presencia de este doble tridente representa el signo indeleble de la filosofía francesa del siglo XX. A pesar de las diferencias y los enfrentamientos entre sus partidarios, los une un gran deseo de vuelta *hacia lo concreto*, como reza el título de una célebre obra de Jean Wahl de 1932, en el que el sujeto –empírico individual o empírico colectivo– ocuparía el lugar central. El joven Derrida al llegar a París asiste precisamente al traspaso de hegemonía de uno al otro enfoque. No obstante, según veremos, mantuvo una actitud neutral con respecto a las sendas abiertas por cada propuesta. Esta neutralidad inicial se transformará enseguida en una actitud crítica frente a estas corrientes hasta llegar a rechazarlas a causa de su reduccionismo subjetivista.

[12] (Descombes, 1979, p. 13). Las tres H (Hegel, Husserl, Heidegger) y los tres maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche, Freud).

2.1 Existencialismo: Sartre y Heidegger

En la primera parte de la investigación hemos dedicado muchas páginas a exponer una primera línea fenomenológica denominada por Foucault *filosofía del sujeto*. Entre las más importantes tendencias de la línea existencialista de la fenomenología francesa hemos mencionado la antropología marxista de Sartre, el estructuralismo ontológico de Merleau-Ponty, la ética de Lévinas y la hermenéutica de Ricoeur[13]. Todos estos autores nacen entre los primeros años de siglo XX: Sartre en 1903, Lévinas en 1906 y Merleau-Ponty en 1908. El más joven de éstos es Ricoeur, nacido en 1913. En conjunto forman un bloque de lectura e interpretación de la fenomenología que ha sido vinculado por los especialistas a la gran tradición francesa de la fenomenología inaugurada por la tesis de Lévinas sobre el concepto de intuición.

Paralelamente, Jean Beaufret (1907-1982) –gran introductor de Heidegger en Francia– comienza una profunda amistad con el autor de *Ser y Tiempo*. Beaufret accede a la lectura de este texto hacia los años cuarenta y a partir de entonces inicia un movimiento heideggeriano que ha dejado una gran huella en la filosofía francesa[14]. Este autor intenta defender la integridad del pensamiento existencialista de corte heideggeriano de los peligros de lecturas como la de Sartre. La evidencia más notable de este conflicto es la *Carta sobre el humanismo* enviada por Heidegger a Beaufret en 1946[15]. En ella el filósofo alemán se desvincula del proyecto existencialista de Sartre presentado públicamente el 29 de octubre 1945 en una conferencia cuyo título era "el existencialismo es un humanismo"[16].

En esta conferencia, Sartre intenta dar una visión global y sintética de su propuesta existencialista y, a su vez, busca responder a las críticas hechas al existencialismo por los marxistas y por los cristianos. Ambos denunciaban el olvido de la humanidad en la propuesta sartriana[17]. Frente a ello él trata desde el principio de vincular el existencialismo con un proyecto humanista. Para tal fin, distingue entre existencialistas cristianos (Jaspers y Gabriel Marcel) y existencialistas ateos (Heidegger y Sartre). La característica que los define como existencialistas es el primado de la existencia

[13] (Waldenfels, 2001, p. 56).
[14] Para un estudio más detallado de la recepción de Heidegger en Francia véase (Janicaud, 2001) y para un estudio sobre la relación Heidegger-Beaufret véase (Jacerme, 2002).
[15] (Heidegger, 1947).
[16] (Sartre, 1946).
[17] (Sartre, 1946, pp. 9-11).

respecto de la esencia[18]. Sartre afirma que este segundo tipo de existencialismo es más coherente y lleva a un humanismo más radical[19]. La negación absoluta de todo *a priori*, ya sea Dios o cualquier idea que se vincule a una verdad fija, será otra característica de este existencialismo[20].

En lugar de hablar de naturaleza humana, el filósofo parisino prefiere utilizar la noción de condición humana[21]. Esto le permite explicar al hombre en relación a la situación histórica y alcanzar una forma de universalidad como proyecto infinito mediante una apertura de comprensión que lleva al sujeto más allá de su propia subjetividad[22]. Sartre quiere responder a las críticas sobre su renuncia a la intersubjetividad y al compromiso con los otros puesto en evidencia en el *Ser y la Nada*. En este sentido, defiende claramente la intersubjetividad y la responsabilidad con el propio yo y con los otros[23]. De este modo, frente a la acusación de antihumanismo responde que el existencialismo no coloca al hombre como fin y valor supremo sino como proyecto por realizar en un universo que es siempre un universo humano o subjetivo. A esto Sartre lo denomina *humanismo existencialista*[24]. La conclusión a la que llega la conferencia es que este humanismo es una propuesta optimista que lleva a la acción, en vez de conducir al pesimismo y a la quietud[25].

Después de esta presentación, Beaufret entra en comunicación con Heidegger y lo pone al corriente sobre la evolución de existencialismo francés y preguntarle en qué medida la propuesta sartriana era compatible con su filosofía. En respuesta a esta petición Heidegger le envía una primera carta con fecha del 23 de noviembre de 1945 y en ella el filósofo de la Selva Negra sugiere una mejor y más clara traducción para *Dasein*: "être-le-là"[26]. Heidegger intenta así evitar la identificación del hombre y el ser.

En la *Carta sobre el Humanismo* Heidegger intenta esclarecer lo expuesto en *Ser y Tiempo* a fin de evitar excesos en la interpretación y corregir las reducciones antropológicas del texto. Al mismo tiempo, responde directamente al principio del

[18] (Sartre, 1946, p. 17).
[19] (Sartre, 1946, p. 23).
[20] (Sartre, 1946, pp. 34-35).
[21] (Sartre, 1946, p. 68).
[22] (Sartre, 1946, p. 71).
[23] (Sartre, 1946, p. 82).
[24] (Sartre, 1946, p. 93).
[25] (Sartre, 1946, p. 95).
[26] (Heidegger, 1957, p. 180).

existencialismo de Sartre "la existencia precede a la esencia". Este principio sigue siendo, para Heidegger, una frase metafísica; de manera que Sartre se mantiene, junto con la metafísica, en el olvido de la verdad del ser[27]. Por tanto, la tesis principal del existencialismo no es compatible con lo propuesto en *Ser y tiempo*[28]. El abuso de la interpretación de Sartre obliga a introducir el término *Ek-sistenz* para diferenciarlo de *Existenz* –opuesto a la *essentia*[29]. La conclusión a la que Heidegger llega en la *Carta* es el rechazo del humanismo existencialista, especialmente el de Sartre.

En cuanto al joven Derrida y este debate Sartre-Heidegger, se debe señalar que Derrida conocía bien la obra de Sartre ya en Argelia. A partir de su ingreso en *L'École Normale* en 1952, el enfoque filosófico de Derrida va tomando distancia de la interpretación existencialista de la fenomenología[30] y se vincula con una lectura más pura de los textos husserlianos. Es posible que esa toma de distancia haya sido motivada en parte por la dura crítica de Heidegger al proyecto existencialista. Esto explicaría el alejamiento de la filosofía sartriana durante sus primeros años de formación en París. En todo caso, lo que queda claro es que el joven Derrida se libera de la interpretación dominante de la fenomenología francesa: Sartre y el existencialismo[31]. Por esta razón, el joven Derrida asume una posición intelectual –fenomenológica– que podríamos denominar como post-existencialista[32].

2.2 Filosofía social: Hegel, Marx y Husserl

Entretanto, otra línea de pensamiento había cobrado significativa importancia en la Francia de la post-guerra cuando Derrida ingresa en *L'École Normale*. Esta corriente estaba vinculada al renacer de los estudios hegelianos y marxistas. Por su parte, la fenomenología recién llegada encontraría en el debate sobre la historia un espacio en el que un reajuste materialista parecía salvaguardarla de los excesos idealistas.

[27] (Heidegger, 1947, p. 20).
[28] (Heidegger, 1947, p. 21).
[29] (Heidegger, 1947, p. 17).
[30] (Hill, 2010, p. 14).
[31] (Marrati, 2000, p. 181).
[32] (Baring, 2011, p. 48).

En primer lugar, hemos de mencionar a Alexandre Kojève[33] (1902-1968), filósofo de origen ruso cuya figura resulta central en la segunda recepción de Hegel en Francia – la primera había sido llevada a cabo por Victor Cousin (1792-1867). Esta vuelta a Hegel había sido iniciada por Jean Wahl (1888-1974), quien en 1929 había publicado *La desgracia de la conciencia en la filosofía de Hegel*[34]. Por su parte, la obra que consagra a Kojève como un especialista en la filosofía hegeliana es su *Introducción a la lectura de Hegel* fruto de sus lecciones en *L'École des Hautes Études* dedicadas a este autor desde 1933 hasta 1939 y publicadas como libro en 1947[35]. La nota más importan de su exposición será la interpretación de la *Fenomenología del espíritu* desde la filosofía de Marx. Entre los que asistieron a sus lecciones sobre Hegel encontramos a R. Aron, Merleau-Ponty, Lévinas, Desanti, E. Weil, G. Fessard y Bataille[36].

Por su parte, Jean Hyppolite (1907-1968) es también un autor importante en el renacer de la filosofía hegeliana en Francia. A diferencia de muchos de sus contemporáneos, no asiste a las lecciones de Kojève sobre Hegel. No obstante, a este autor se debe la primera traducción francesa de *Fenomenología del espíritu* publicada en 1941[37]. A lo largo de los años treinta y cuarenta publica numerosos artículos sobre Hegel, así como otra de sus obras importantes: *Introducción a la historia de la filosofía de Hegel*[38]. Dos años más tarde publica su célebre obra *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*[39]. Al mismo tiempo, sus investigaciones lo conducen a una reinterpretación de la filosofía hegeliana desde la filosofía de Marx. De este modo, publica un artículo sobre la *Concepción hegeliana del estado y su crítica hecha por Marx*[40]. En 1955 se publica un libro que recoge las contribuciones sobre esta temática titulado *Estudios sobre Marx y Hegel*[41]. Su filosofía también acoge el problema de la existencia –que ha cobrado importancia en la post-guerra– y publica *Lógica y existencia*[42]. El rigor de su trabajo y la seriedad de sus investigaciones atraen a numerosos estudiantes que desean trabajar con Hyppolite; entre ellos cabe mencionar a

[33] Su nombre completo era Александр Владимирович Кожевников (Aleksandr Vladimirovič Koževnikov).
[34] (Wahl, 1929).
[35] (Kojève, 1947).
[36] (Waldenfels, 1983, p. 28).
[37] (Hegel, 1939-1941).
[38] (Hyppolite, 1944).
[39] (Hyppolite, 1946a).
[40] (Hyppolite, 1946b).
[41] (Hyppolite, 1955).
[42] (Hyppolite, 1953).

Michel Foucault, Gilles Deleuze, Louis Althusser y Jacques Derrida. Desde 1954 hasta 1963 ocupará el cargo de director de *L'École Normale*.

Kojève e Hyppolite desempeñan una función importante en la solidificación y estabilización de los estudios hegelianos y en la rearticulación de las traducciones francesas de Hegel llevadas a cabo durante los años treinta y cuarenta. Esta filosofía hegeliano-marxista encontrará en la nueva filosofía de la existencia un aliado importante en su consolidación hegemónica en el mundo académico francés. Por ello, no es de extrañar que algunos grandes fenomenólogos de la época fuesen a su vez marxistas (Sartre, Merleau-Ponty, Tran Duc Thao, entre otros).

Nos dirigimos ahora hacia Louis Althusser (1918-1990). Este autor es un gran conocer de la filosofía de Marx e inicia en Francia una vuelta hacia la lectura de *El Capital*. De origen argelino, se traslada a Francia y estudiando en Lyon conoce e inicia una profunda amistad con Jean Guitton (1901-1999). Ingresó en *L'École Normale* en 1939. Al año siguiente, movilizado en el frente, es tomado prisionero. No volverá a la vida académica hasta 1945. Bajo la dirección de Gaston Bachelard presenta su *Memoria* en 1947 sobre *El contenido en el pensamiento de Hegel*. En 1948 pasa la *agrégation* y a partir de entonces permanece en dicho centro como *Caïman*. Cuando el joven Derrida inicia su formación filosófica será este profesor quien lo reciba y acompañe durante sus años como estudiante.

Los estudios sobre Marx habían cobrado importancia con Henri Lefebvre (1901-1991) y las aportaciones de las síntesis de Kojève e Hyppolite. Durante los años cincuenta Althusser no interviene en el debate sobre el marxismo. Habrá que esperar hasta los años sesenta para conocer el alcance de su propuesta. Sus obras más significativas son *Leer el Capital*[43] y *Por Marx*[44], ambas publicadas en 1965. A diferencia de Hyppolite, el filósofo argelino sostiene una *ruptura epistemológica* entre el joven Marx y la filosofía de madurez. Asimismo, propone una lectura más científica de *El Capital*. Aboga también por una concepción de la historia sin sujeto. De este modo, su propuesta rompe con la interpretación tradicional del marxismo que considera al proletariado como el sujeto de la historia.

[43] (Althusser, Rancière, Macherey, Balibar, & Establet, 1965).
[44] (Althusser, 1965).

Finalmente, hemos de mencionar a Tran Duc Thao como un intento de hacer compatible el materialismo dialéctico con la fenomenología (*Fenomenología y materialismo dialéctico*). Otro intento –también heredero de Cavaillès– de relacionar fenomenología y marxismo será llevado a cabo durante los años sesenta por Jean-Toussaint Desanti (1914-2002) en *Fenomenología y praxis*[45]. Sus investigaciones se encuentran en una triple dirección: epistemología, materialismo y fenomenología. Desanti asumió la dirección del doctorado de Derrida en1980 cuando la Universidad de París se lo concede por sus obras publicadas; el tribunal estuvo conformado por los profesores Aubenque, De Gandillac, Desanti, Joly, Lascault y Lévinas.

Según hemos visto, el ambiente hegeliano-marxista domina el mundo académico francés y en especial el de *L'École Normale*. Durante su estancia como estudiante en este centro, Derrida mantiene una posición neutral y evita entrar en conflicto con los simpatizantes del comunismo imperante en el centro junto a sus amigos Lucien Blanco y Pierre Bourdieu[46]. La fenomenología en Francia desde el principio se vincula al existencialismo y se enfrenta al pensamiento hegeliano-marxista[47].

2.3 Estructuralismo: el modelo lingüístico

Para utilizar una expresión de François Dosse, los años cincuenta representan la *época épica* del estructuralismo, pues durante estos años toda una generación empezó a leer el mundo a través de sus cristales[48]. De este modo, el estructuralismo surge en Francia como una alternativa a la decadencia del existencialismo[49]. En efecto, el mismo Sartre será considerado por los estructuralistas como una figura del pasado[50]. La novedad del estructuralismo es una búsqueda del método formal-científico según el modelo del sujeto del habla, lo cual provocará una verdadera revolución en las ciencias humanas[51]. Desde allí pretende explicar el mundo social y abrirse a la alteridad con una nueva rigurosidad científica adquirida desde la estructura del habla individual y

[45] (Desanti, 1963).
[46] (Peeters, 2010, p. 84).
[47] (Waldenfels, 2001, p. 54).
[48] (Dosse, 1991, p. 10).
[49] (Perego, 2016, p. 20).
[50] (Dosse, 1991, p. 20).
[51] (Dosse, 1991, pp. 12-13).

comunitaria. La pretensión universalista del estructuralismo es convertirse en la *koiné* de la nueva generación intelectual[52].

Si antes hemos hablado de los maestros de la sospecha y de la triple H, en el estructuralismo podemos encontrar a los *cuatro mosqueteros* (Foucault, Althusser, Barthes y Lacan) con un padre común: Claude Lévi-Strauss (1908-2009)[53]. El modelo de la antropología estructural propuesto por Lévi-Strauss marcará el inicio y desarrollo del estructuralismo en Francia. Este autor aprueba la *agrégation* en filosofía en 1931 y en 1934 Célestin Bouglé, director de *L'École Normale*, le propone un puesto en sociología para la Universidad de Sao Paulo, esto le brinda la oportunidad de estudiar a profundidad a los Nambikwara, una comunidad indígena en Brasil. Vuelve a Francia y es movilizado para luchar en la guerra. En 1939 logra escapar de la ocupación alemana y huye a New York y allí se vincula a la *New School*. De este exilio data su encuentro y amistad con Roman Jakobson (1896-1982).

Hacia 1943 comienza a redactar su tesis *Las estructuras elementales del parentesco*, que será presentada en Francia en 1948 y publicada al año siguiente[54]. Su tesis intenta comprender el fenómeno del incesto desde una perspectiva extra-biológica, es decir, como fenómeno social. Desarrolla un sistema que prescribe el matrimonio con un determinado tipo de pariente: por un lado los proscritos –prohibidos– y, por otro, los prescritos –posibles. Esto le permite abordar el problema de la unión sexual desde el campo puramente cultural. Por tanto, el sistema de parentesco es un sistema arbitrario de representaciones como lo arbitrario del signo[55]. Para Jakobson la fonología busca superar el campo de los fenómenos lingüísticos conscientes y se propone captarlos en sus relaciones internas. Siguiendo este esquema, Lévi-Strauss lo aplica al mundo de lo social con el fin suprimir todo recurso a la conciencia del sujeto parlante[56]. De este modo, lo importante en la estructura del habla serían las relaciones entre los términos independientemente del contenido. La totalidad de la estructura asignaría significado a cada elemento.

[52] (Dosse, 1991, p. 14).
[53] (Dosse, 1991, p. 11).
[54] (Lévi-Strauss, 1949).
[55] (Dosse, 1991, p. 39).
[56] (Dosse, 1991, p. 41).

La gran innovación de Lévi-Strauss es aplicar el modelo lingüístico a la antropología y a la etnología[57]. Según vemos, la importancia de su propuesta radica en la posibilidad de ofrecer un soporte epistemológico a las ciencias humanas con el fin de establecer su propia autonomía científica al margen del método de las ciencias de la naturaleza. A partir de este fundamento lingüístico, la antropología y la etnología asumirán un giro estructuralista. Este método irá ganando terreno progresivamente y se aplicará a los estudios históricos (Foucault), marxistas (Althusser), literarios (Barthes) y psicoanalíticos (Lacan). El joven Derrida, durante sus primeros años de formación es testigo de esta revolución estructuralista en Francia. Él mismo estudiará etnología y dedicará algunas de sus primeras críticas a algunos de estos autores (Saussure, Lévi-Strauss, Foucault, Lacan). La centralidad del fenómeno cultural y la historia de la humanidad es una problemática desarrollada por el estructuralismo con una explícita pretensión de cientificidad. Esta propuesta se enfrentará de alguna manera a la propuesta de la fenomenología. Para el joven Derrida el estructuralismo se presentaba como una anti-fenomenología[58] y responderá a este estructuralismo con una fenomenología entendida como apertura infinita del *a priori* de la historia.

3. Los escritos fenomenológicos del joven Derrida: el texto

El siguiente apartado nos lleva al posicionamiento del Joven Derrida ante la fenomenología como instrumento de trabajo filosófico en ese escenario intelectual francés dominado por el existencialismo, el pensamiento hegeliano-marxista y el estructuralismo. Su toma de distancia en un caso, la neutralidad prudente en el otro y el rechazo del último hacen que sus primeros estudios fenomenológicos sean verdaderamente originales en su época. Derrida encuentra en la fenomenología una potencialidad que merece ser reactivada con el fin de afrontar precisamente los problemas del debate filosófico francés de los años cincuenta y sesenta[59]. Por ello, la discusión en torno a la fenomenología husserliana se convertirá en su mayor preocupación filosófica[60].

[57] (Dosse, 1991, p. 34).
[58] (Waldenfels, 2001, p. 130).
[59] (Perego, 2016, p. 20).
[60] (Baring, 2011, p. 82).

Derrida inicia su itinerario filosófico haciendo una lectura crítica de los textos de Husserl, en continuidad con la herencia de Cavaillès y Tran Duc Thao[61]. Esta herencia, según hemos visto, se caracteriza por las siguientes notas: el problema del fundamento del saber, la centralidad del signo en la ciencia, la dialéctica de lo real en relación al progreso de la ciencia en la historia, cierta visión unitaria del proyecto husserliano y el problema del origen.

Derrida redacta entre 1943 y 1944 su *Memoria* consagrada *Al problema de la génesis en la filosofía de Husserl*[62] bajo la dirección de Maurice de Gandillac (1906-2006). En relación con esta investigación realiza una breve estadía en los en *Archivos Husserl* de Lovaina durante el mes de febrero de 1954. Luego de un intento fallido en 1955, en 1956 aprueba la *agrégation* y obtiene una beca de la Universidad de Harvard como *special auditor* para revisar los inéditos de Husserl. En 1957 presenta su proyecto de tesis doctoral consagrado al estudio de Husserl[63], dirigida por Jean Hyppolite[64]. En esta nueva investigación, Derrida se proponía realizar un estudio, desde la filosofía de Husserl, de la idealidad del objeto literario; parte de ese proyecto refluirá a la introducción de su traducción de *El origen de la geometría*[65] cuya publicación le vale para ganar, junto a Roger Martin, el *premio Jean Cavaillès* de 1964[66].

Enseña en la Sorbona como profesor asistente de filosofía general y lógica (1960-1964) con Suzanne Bachelard, Georges Canguilhem, Paul Ricœur y Jean Wahl. El año 1967 es una fecha importante para Derrida, puesto que se publican sus tres primeras obras cuya repercusión traerá grandes consecuencias para su futuro profesional. Estas obras son *De la Gramatología*[67], *La escritura y la diferencia*[68] y *La voz y el fenómeno*[69]. A partir de ese momento se inicia un período de fama internacional, especialmente en Estados Unidos de América. Derrida se convierte en un académico con mucha actividad

[61] (Baring, 2011, p. 106).
[62] (Derrida, 1990b).
[63] (Hill, 2010, p. 3).
[64] Esta tesis nunca llegó a ser presentada. El doctorado que Derrida recibe en 1980 es concedido por sus obras publicadas. Durante la defensa que tuvo lugar el 2 de junio de aquel año, Derrida leyó un escrito titulado *Puntuaciones: el tiempo de una tesis*. El texto fue publicado posteriormente en *Del derecho a la filosofía* (Derrida, 1990a, pp. 439-459).
[65] (Husserl, 1962; Hua VI, pp. 365-386).
[66] El premio fue otorgado a Roger Martin por su obra *Logique contemporaine et formalisation* y a Jacques Derrida por la traducción y comentario a *L'origine de la géométrie* de Husserl.
[67] (Derrida, 1967c).
[68] (Derrida, 1967d).
[69] (Derrida, 1967f).

internacional y por ello debe combinar la enseñanza, la investigación y la expansión de su filosofía por todo el mundo. El término más representativo de la filosofía derridiana es sin duda la "deconstrucción". El proyecto deconstructivo de Derrida aparece alrededor de los años sesenta, coincidiendo con una supuesta ruptura con Husserl. En relación a nuestra investigación, debemos enumerar los escritos derridianos durante el período de tiempo que va de 1954 –año de la presentación de su *Memoria*– a 1967 –año de la publicación de *La voz y el fenómeno*. He aquí un elenco de estos escritos por orden cronológico:

LIBROS

1953-54

(1) *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*[70].

1962

(2) *Introduction à "L'origine de la géométrie" de Edmund Husserl*[71].

1967

(3) *La voix et le phénomène*[72].

ARTÍCULOS, RESEÑAS Y CONFERENCIAS

1959

(1) *"Genèse et structure" et la phénoménologie* (conferencia)[73].

1963

(2) Hubert Hohl*, Lebenswelt und Geschichte* (reseña)[74].

(3) Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (reseña)[75].

(4) *Force et signification* (artículo)[76].

(5) *Cogito et histoire de la folie* (conferencia)[77].

[70] (Derrida, 1990b).
[71] (Derrida, 1962).
[72](Derrida, 1967f).
[73] Conferencia del 31 julio de 1959. El texto definitivo se publicó con las actas de las Conversaciones e incluye la discusión seguida de la conferencia (Derrida, 1965e). Reeditado en (Derrida, 1967d, pp. 229-251).
[74] (Derrida, 1963b).
[75] (Derrida, 1963c).
[76] (Derrida, 1963d). Reeditado en (Derrida, 1967d, pp. 9-49).

1964

(6) *Edmond Jabès et la question du livre* (artículo)[78].

(7) *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas* (artículo)[79].

(8) J.N. Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning* (reseña)[80].

1965

(9) Edmund Husserl, *The idea of phenomenology* (reseña)[81]

(10) Edmund Husserl, *The Paris lectures* (reseña)[82]

(11) Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's concepts of constitution* (reseña)[83].

(12) *La parole soufflée* (artículo)[84].

(13) *De la grammatologie* (artículo)[85].

1966

(14) Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie, 1930-1939* (reseña)[86]

(15) *Nature, Culture, Ecriture. La violence de la lettre de Lévi-Strauss à Rousseau* (conferencia)[87].

(16) *Freud et la scène de l'écriture* (conferencia)[88].

(17) *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation* (conferencia)[89].

(18) *La Phénoménologie et la clôture de la métaphysique: introduction à la pensée de Husserl* (artículo)[90].

---

[77] Conferencia pronunciada en el *Collège philosophique* el 4 marzo de 1963. Fue publicado el mismo año (Derrida, 1963a). Reeditado en (Derrida, 1967d, pp. 51-97).
[78] (Derrida, 1964b). Reeditado en (Derrida, 1967d, pp. 99-116).
[79] (Derrida, 1964c, 1964d). Reeditado en (Derrida, 1967d, pp. 117-228)
[80] (Derrida, 1964a).
[81] (Derrida, 1965b).
[82] (Derrida, 1965c).
[83] (Derrida, 1965a).
[84] (Derrida, 1965f). Reeditado en (Derrida, 1967d, pp. 253-292).
[85] (Derrida, 1965d, 1966b). Reeditado y publicado como la primera parte de *De la Grammatologie* (Derrida, 1967c, pp. 10-142).
[86] (Derrida, 1966a)
[87] Dos conferencias en el marco del curso *Écriture et civilisation*, de *L'École Normale* durante el año académico 1965-1966. Fueron publicadas luego en el número especial *Lévi-Strauss dans le XVIIIme siècle* (Derrida, 1966f) y reeditadas y publicadas como la segunda parte de *De la Grammatologie* (Derrida, 1967c, pp. 142-445).
[88] Conferencia pronunciada en el *Institut de Psychanalyse* en marzo de 1966 (Derrida, 1966d). Reeditada en (Derrida, 1967d, pp. 293-340).
[89] Conferencia pronunciada en el Congreso Antonin Artaud del Festival internacional del teatro universitario en Parma en abril de 1966. Publicada en (Derrida, 1966e) y reeditada en (Derrida, 1967d, pp. 341-368).
[90] La primera versión se publicó en griego (Derrida, 1966c). La versión francesa se publicó en (Derrida, 2000).

1967

(19) *La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage* (artículo)[91].

(20) Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Husserliana X (reseña)[92].

(21) *De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve* (artículo)[93].

Para nuestra investigación establecemos la siguiente clasificación de los escritos fenomenológicos del joven Derrida, los cuales serán considerados como nuestra principal fuente.

1953-54

(1) *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*.

1959

(2) *Genèse et structure" et la phénoménologie*.

1962

(3) *Introduction à "L'origine de la géométrie" de Edmund Husserl*.

1966

(4) *La Phénoménologie et la clôture de la métaphysique: introduction à la pensée de Husserl*

1967

(5) *La voix et le phénomène.*

En el espacio temporal en el que se encuentran estos escritos (1954-1967), tres de ellos articulan todo el proceso de recepción, maduración y superación de la fenomenología en el joven Derrida: La *Memoria* de 1954, La *Introducción* a «El origen de la geometría» de 1962 y *La voz y el fenómeno* de 1967. Estos tres escritos dan testimonio de los comienzos de Derrida en la fenomenología, de su maduración como filósofo y fenomenólogo y, finalmente, de la radicalización de la fenomenología

[91] (Derrida, 1967e). Reeditado en (Derrida, 1972, pp. 185-207).
[92] (Derrida, 1967a).
[93] (Derrida, 1967b). Reelaborado y publicado en (Derrida, 1972, pp. 247-324).

derridiana. Por su parte, las obras menores –artículos y conferencias– nos sirven de instrumento para analizar la evolución de la fenomenología en el joven Derrida.

El primer escrito –*el Problema de la génesis en la filosofía de Husserl*– será el tema principal de estudio de los siguientes capítulos. Redactado por Derrida entre 1953 y 1954 como *Memoria de estudios superiores* para *L'École Normale* y fue supervisada por Maurice de Gandillac. Este profesor envió en enero de 1954 una carta de recomendación al padre Van Breda –Director de los *Archivos Husserl*– para que facilitara a Derrida la consulta de los manuscritos de Husserl conservados en Lovaina. En marzo de aquel mismo año el joven estudiante pasa varias semanas en los *Archivos Husserl* revisando los escritos publicados de Husserl, su biblioteca personal y también algunos manuscritos. Durante su estancia en Lovaina conoce a Rudolf Boehm, con quien tiene la oportunidad de intercambiar ideas sobre Husserl, Sartre, Merleau-Ponty y Heidegger. En esta estancia accede al contenido de *El origen de la geometría*[94].

En esta *Memoria* Derrida muestra un gran dominio de la filosofía husserliana. No realiza una exposición sobre una obra o un período, sino que asume el reto de descifrar la totalidad del proyecto filosófico del padre de la fenomenología. Su propuesta quiere sustituir la *fenomenología a la francesa* –desarrollada por Sartre y Merleau-Ponty– por una fenomenología vuelta hacia las ciencias[95]. No obstante, después de la presentación de su trabajo, Derrida se siente decepcionado por la ausencia de respuesta[96]. Ni Althusser ni Foucault se interesan por el texto; el único se muestra interesado es Jean Hyppolite, quien recomienda a Derrida preparar su publicación. Ésta tendría lugar treinta y siete años más tarde, en 1990.

Este primer escrito revela, por un lado, la concepción e interpretación de la fenomenología del joven Derrida; por otro lado, esboza una fenomenología del texto y de la inscripción como estructura trascendental de la experiencia. Asimismo, resulta sumamente interesante la forma en la que unifica el proyecto de Husserl mediante el recurso a una dialéctica que exige una reformulación constante del proyecto inicial (origen) en vistas a un fin que subyace a toda realidad (*telos*).

[94] (Peeters, 2010, p. 91).
[95] (Peeters, 2010, p. 90).
[96] (Peeters, 2010, p. 92).

Conclusiones: El joven Derrida y la fenomenología

Los escritos fenomenológicos de juventud de Derrida dan testimonio del estudio que consagró durante sus años de juventud a la filosofía husserliana mediante una interpretación y crítica, influenciada en gran parte por una tradición filosófica que hunde sus raíces en la crítica de Cavaillès a la lógica trascendental de Husserl y en la exigencia dialéctica del mismo autor, continuada luego por Tran Duc Thao. Durante esta etapa, la filosofía de Derrida se concentra en la necesidad de mantener la rigurosidad de la epistemología husserliana. Al mismo tiempo su apuesta por Husserl es a la vez un posicionamiento político respecto de las corrientes filosóficas de la época[97]. El propio Derrida dirá en 1990 que su *Memoria* fue el instrumento "a partir del cual un estudiante de filosofía buscaba orientarse en el mapa filosófico y político de la Francia de los años cincuenta"[98].

En este sentido, Derrida es fiel al ideal fenomenológico de suspender la *doxa* y así librarnos de los prejuicios que condicionan nuestras elecciones sociales[99]. De este modo, el joven Derrida en sus investigaciones fenomenológicas llevará a cabo una verdadera revolución de la fenomenología[100] a través de una fenomenología del margen que se caracteriza por leer a Husserl *autrement*[101]. Este Husserl es quien lo conduce hasta los problemas de la escritura, la inscripción y ciertos aspectos literarios de la filosofía[102]. A su vez, descubre mediante estas investigaciones que la idealización de un saber depende de su posibilidad de escribirlo[103]. Por tanto, el Husserl del joven Derrida será el filósofo que dará lugar al nacimiento de la filosofía de la escritura.

Referencias Bibliográficas

Althusser, Louis. (1965). *Pour Marx*. Paris: Maspero.

Althusser, Louis, Rancière, Jacques, Macherey, Pierre, Balibar, Étienne, & Establet, Roger (1965). *Lire Le Capital*. Paris: Maspero.

Baring, Edward. (2011). *The young Derrida and French philosophy, 1945-1968*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

[97] (Baring, 2011, p. 112).
[98] (Derrida, 1990b, p. VIII).
[99] (Ferraris, 2006, p. 129).
[100] (Perego, 2016, p. 20).
[101] (Waldenfels, 2001, p. 132).
[102] (Powell, 2006, p. 58).
[103] (Ferraris, 2006, p. 31).

Derrida, Jacques. (1962). Introduction. *Edmund Husserl. L'origine de la géométrie* (pp. 3-171). Paris: Presses Universitaires de France.
Derrida, Jacques. (1963a). Cogito et histoire de la folie. *Revue de Métaphysique et de Morale, 68*(4), 460-494
Derrida, Jacques. (1963b). Compte rendu de Lebenswelt und Geschichte. (Symposion. Philosophische Schriftenreihe.), Hubert Hohl. *Les Études philosophiques, 18*(1), 95-96.
Derrida, Jacques. (1963c). Compte rendu de Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, Edmund Husserl. *Les Études philosophiques, 18*(2), 203-206.
Derrida, Jacques. (1963d). Force et signification. *Critique, 193-194*, 483-499 y 619-636.
Derrida, Jacques. (1964a). Compte rendu de Edmund Husserl's Theory of Meaning, (Collection Phenomenologica, 14), J. N. Mohanty. *Les Études philosophiques, 19*(4), 617-619.
Derrida, Jacques. (1964b). Edmond Jabès et la question du livre *Critique, 201*, 99-115.
Derrida, Jacques. (1964c). Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas. *Revue de Métaphysique et de Morale, 69*(3), 322-354.
Derrida, Jacques. (1964d). Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas (Deuxième partie). *Revue de Métaphysique et de Morale, 69*(4), 425-473.
Derrida, Jacques. (1965a). Compte rendu de The Formation of Husserl's Concepts of Constitution. *Les Études philosophiques, 20*(4), 557-558.
Derrida, Jacques. (1965b). Compte rendu de The idea of phenomenology, Edmund Husserl, William P. Alston, George Nakhnikian. *Les Études philosophiques, 20*(4), 538.
Derrida, Jacques. (1965c). Compte rendu de The Paris Lectures, Edmund Husserl, Peter Koestenbaum. *Les Études philosophiques, 20*(4), 539.
Derrida, Jacques. (1965d). De la grammatologie I. *Critique, 223*, 1016-1042.
Derrida, Jacques. (1965e). «Genèse et structure» et la phénoménologie. In Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann & Jean Piaget (Eds.), *Entretiens sur les notions de genèse et de structure* (pp. 243-260). Paris: Mouton.
Derrida, Jacques. (1965f). La parole soufflée. *Tel Quel, 20*, 41-67.
Derrida, Jacques. (1966a). Compte rendu de Studien zur Phänomenologie, 1930-1939, Eugen Fink. *Les Études philosophiques, 21*(4), 549-550.
Derrida, Jacques. (1966b). De la grammatologie II. *Critique, 224*, 23-53.
Derrida, Jacques. (1966c). E. Husserl: Η φαινομενολογία και το πέρας της μεταφυσικής. *Εποχές, 34*, 181-189.
Derrida, Jacques. (1966d). Freud et la scène de l'écriture. *Tel Quel, 26*, 10-41.
Derrida, Jacques. (1966e). Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation. *Critique, 230*, 595-618.
Derrida, Jacques. (1966f). Nature, Culture, Ecriture. La violence de la lettre de Lévi-Strauss à Rousseau. *Cahiers pour l'analyse, 4*, 1-82.
Derrida, Jacques. (1967a). Compte rendu de Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), Husserliana X, Edmund Husserl, Rudolf Boehm. *Les Études philosophiques, 22*(1), 94.
Derrida, Jacques. (1967b). De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve *L'Arc, 32*, 24-44.
Derrida, Jacques. (1967c). *De la Grammatologie*. Paris: Édtions de Minuit.
Derrida, Jacques. (1967d). *L'Écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
Derrida, Jacques. (1967e). La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage. *Revue international de philosophie, 81*, 277-299.
Derrida, Jacques. (1967f). *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.
Derrida, Jacques. (1972). *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
Derrida, Jacques. (1990a). *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.
Derrida, Jacques. (1990b). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.
Derrida, Jacques. (2000). La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl. *Alter: Revue de Phénoménologie, 8*, 69-84.
Desanti, Jean-Toussaint. (1963). *Phénoménologie et praxis*. Paris: Éditions sociales.
Descombes, Vincent. (1979). *Le même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Munuit.
Dosse, François. (1991). *Histoire du structuralisme. Tome 1: Le champ du signe, 1945-1966*. Paris: La Découverte.
Ferraris, Maurizio. (2006). *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1939-1941). *Phénoménologie de l'esprit* (Jean Hyppolite, Trans.). Paris: Aubier.
Heidegger, Martin. (1947). *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Klostermann.
Heidegger, Martin. (1957). *Lettre sur l'humanisme* (Roger Munier, Trans.). Paris: Aubier.
Hill, Leslie. (2010). *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press.
Husserl, Edmund. (1962). *L'origine de la géométrie* (Jacques Derrida, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Hyppolite, Jean. (1944). *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Riviere.
Hyppolite, Jean. (1946a). *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier.
Hyppolite, Jean. (1946b). La conception hégélienne de l'état et sa critique par Karl Marx. *Cahiers intemationaux de sociologie, 2*, 142-161.
Hyppolite, Jean. (1953). *Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France.
Hyppolite, Jean. (1955). *Études sur Marx et Hegel*. Paris: Rivière.
Jacerme, Pierre. (2002). Martin Heidegger et Jean Beaufret: un dialogue. *Revue philosophique de la France et de l'étranger, 127*(4), 387-402.
Janicaud, Dominique. (2001). *Heidegger en France*. Paris: Albin Michel.
Kojève, Alexandre. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur La phénoménologie de l'esprit, professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes-études*. Paris: Gallimard.
Lévi-Strauss, Claude. (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.
Marrati, Paola. (2000). Idéalité et différence. Derrida et l'autre Husserl. *Alter: Revue de Phénoménologie, 8*, 179-198.
Peeters, Benoît. (2010). *Derrida*. Paris: Flammarion.
Perego, Vittorio. (2016). Derrida e la fenomenologia come epistéme. In Vittorio Perego (Ed.), *Jacques Derrida. La fenomenologia e la chiusura della metafisica* (pp. 5-41). Milano: La Scuola.
Powell, Jason. (2006). *Jacques Derrida: A biography*. London; New York: Continuum International Publishing Group.
Sartre, Jean-Paul. (1946). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.
Vergani, Mario. (2000). *Jacques Derrida*. Milano: B. Mondadori.
Wahl, Jean. (1929). *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Rieder.
Waldenfels, Bernhard. (1983). *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
Waldenfels, Bernhard. (2001). *Einführung in die Phänomenologie*. München: Wilhelm Fink Verlag.

CAPITULO II:

LA FENOMENOLOGÍA TEMPRANA DE DERRIDA

Introducción

La *Memoria* sobre el problema de la génesis en la filosofía de Husserl es el primer escrito que Derrida redacta al finalizar su formación académica. En su interior el autor muestra un conocimiento profundo de la fenomenología y explicita una concepción propia de esta filosofía. La finalidad de este capítulo será, por tanto, sistematizar esta primera fenomenología derridiana. En un primer momento, intentamos comprender el puesto del joven Derrida en la *escuela de la fenomenología* (1). Para ello, lo vinculamos a un modo en concreto de hacer filosofía e intentamos comprender su visión del proyecto husserliano (1.1). Luego explicitamos su herencia filosófica (1.2) y exponemos su reacción frente a la fenomenología tradicional francesa (1.3).

En un segundo momento, presentamos la interpretación de la filosofía de Husserl según el joven Derrida (2). Las concepciones ya establecidas le sirven de base para elaborar una propuesta sintética entre la fenomenología estática, (2.1) y la fenomenología genética (2.2). El resultado será una fenomenología dialéctica (2.3). Esta primera exposición es, al mismo tiempo, la primera fase de la aplicación de la fenomenología dialéctica a la misma filosofía de Husserl. En este sentido, Derrida ha procedido a elaborar una descripción estática de la filosofía husserliana.

El tercer y último apartado nos conduce a la segunda fase de su aplicación, esto es, a la génesis histórica de la fenomenología (3). Desde esta perspectiva, Derrida exponer el desarrollo histórico de esta filosofía en cuatro momentos: las investigaciones psicológicas (3.1), las investigaciones lógicas (3.2), las investigaciones fenomenológicas (3.3) y las investigaciones genéticas (3.4). El motor que anima los diferentes momentos, desde el principio hasta el final, es el problema de la génesis. El intento de responder a esta pregunta mueve cada momento de superación, de

neutralización, de radicalidad y de reconocimiento de los límites de la filosofía para dar una respuesta definitiva.

1. El joven Derrida en la escuela de la fenomenología

Según escribe el propio Derrida, la filosofía de Husserl le sirve de pretexto para elaborar su propio texto[1]. De este modo, Derrida no busca hacer una filosofía encerrada en la facticidad del objeto, sino que intenta dar respuestas universales a partir de este objeto. El problema de la génesis en los escritos de Husserl lo lleva a plantear la pregunta por la génesis en general. Asimismo intenta responder al sentido histórico de la génesis de los escritos husserlianos, esto es, contemplar la fenomenología como evento histórico. Finalmente, las investigaciones genéticas de Husserl remiten al problema del origen del sentido en la filosofía y a la comprensión del sentido de la historia. Las investigaciones de Husserl en sus dos momentos –estático (lógica pura y filosofía trascendental) y genético (psicología e historia) – nos exponen un proyecto filosófico que puede servir de modelo para los problemas que han estado siempre presentes en la reflexión filosófica. Así, un evento concreto o una etapa determinada de la historia del pensamiento filosófico ofrecen una puerta de acceso a la problemática general de la racionalidad.

Esta forma de acceso a la problemática de la racionalidad o a la totalidad del horizonte filosófico desde un espacio concreto de reflexión es una forma determinada de afrontar los problemas filosóficos, o dicho de otro modo, es una metodología de hacer filosofía. El ya citado artículo de Foucault de 1985 en el que se expone la división de la fenomenología en *filosofía del sujeto* y *filosofía del concepto* daba cuenta de esta forma de filosofar.

Foucault decía que para la filosofía del concepto la cuestión del fundamento de la racionalidad no pude ser disociada de la pregunta por las condiciones actuales de su existencia. Esta cuestión hunde sus raíces en la pregunta *Was ist die Aufklärung*? Esta interrogación esconde tras de sí la radicalidad y la exigencia de una filosofía del presente que tiene como objetivo revelar de qué manera un momento concreto puede

[1] (Derrida, 1990, pp. 1-2).

explicar un proceso histórico general y en qué medida la filosofía es el punto en el que la historia misma debe descifrarse en sus condiciones[2]. Esto quiere decir que la apertura desde el cuestionamiento de la forma del saber actual lleva al estudio de las condiciones del saber en general, puesto que desde allí se puede descifrar no sólo los significados de una época sino también el mecanismo de significación de toda época. En otras palabras, desde la facticidad de un evento histórico concreto es posible obtener elementos trans-históricos que representan a su vez el *a priori* histórico de todo aparecer histórico.

Foucault además añade que esta tradición de la *Aufklärung* se ha desarrollado con todo su vigor por medio de la filosofía de Husserl, quien en las *Meditaciones cartesianas* y en *Crisis* ha planteado la pregunta por las relaciones entre el proyecto occidental de un desarrollo universal de la razón, la positividad de las ciencias y la radicalidad de la filosofía[3]. Por ello, "la *Aufklärung* ha venido a Francia –afirma Foucault en otro texto– por medio de la fenomenología con la pregunta por el origen del sentido. La historia de la ciencia, impulsada por la fenomenología, ha conocido un nuevo enfoque que ha sido puesto en marcha con Bachelard, Cavaillès y Canguilhem, quienes retoman con sus investigaciones la pregunta por la *Aufklärung*"[4]. Foucault también afirma que esta *Aufklärung* implica una práctica histórico-filosófica y se realiza desde una época empíricamente determinada. Foucault denomina *arqueología* a esta estrategia que opera mediante una reducción –neutralización– sistemática del valor. Por ello, extraer las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su surgimiento son operaciones correlativas[5].

Para el joven Derrida un estudio genealógico es necesario pero no suficiente, ya que se requiere una consideración dialéctica de este método histórico-epistemológico que sea capaz de responder a las contradicciones de los fenómenos o eventos históricos, tanto en su surgimiento como en su comprensión. En el capítulo consagrado a Cavaillès hemos expuesto cómo la dualidad entre necesidad matemática y capacidad artificial de crear un método para dar razón de esta necesidad que aparece históricamente es lo que denomina *dialéctica*.

[2] (Foucault, 1985, pp. 4-5).
[3] (Foucault, 1985, p. 6).
[4] (Foucault, 1990, p. 44).
[5] (Foucault, 1990, pp. 49-50).

En consonancia con esta forma de entender el desarrollo histórico de la ciencia, el joven Derrida considera que el punto de partida es artificial[6]. Por esta razón, el motivo filosófico es un pretexto. Del mismo modo en el que Cavaillès saca conclusiones universales a partir de sus investigaciones sobre la teoría de conjuntos, Derrida será capaz de presentar cuestiones de importancia universal a partir de sus investigaciones fenomenológicas. En primer lugar, sobre la propia filosofía de Husserl, pero al mismo tiempo sobre la filosofía en general. Visto así, su programa de investigación tiene como objetivo alcanzar una total inteligibilidad de un movimiento histórico, a saber, la fenomenología husserliana[7]. Sin embargo, dada la estructura dialéctica de lo real y, dentro de ella, de todo evento histórico, su elucidación no deja de ser insuficiente y reclama siempre un *nuevo comienzo*[8].

Por tanto, arqueología y dialéctica serán dos elementos esenciales del método de investigación de este primer escrito fenomenológico. No obstante, el joven Derrida quiere reformular esta comprensión de los estudios genéticos y dialécticos. Su propuesta, aunque recoge algunos elementos de la tradición de la filosofía del concepto, buscará una mayor radicalidad en la forma de hacer filosofía que pueda acoger no sólo la historia dentro del estudio de la racionalidad, sino también la descripción estática de los contenidos de la conciencia y la constitución inmanente del ego y la alteridad desde una perspectiva trascendental. Todo esto sin dejar de lado la constitución histórica de la subjetividad individual y empírica (psicológica). En resumen, el joven Derrida asume la tarea de reelaborar la filosofía husserliana desde una perspectiva nueva: la visión unitaria de todo el proyecto husserliano como un evento histórico.

1.1 La visión de unidad de la filosofía de Husserl

El punto de partida de la investigación de Derrida es considerar la filosofía de Husserl como un fenómeno histórico en toda su extensión, no reducido a un momento concreto, ya sea temporal o temático. Hemos mencionado antes que Derrida fue el tercer investigador extranjero en visitar los *Archivos Husserl* en Lovaina, precedido por

[6] (Derrida, 1990, p. 2, nota 2).
[7] (Derrida, 1990, p. 24).
[8] Derrida concluye la *Mémoria* citando una de las últimas reflexiones de Husserl en las que reconoce esta necesidad del nuevo comienzo: "Justo ahora que llego al final y que todo ha terminado para mí, sé que me es necesario retomar todo desde el comienzo" (Derrida, 1990, p. 283, nota 15).

Merleau-Ponty y por Tran Duc Thao. Esta experiencia y el contacto directo con el legado filosófico de Husserl lo llevan a afirmar que "al revisar los *Manuscritos* ya no se puede hablar de ruptura[9]. Los *Manuscritos* consultados por Derrida fueron: Grupo D (sobre constitución primordial), Grupo B (sobre reducción) y Grupo C (sobre constitución del tiempo)[10]. Según testimonio del propio Derrida, consultó también la biblioteca personal de Husserl[11] y tuvo acceso al escrito de *Ideas II*[12].

La consideración de la fenomenología en su totalidad como un objeto unitario de investigación no significa que no deba considerar su evolución histórica. Al contrario, Derrida elabora su propio esquema sobre la filosofía de Husserl dividiéndola en cuatro fases: las investigaciones psicológicas, las investigaciones lógicas, las investigaciones fenomenológicas y las investigaciones genéticas. En este esquema, Husserl comienza con la fundamentación de la lógica en contraposición a la psicología y termina con el problema de la historia y su sentido. Este desarrollo subyace una unidad de intención que vincula las investigaciones psicológicas (*Filosofía de la aritmética*) con las investigaciones genéticas (*El origen de la geometría*) y recorre todos los momentos intermedios[13]. Esta unidad en la discontinuidad de la filosofía de Husserl se basa además en una preocupación genética constante, ya se trate de génesis trascendental o de génesis empírica[14].

Con este original enfoque la concepción derridiana de la fenomenología se aleja de las tradicionales visiones de la filosofía husserliana[15]. Recordemos que la característica común de los jóvenes fenomenólogos miembros del *Círculo de Gotinga* era la concepción de la fenomenología como método descriptivo expuesto y desarrollado según las enseñanzas de Husserl presentadas en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901). En este sentido, se ha hablado siempre de una fenomenología eidética como la primera fenomenología. Por su parte, el *Círculo de Friburgo* encuentra en Heidegger una prolongación y realización del proyecto de la fenomenología en oposición al primado de la conciencia expuesto en *Ideas I*. En Francia

[9] (Derrida, 1990, p. 177).
[10] (Derrida, 1990, pp. 242-243).
[11] (Derrida, 1990, p. 46, nota 2).
[12] (Derrida, 1990, p. 4, nota 9)
[13] (Derrida, 1990, p. 57).
[14] (Derrida, 1990, p. 139).
[15] Françoise Dastur sostiene que la investigación sobre Husserl hecha por Derrida intenta no dar el privilegio al último Husserl, al de la *Lebenswelt* (Dastur, 2000, p. 34).

el rechazo del idealismo de la fenomenología provoca un giro hacia el existencialismo. Ambas escuelas comparten una visión de ruptura del proyecto husserliano. Por ejemplo, Lévinas interpreta que la filosofía de Husserl está marcada por la ruptura[16] y, según ello, *Ser y Tiempo* podría representar un nuevo período[17], y Héring –representante del grupo de Gotinga– afirma, por su parte, que los antiguos estudiantes de Husserl rechazaban la tesis metafísica del primado de la conciencia, expuesta de una manera lapidaria en *Ideas*[18]. Esto explicaría el porqué de la soledad de Husserl durante sus últimos años y de la que Cavaillès nos da testimonio en toda su crudeza[19]

Por el contrario, Derrida intenta comprender este movimiento interno en la filosofía de Husserl como una auto-exigencia de radicalidad. La aparente contradicción revela un diálogo interno constante y un compromiso filosófico serio que exige una continua reformulación y profundización. Por ello mismo, su filosofía reclama una superación, es decir, una prolongación, una explicitación radical que será una conversión[20]. Es una nueva forma de comprender la fenomenología en su movimiento histórico y temporal a partir de momentos que en apariencia entran en contradicción, pero que en esencia esconden una unidad de sentido (teleológico), expuesto por el propio Husserl en sus últimos escritos. En este aspecto, la(s) ruptura(s) –tanto en filosofía como en ciencia– están en función de un ideal común de universalidad de la verdad. Husserl utiliza el término "movimiento unitario"[21] para dar cuenta de esta continuidad histórica (*telos*). La epistemología francesa también ha considerado esta forma de entender la ruptura. Por ejemplo, Koyré y Gaston Bachelard utilizan la noción de ruptura para explicar el fenómeno de las revoluciones científicas. Brunschvicg habla de crisis para dar cuenta de este fenómeno y Cavaillès considera que toda ruptura se da siempre en continuidad. Por tanto, desde la perspectiva dialéctica que comparten tanto Derrida como Cavaillès, las aparentes rupturas en la filosofía husserliana son simplemente momentos de radicalidad y revolución en continuidad que conservan los momentos anteriores superándolos.

Finalmente, hemos de mencionar de nuevo que esta visión unitaria está vinculada a la tradición filosófica heredera de Cavaillès, la cual considera que la unidad

[16] (Lévinas, 2000, p. 4).
[17] (Lévinas, 2000, p. 6).
[18] (Héring, 1959, p. 27).
[19] Véase más arriba, Parte I, Capítulo 4, Apartado 1.
[20] (Derrida, 1990, p. 41).
[21] (Husserl, 1936, p. 91; Hua VI, p. 12).

se encuentra en la búsqueda del fundamento de las ciencias mediante la propuesta de reformular la lógica y hacer de la filosofía una ciencia rigurosa. En este sentido, Suzanne Bachelard afirmaba que las obras lógicas de Husserl son *Filosofía de la aritmética*, *Investigaciones lógicas*, *Lógica formal y trascendental* y *Experiencia y juicio*[22]. Por su parte, Thao situaba el inicio del período genético en *Lógica formal y trascendental* y en *Meditaciones cartesianas*, y su desarrollo final en *Crisis* y en el escrito póstumo *El origen de la geometría*[23]. Así, Suzanne Bachelard había extendido el campo de las investigaciones lógicas hasta *Filosofía de la aritmética*, y Thao venía a prolongar las investigaciones genéticas hasta ese último escrito inédito de Husserl. Pues bien, Derrida lleva a cabo una interpretación revolucionaria del proyecto filosófico de Husserl, en la cual toma como punto de partida el que Suzanne Bachelard pone como inicio de las investigaciones lógicas, pero va más allá, al extenderlo hasta donde Thao concluye las suyas propias. De este modo, Derrida va de *Filosofía de la aritmética* a *El origen de la geometría*, de la génesis psicológica y empírica a la génesis trascendental e histórica. He aquí la razón por la que Derrida afirma que la noción de génesis otorga unidad a todo el edificio filosófico del padre de la fenomenología[24].

1.2 En la senda de la herencia filosófica de Cavaillès[25]

La *Memoria* de Derrida expone de manera radical una ley de contaminación diferencial o una dialéctica originaria que es una clara herencia de la exigencia dialéctica expresada en un primer momento por Cavaillès y luego prolongada por Tran Duc Thao[26]. Sin embargo, el uso del término dialéctica nos remite inmediatamente a Hegel. La fenomenología del joven Derrida será, entonces, una fenomenología dialéctica que intenta reactivar el hegelianismo y no tanto el marxismo, como pretendía Thao.

[22] (Bachelard, 1957, p. 1).
[23] (Thao, 1951, pp. 6-7).
[24] (Derrida, 1990, p. 2).
[25] Paola Marrati establece una conexión entre la tradición de la filosofía del concepto y la fenomenología del joven Derrida. En efecto, los puntos de comunicación son: la conexión entre razón e historia y la lectura separada de Husserl y Heidegger (Marrati, 2000, pp. 180-181).
[26] (Derrida, 1990, p. VII). Leonard Lawlor con gran acierto dedica muchas páginas a tratar esta herencia (Lawlor, 2002, pp. 47-87). Sobre la relación Thao-Derrida Véase también (Giovannangeli, 2013) y (Moati, 2013).

Empezamos por la recepción de Cavaillès en el joven Derrida. Según puede comprobarse en la *Memoria*, el epistemólogo francés es uno de los autores más citados por Derrida y contra quien menos reacciona en sus comentarios. Por ejemplo, no duda en resaltar el valor y la importancia de *Sobre la lógica y la teoría de la ciencia*. Según Derrida, este "magistral ensayo" demuestra las antinomias en las que se sumerge constantemente la fenomenología genética al no optar entre el progreso de la conciencia y la conciencia del progreso[27]. Estas antinomias se hacen evidentes cuando en el intento de fundar una ciencia de la ciencia –una doctrina de la ciencia o una lógica absoluta– como una necesidad que rige las operaciones de la subjetividad trascendental en su movimiento intuitivo, se comprende que esta fundación es, al mismo tiempo, un producto histórico de esta subjetividad en la medida en que ninguna síntesis ni ninguna evidencia sería posible *a priori* sin ella[28]. Derrida coincide con Cavaillès en afirmar que toda relación entre una lógica absoluta y una lógica trascendental conduce inexorablemente a una antinomia formal si no se tiene en cuenta la temporal-intencionalidad[29].

La dialéctica que hemos expuesto en Cavaillès –entre historicidad e idealidad– es aceptada sólo en parte por Derrida. Conviene resaltar que el mismo Cavaillès no realiza un estudio de toda la obra de Husserl; se concentra únicamente en *Lógica formal y lógica trascendental*. Esto último es una de las limitaciones de la interpretación de Cavaillès, pues –como Derrida afirma– "no ha leído ni *Experiencia y juicio* ni *Meditaciones cartesianas*"[30]. Se entiende mejor esta crítica si la situamos en el contexto del reclamo dialéctico que Cavaillès hace a la lógica trascendental de Husserl. En primer lugar, recordemos que para este epistemólogo, la fenomenología enseña que la autoridad de la lógica se funda en su referencia a la vida de la subjetividad trascendental y, según esto, toda lógica se funda en la lógica trascendental[31]. El problema planteado por la lógica se transforma en el problema de la constitución trascendental de las entidades objetivas[32]. Esto lleva a Cavaillès a denunciar que la fenomenología se dedica a analizar los actos y las intenciones de la subjetividad trascendental sin que la entidad

[27] (Derrida, 1990, pp. 207-208)
[28] (Derrida, 1990, p. 209)
[29] Neologismo derridiano (Derrida, 1990, p. 210, nota 78)
[30] (Derrida, 1990, p. 212, nota 82).
[31] (Cavaillès, 1947, pp. 58-59).
[32] (Cavaillès, 1947, p. 59).

lógica en sí misma sea interrogada[33]. Esto significa que Husserl se mueve siempre en el mundo de los actos de conciencia.

El joven Derrida está de acuerdo con este análisis y añade que "estas críticas se dirigen a un absoluto perfecto, cerrado en sí mismo que mantiene relaciones exteriores con lo que es distinto a él"[34]. Sin embargo, aunque Cavaillès haya diagnosticado correctamente que el problema de la fenomenología es el problema de constitución, parece que después de haber planteado con la mayor agudeza el problema del devenir de la lógica, mantiene su crítica a Husserl sólo en el nivel idealista de la correlación noético-noemático, es decir, en el momento de la constitución eidética[35]. Derrida, en cambio, quiere avanzar hasta el nivel genético o temporal de toda constitución. Así escribe:

> "…cuando Cavaillès invoca –contra lo que él cree que es la génesis unilineal de la lógica formal a partir de la lógica trascendental– la necesidad de una dialéctica, al escribir «la necesidad generadora no es la de una actividad, sino la de una dialéctica», esto sólo explicita el ser temporal de la conciencia y despoja al pensamiento de Husserl de sus antiguos prejuicios idealistas y formalistas"[36].

Según vemos, una primera herencia y una primera superación aparecen en la filosofía del joven Derrida: la exigencia de la dialéctica. La exigencia o la necesidad de asumir una consideración dialéctica en la investigación no es puesta en cuestión, pero debe desarrollarse en la esfera correcta, esto es, en la constitución genética o temporal.

Hemos visto que Tran Duc Thao asume también la propuesta de Cavaillès, pero la intenta llevar a cabo mediante el recurso al materialismo dialéctico. El filósofo vietnamita asume nociones del marxismo y de Hegel –y en cierta medida también la noción de reducción de Fink[37]. Quizás comprendamos ahora por qué Cavaillés piensa que el Husserl de Thao está hegelianizado o finkizado[38]. Thao comparte asimismo la necesidad de una dialéctica desde la fenomenología, pues aunque Husserl somete la

[33] (Cavaillès, 1947, p. 75).
[34] (Derrida, 1990, p. 211).
[35] (Derrida, 1990, p. 211)
[36] (Derrida, 1990, p. 212)
[37] Tanto Thao como Derrida citan a Fink (1933) en sus investigaciones fenomenológicas. Derrida también cita (Derrida, 1990, p. 132, nota 1) el artículo de Thao sobre la reducción (1950). Leonard Lawlor destaca este vínculo entre Derrida y Fink en la centralidad del problema del origen y al considerar a la fenomenología como una arqueología (Lawlor, 2002, p. 11).
[38] (Ferrières, 1990, p. 182).

vivencia a una descripción metódica que conduce a lo sensible como fundamento de todo sentido de verdad, no ve el contenido material de esta vida sensible[39]. Para este autor la recuperación fenomenología necesita del materialismo dialéctico[40].

El joven Derrida asume muchas de las críticas de Thao, especialmente las referidas a la eliminación del problema de la historia y la necesidad de una reconfiguración de la fenomenología. Sin embargo, la vía de Thao se mantiene, en su opinión, en la temporalidad noemática y, por tanto, en el sentido ya constituido[41]. La crítica y el reclamo, tanto de Cavaillès como de Thao, son acertados; sin embargo, ambos se quedan en la esfera de la constitución estática. Sus respuestas son, por tanto, insuficientes para responder a la necesidad dialéctica que debe refundar la fenomenología, ya que "el sentido que puede llevarnos al examen del pensamiento husserliano en su devenir no puede ser más que dialéctico"[42].

Es aquí donde surge la idea derridiana de vincular la fenomenología husserliana con el hegelianismo y no con el marxismo, como había hecho Thao. Para el joven Derrida en Husserl se anuncia el cumplimiento del gran tema dialéctico que anima y motiva la tradición filosófica de Platón a Hegel[43]. El proyecto filosófico de Husserl representa históricamente un avance respecto del platonismo, hegelianismo y marxismo, los cuales dejan de lado el vínculo con la lógica trascendental[44]. Estas consideraciones sobre la filosofía de Husserl ponen en evidencia cierta influencia de la herencia de Cavaillès en la formación de la fenomenología del joven Derrida.

1.3 Reacción frente a la tradición de la fenomenología francesa

A continuación abordaremos la respuesta del joven Derrida a la consolidada filosofía de la existencia y a los autores de la tradición de la filosofía del sujeto. El primer paso nos lleva a la consideración de Heidegger y las diferencias que lo separan de Husserl y del proyecto fenomenológico. Para Derrida el reclamo de materialidad y

[39] (Thao, 1951, p. 228).
[40] Véase más arriba, Parte I, Capítulo V, Apartado 5.1.
[41] (Derrida, 1990, p. 112, nota 11).
[42] (Derrida, 1990, p. 20).
[43] (Derrida, 1990, p. 7).
[44] (Derrida, 1990, p. 8).

existencia difiere al de la autenticidad del autor de *Ser y Tiempo*[45], pero también se aparta del sello dialéctico-materialista que quiere imprimir la fenomenología de Thao, quien ya había rechazado la orientación de Sartre, tanto de su concepción existencialista[46] como de su visión del marxismo[47]. A este respecto escribe:

> "Esta existencia finita no es esa de la que habla Heidegger. Para este autor, la posibilidad de una existencia definitivamente auténtica, que asume «el ser-para-la-muerte» en una «decisión resuelta» –posibilidad de una pureza absoluta de la «angustia»– suspende la dialéctica de la temporalidad originaria…. Esta dialéctica no es aquella de la que habla Tran Duc Thao. Para este autor, la dialéctica –siendo puramente «mundana»– e instaurándose a partir de una materia que en cuanto tal no está animada por la dialéctica, se vuelve de modo muy misterioso «para-sí». Permanece prisionero de una metafísica"[48].

Aquí puede advertirse cómo el distanciamiento del existencialismo de Heidegger se debe a que ese autor entiende la reducción en términos de angustia y se aleja así de su sentido original[49]. Este punto permite ver, además, según explica Derrida, el tránsito de la fenomenología husserliana a la ontología heideggeriana[50]. Para entender esto, debemos tener en cuenta que para Derrida el hecho de que Husserl no parta de la realidad humana, sino de la reducción[51] no es un problema, pues considera que desde el punto de vista metodológico está completamente justificado[52]. Ahora bien, Husserl y Heidegger coinciden en un cierto primado de la temporalidad sobre el espacio, pero "si ésta se confunde con el fundamento mismo de la ontología heideggeriana, es bastante difícil justificarla en la fenomenología husserliana"[53].

A este respecto, comenta a propósito de un estudio sobre la temporalidad en Husserl y Heidegger escrito por Yvonne Picard en 1946 lo siguiente:

> "… [Yvonne] destaca fuertemente el carácter dialéctico de la temporalidad en Husserl… [y] aproxima con mucha corrección esta dialéctica a la dialéctica hegeliana de la identidad y de la no-identidad. Sin embargo, Y. Picard, al juzgar como más auténtica la dialéctica temporal en Husserl que en Heidegger, no ve que la dialéctica es exclusivamente fenomenológica en Husserl

[45] (Derrida, 1990, p. 226).
[46] (Thao, 1949).
[47] (Thao, 1946).
[48] (Derrida, 1990, p. 257).
[49] (Derrida, 1990, p. 30, nota 46).
[50] (Derrida, 1990, p. 30, nota 48)
[51] (Derrida, 1990, p. 251).
[52] (Derrida, 1990, p. 225).
[53] (Derrida, 1990, p. 120, nota 27).

> y que el idealismo trascendental de este último le impide fundarla en una ontología de la temporalidad o en una temporalidad del ser, que es lo que Heidegger quiere comenzar a hacer"[54].

Su rechazo de la lectura ontologizante de la fenomenología hecha por Heidegger le lleva no en balde a apartarse también de la interpretación que Lévinas hace de la fenomenología en su tesis sobre el concepto de intuición en conexión con su lectura de Heidegger y, en especial, con su proyecto de una ontología fenomenológica. Derrida afirma al respecto:

> "… esta ontología es, de hecho, «monotípica». La «existencia humana» y la «existencia» empírica no se distinguen de modo esencial. Las dos pueden ser «objetivadas» por una intuición teórica. Pero esta ontología es especialmente la de los primeros momentos de la fenomenología. Es bastante complicado estar de acuerdo con Lévinas en que todo el pensamiento de Husserl está motivado por un presupuesto ontológico. La tesis de Lévinas únicamente se apoya en textos anteriores a *Meditaciones cartesianas*. Ya algunas propuestas de *Ideas I* sobre el tema de la actitud originariamente «evaluadora» y «práctica» o «ética» del sujeto matizaban una ontología unívoca"[55].

Según podemos apreciar, para Derrida la fenomenología husserliana está más próxima a Hegel que a Heidegger. Esto explicaría mejor la reacción de Husserl contra su antiguo discípulo así como su ocupación con el tema de la existencia en sus últimos escritos, haciéndola coincidir con el auge del existencialismo de influencia heideggeriana. Ya Husserl en su momento interpretaba la vía heideggeriana como el hundimiento de la fenomenología. El joven Derrida no lo dirá explícitamente, pero no deja de coincidir con Husserl en que la fenomenología no es analítica existencial y en que antes que toda tesis existencial, la evidencia absoluta del sentido fenomenológico se presenta como posible y necesaria[56].

Menos crítico, sin embargo, se muestra el joven Derrida con Paul Ricoeur, cuya interpretación de *Ideas I* sigue en gran parte, además de utilizar su traducción francesa de dicha obra. Sólo le recrimina el ser imprudente al decir que "la actividad y la pasividad de la conciencia intencional no se parece en nada a la actividad y a la pasividad reales en un sistema de causalidad natural"[57]. Para Derrida, esta tensión intencional entre la pasividad y la actividad no sólo es un problema de la conciencia

[54] (Derrida, 1990, p. 123, nota 39). El artículo de Picard citado por Derrida es (Pradelle, 2013).
[55] (Derrida, 1990, p. 179, nota 4)
[56] (Derrida, 1990, p. 110).
[57] (Derrida, 1990, p. 122).

absoluta, sino que es una tensión dialéctica de la realidad que se manifiesta a la conciencia. Por tanto, esta tensión en la causalidad natural es la fuente originaria de toda tensión en la conciencia y en la historia. La dialéctica no es un problema de constitución natural o constitución transcendental de sentido, sino que es la forma en la que la realidad –constituida– se manifiesta a la conciencia –constituyente. Esta tensión dialéctica nos conduce inexorablemente a plantearnos el problema de la constitución genética de la conciencia y la realidad en el mundo ante-predicativo.

Vemos, en suma, que la tradición de la fenomenología francesa se mueve en esta tensión entre Husserl y Heidegger. La tradición de la filosofía del sujeto termina por elegir como punto de partida la existencia empírica del sujeto. Ya en un primer momento, Husserl quiso evitar hacer de una naturaleza constituida una naturaleza constituyente (psicologismo o historicismo)[58]. Pero la fenomenología francesa interpreta que la reducción trascendental y la intuición de esencias son dos formas de negación de la existencia[59].

Según entiende Derrida, tanto si se asume que la auténtica fenomenología es la presentada por Husserl en *Investigaciones lógicas*, según interpreta el *Círculo de Gotinga*, como si se busca una unidad ideal, transparente y eterna a la base de todo el proceso genético de la formación misma del proyecto filosófico de Husserl, en ambos casos estamos ante interpretaciones insuficientes de la génesis de la filosofía de Husserl. La primera será denominada por Derrida como "perspectiva analítica" o "lectura de ruptura histórica"[60].En ella se procede a la superación y al abandono del momento anterior con el fin de buscar una significación fenomenológica aislándola del pasado histórico. Por tanto, se realiza una negación u olvido mediante la desvinculación del contexto[61]. Se aplica la reducción a la existencia de un mundo que precede a la conciencia trascendental y en esta reducción se busca superar la actitud ingenua, que, al menos cronológicamente, parece ser anterior a la actitud fenomenológica[62]. Esta tensión entre sentido y existencia inclinará la balanza hacia el sentido y la desconexión de la historia empírica.

[58] (Derrida, 1990, p. 15)
[59] (Derrida, 1990, pp. 15-16)
[60] (Derrida, 1990, p. 18)
[61] (Derrida, 1990, p. 19)
[62] (Derrida, 1990, p. 19)

Derrida critica esta lectura de la obra husserliana afirmando que la conciencia natural es, sin duda, primitiva en relación a la actitud originaria de la reducción y que Husserl mismo nunca ha negado esta primitividad, pero su suspensión es un procedimiento para tener acceso a su esencia[63]. El problema fundamental consiste en identificar reducción y eliminación. Si bien es cierto que Husserl suspende el mundo ante-predicativo, no por ello lo elimina ni le resta importancia. En caso contrario estaría reduciendo toda la continuidad dinámica de un pensamiento a una serie puntual de significaciones idealmente originales, que conducen, cuando se la confronta con el movimiento real analizado, a una cascada de síntesis puras e ininteligibles, que se añaden y se yuxtaponen unas a otras de forma mecánica[64]. Para Derrida la fenomenología francesa ha asumido esta negación del mundo ante-predicativo como la aplicación de la reducción husserliana. Por tanto, el mayor malentendido en la interpretación de la fenomenología sería considerar que ésta lleva a la destrucción de la facticidad empírica[65].

La segunda interpretación de la fenomenología es denominada por Derrida como "la perspectiva sintética" o la "lectura de unidad ideal". Esta unidad garantiza la transparencia y la inteligibilidad absoluta[66]. Aquí también se produce el olvido de las particularidades de cada época, pues se lee la obra husserliana desde el idealismo que contrapone el tiempo natural y la constitución del sentido originario. Según explica Derrida, se comete el mismo error de identificar suspensión con eliminación. En virtud de un sentido trascendental de unidad sin fisuras ni contradicciones, se pretende eliminar –no sólo suspender– toda contradicción o aporía que surge en los distintos momentos históricos del desarrollo de la fenomenología. Cavaillès nos ha mostrado ya que incluso en los momentos de la búsqueda de un fundamento lógico absoluto, la obra de Husserl no está exenta de múltiples aporías que emergen de manera espontánea de la dialéctica estructural entre idealidad y materialidad o, si se quiere, entre formalismo y empirismo.

Derrida no deja de decir que esta contradicción en la interpretación en la obra de Husserl es una expresión de la estructura dialéctica de todo aparecer en el mundo. De

[63] (Derrida, 1990, p. 20)
[64] (Derrida, 1990, p. 21)
[65] (Derrida, 1990, p. 28, nota 43)
[66] (Derrida, 1990, p. 22)

este modo, la fenomenología como evento histórico lleva consigo esta contradicción interna entre idealidad e historicidad, entre temporalidad trascendental y tiempo histórico. Asimismo, ambas lecturas de Husserl coinciden en la reducción de la génesis. Lo cual es paradójico, pues según entiende Derrida, esta tensión en la lectura e interpretación de la fenomenología es la misma que el propio padre de la fenomenología vivió durante el proceso del desarrollo y concreción de su *corpus phaenomenologicus*. De este modo, el problema de la génesis no sólo es un problema en el interior de la filosofía de Husserl, sino que sus propios lectores sucumben ante esta aparente contradicción de sentido. La tensión entre la reducción de la génesis efectiva a su sentido fenomenológico o la reducción de la existencia histórica y singular a una pretendida esencia universal[67], manifiesta la estructura trascendental de todo aparecer en el mundo para una conciencia que intenta evitar cualquier tipo de contaminación de lo ideal en lo temporal[68]. Por tanto, concluye Derrida, el único sentido que puede llevarnos al examen del pensamiento husserliano en su devenir no puede ser más que dialéctico[69].

2. La síntesis derridiana: la fenomenología dialéctica

El joven Derrida repite contantemente que la motivación esencial del pensamiento de Husserl es el problema de la génesis[70]. No es casualidad que el filósofo moravo haya elegido este tema como el eje central de su filosofía, pues de la universalidad del problema, se siguen respuestas que afectan a la filosofía en general[71]. La fenomenología es, en efecto, una arqueología que indaga el origen del mundo[72]. Todos los momentos en los que se va consolidando progresivamente el pensamiento de Husserl, son el escenario en el que aparecen las crisis y los recubrimientos del sentido originario, el reconocimiento de las dudas iniciales y el proyecto del fin último de la filosofía. En todos ellos, Husserl se ha aproximado a la originalidad genética sin nunca alcanzarla definitivamente[73]. Esto es así porque la fenomenología –así como toda filosofía– es potencia de objetividad, descrita fielmente tal como se nos aparece en la historia, y

[67] (Derrida, 1990, p. 27)
[68] (Derrida, 1990, p. 28)
[69] (Derrida, 1990, p. 20)
[70] (Derrida, 1990, p. 35)
[71] (Derrida, 1990, p. 32).
[72] (Derrida, 1990, p. 3, nota 4)
[73] (Derrida, 1990, p. 282)

según su sentido verdadero no es otra cosa que un producto genético que escapa a su génesis, que la trasciende radicalmente y se desvincula de ella esencialmente[74].

La fenomenología husserliana nunca ha sido considerada, según entiende Derrida, en su verdadera naturaleza. En un primer momento fue concebida como una eidética descriptiva vinculada a la lógica pura (*fenomenología eidética*), luego fue interpretada como un idealismo fenomenológico trascendental cuyo centro se articulaba en torno a la irreductibilidad de la conciencia trascendental (*fenomenología trascendental*), y en un tercer momento se consideró que la fenomenología volvía su mirada hacia el mundo de la vida y la experiencia ante-predicativa (*fenomenología genética*). He aquí el cuadro con el que ha sido presentado el proceso evolutivo de la filosofía de Husserl. Sin embargo, surge siempre el interrogante de saber qué es realmente la fenomenología. ¿Está presente en cada momento la fenomenología misma? Y en el caso de respuesta afirmativa, ¿por qué determinados grupos consideraron que su aproximación fenomenológica era la correcta? Por ejemplo, los fenomenólogos seguidores de Heidegger –como es el caso de Lévinas– consideraron que éste representaba un progreso más en el edificio fenomenológico. ¿Y los miembros del *Círculo de Gotinga* son fenomenólogos o no? Muchos de ellos se quedaron anclados a las propuestas de *Investigaciones lógicas*.

El joven Derrida considera que la fenomenología se va manifestando en la historia. En ella se enfrenta a nuevos problemas, intenta resolverlos y en esta empresa Husserl se ve obligado a ir profundizando en su propia filosofía. La fenomenología, en su devenir histórico, es eidético-trascendental y también genética. Sin embargo, no se puede obviar que hay una sucesión temporal en el aparecer de cada uno de los enfoques. La vinculación a momentos específicos de su desarrollo forma parte de las aporías propias de todo aparecer histórico. Es habitual quedarnos con un momento, el más próximo, ya sea a nivel temporal como temático. De este modo, las escuelas fenomenológicas han creído siempre poseer la autenticidad del método y cuando algo no concordaba con su interpretación, eran incluso capaces de expulsar a su propio autor. Por el contrario, Derrida se propone evitar estos abusos dogmáticos y leer e interpretar a Husserl en la completa extensión temporal de su aparecer histórico, como si la esencia de su filosofía

[74] (Derrida, 1990, p. 16).

no pudiera ser separada de esta dinámica histórica que muchas veces lleva a contradicción.

Derrida quiere dar un paso más en su interpretación de la filosofía husserliana. A partir de la consideración de esta filosofía como un texto filosófico, pretende alcanzar su sentido –descripción estática–, pero también comprender los procesos genéticos en los que este sentido se va consolidando en la historia como un evento –descripción genética. Investigación eidética e investigación genética son dos momentos indispensables de la filosofía de Husserl y que juntos forman una unidad de sentido. Esta unidad no se manifiesta desde el principio, sino que se alcanza únicamente al final del recorrido. La historia de la fenomenología se ha sumergido en esta tensión entre idealidad e historicidad porque el aparecer de todo fenómeno a una conciencia –y la fenomenología es la ciencia del fenómeno– se da precisamente en una dialéctica entre sentido y existencia, entre idealidad y temporalidad, entre lógica y psicología.

Esto significa que la realidad que se manifiesta como mundo lo hace siempre de modo dialéctico. El mismo Husserl lo deja entrever cuando de modo completamente ambiguo utiliza dos términos para hablar de lo real: *real* (realidad mundana o natural) y *reell* (realidad de la vivencia)[75]. Todo esto lleva al joven Derrida a considerar a Husserl como un filósofo dialéctico[76]. De este modo, la filosofía husserliana no será ni estática ni genética, sino dialéctica. Ambos momentos, aparentemente opuestos, son sólo momentos constitutivos y necesarios del proyecto filosófico husserliano.

2.1 Fenomenología estática

Husserl, al inicio de sus investigaciones filosóficas, se propone responder a la pregunta por el origen de los conceptos matemáticos y, en concreto, el origen del concepto de número. Al finalizar estas primeras investigaciones psicológicas, según reza el subtítulo de *Filosofía de la aritmética*, Husserl toma conciencia de la insuficiencia de su método para explicar la génesis de las significaciones lógicas, de la objetividad de los conceptos y de los números[77]. Esto conduce al reconocimiento de la

[75] (Derrida, 1990, p. 3, nota 3).
[76] (Derrida, 1990, p. 32)
[77] (Derrida, 1990, p. 54)

necesidad de iniciar la investigación –aunque lo que se intente resolver sea el problema del origen– por una descripción estática a nivel de objetividades ya constituidas en la conciencia como correlato de vivencias. De este modo, el comienzo de la reflexión es formal y el devenir histórico-psicológico es *a priori* sustituido por su forma eidética[78].

Este punto de partida metodológico no se rechazará nunca. En la conciencia ya constituida –irreductible y originaria– se constituye el sentido de los objetos. *Investigaciones lógicas*, cuyo objetivo es superar todo subjetivismo y relativismo ya sea naturalista o historicista, muestra cómo la dialéctica entre *sentido y existencia* sólo puede ser asumida en un primer momento como ya constituida en la conciencia, para inmediatamente después aplicar la reducción y dejar que las esencias se muestren en su pureza formal y no material. Lo importante para la fenomenología estática es mostrar el sentido intencional de las vivencias y para ello es necesario suspender todo juicio sobre su existencia material. De este modo, el rigor eidético de Husserl lo lleva a alterar o suspender la génesis a fin de retomarla más adelante. Sólo así se entiende la ideación, que es una suerte de simbiosis mística entre la pasividad de la conciencia y su capacidad de hacer presente una esencia a la conciencia. Actividad y pasibilidad se entremezclan dialécticamente en el sujeto constituyente en el momento mismo en el que se intenta suspender toda referencia a la constitución genética.

La fenomenología estática asume como ya constituidas la autonomía y a la objetividad absoluta de las significaciones lógicas[79]. El origen y el llegar a ser de la lógica, es decir, su génesis, es suspendida. Husserl proyecta actualizar un dominio de constitución neutra y absolutamente originaria en el que lógica y psicología resuelvan su oposición en una conciencia trascendental constituyente. De este modo, *Ideas I* se propone la tarea de extender la intencionalidad y la reducción al nivel de una vivencia neutra. En esta esfera surge un primer intento de responder a la pregunta por la constitución de la temporalidad noemática de toda conciencia. El tiempo objetivo y el mundo son objetos también de la reducción a fin de poder captar su sentido en tanto constituidos para una conciencia. Husserl tiene, por tanto, la misión de explicitar progresivamente el tema de la intencionalidad, y definir así la subjetividad en tanto que en la percepción inmediata remite a los objetos y a las significaciones como a su último fundamento, y además explicar la génesis de las significaciones lógicas, de la

[78] (Derrida, 1990, p. 226)
[79] (Derrida, 1990, pp. 102-103).

objetividad de los conceptos y de los números. Nuevamente el tema de la génesis es propuesto, pero no desarrollado.

No obstante, sí se intenta definir la esfera de la constitución trascendental, originaria y concreta[80], pero para ello es necesario suspender una vez más la génesis como dominio de facticidad empírica[81]. Esta nueva reducción trascendental determina la conciencia como región ontológica originaria (*Urregion*) y constituyente[82]. Derrida quiere resaltar el hecho de que el fundamento de la fenomenología entendida como idealismo trascendental –la conciencia absoluta– es una estructura ya constituida al nivel de la relación noético-noemático[83]. Por tanto, para el joven Derrida la descripción de las objetividades constituidas en la conciencia y la validez universal y *a priori* de la lógica pura, por un lado, la necesidad de una conciencia constituyente de sentido y de su estructura *a priori* noético-noemática, por otro lado, no se contradicen entre sí. Por el contrario, la comprensión de la necesidad de cada uno de estos elementos sólo adquiere sentido desde la perspectiva de una fenomenología estática en la que las vivencias se presentan como ya constituidas, como objetos revestidos de una validez objetiva por una conciencia, la cual a su vez remite intencionalmente al mundo como fuente originaria de su actividad-pasividad.

Sin embargo, esta fenomenología es sólo un primer paso –indispensable– para resolver el problema del origen de todo sentido, de toda idealidad y de toda génesis. Desde el principio esta exigencia se manifiesta en la fenomenología estática. Por ejemplo, la eidética expuesta en *Investigaciones lógicas* sólo puede ser constituida por un sujeto temporal[84]; el noema del tiempo expuesto en *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* remite a un tiempo noético en el que todos los problemas genéticos deberían reposar para salvar el tiempo de la subjetividad[85]. Por su parte, el momento en el que lógica y psicología se oponen es un momento constituido y segundo[86]; de igual forma, el acto de la reducción se temporaliza según leyes *a priori* que remiten a una síntesis originaria y pasiva del tiempo[87]. También el sujeto trascendental, fuente

[80] (Derrida, 1990, p. 131).
[81] (Derrida, 1990, p. 137).
[82] (Derrida, 1990, p. 138).
[83] (Derrida, 1990, p. 156).
[84] (Derrida, 1990, p. 118).
[85] (Derrida, 1990, p. 129).
[86] (Derrida, 1990, p. 86).
[87] (Derrida, 1990, p. 163).

constituyente de todo sentido para la conciencia, en su relación dialéctica de ver y recibir, de actividad noética y correlato noemático sólo se entiende desde la perspectiva genética[88].

Husserl es consciente de la insuficiencia de la fenomenología estática que apunta a la tematización de una génesis trascendental[89], ya que si hay reducción de un cierto tiempo, hay también cierto tiempo de la reducción. A la vez, reconoce que el auténtico problema de la génesis sólo se plantea correctamente en la esfera trascendental[90]. La exigencia del problema genético se manifiesta desde el principio, pero su desarrollo como punto de partida de toda investigación filosófica se muestra insuficiente. La reducción de esta temporalidad empírica –ya sea psicológica o histórica– da lugar al desarrollo de una fenomenología estática como metodología filosófica, primer peldaño en el edificio filosófico de Husserl y que exige una profundización mayor a partir de una nueva consideración genética que sea trascendental e histórica. Es cierto que el sentido de la génesis es producido por una génesis, pero la génesis sólo es accesible a su ser en su aparición si se parte de su sentido[91]. Por tanto, ambos momentos están mutuamente co-implicados, uno remite inexorablemente al otro.

2.2 Fenomenología genética

La consideración estática de las idealidades y de la conciencia constituyente exige a la fenomenología el tratamiento genético. Por un lado, tanto las idealidades y todas las vivencias se constituyen según una estructura de temporalidad en la conciencia. Los ejemplos propuestos por Husserl –la melodía y el sonido– nos revelan que lo que caracteriza toda vivencia es su duración, esto es, tiene un principio y un fin. Esta dimensión temporal de toda vivencia hace posible la diferencia entre las vivencias y, al mismo tiempo, confiere unidad a la conciencia que las contiene como flujo de vivencias.

[88] (Derrida, 1990, p. 150).
[89] (Derrida, 1990, p. 159).
[90] (Derrida, 1990, p. 86).
[91] (Derrida, 1990, p. 226).

El hecho de reconocer esta estructura temporal nos permite preguntar por el proceso mediante el cual estas vivencias se encarnan en la conciencia y que hace que sean vivencias para una conciencia en un espacio determinado y en una temporalidad que ya no se constituye a sí misma, sino que es la condición de posibilidad de toda temporalidad. De este modo, la pregunta por la génesis adquiere sentido dentro de una filosofía fenomenológica. Se inicia con la pregunta por el origen de la negación (*Experiencia y juicio*), prosigue con la genealogía de la lógica (*Lógica formal y lógica trascendental*) y se profundiza con el estudio de la constitución del *ego* y de los otros (*Meditaciones cartesianas*). Se muestra así de qué manera el tema de la génesis trascendental aparece en un momento dado para comprender y fundar el de la génesis empírica que la precede en el tiempo natural[92]. Esta fenomenología entra en relación con la ontología –el mundo de las existencias temporales. No se ignora la eidética, sino que se profundiza en ella mostrando la relación entre el hecho y la esencia, entre lo empírico y lo trascendental. Llegados a este punto, Husserl cree que la fenomenología debe ser también genética para poder respetar la temporalidad de la vivencia originaria[93].

A Husserl le interesa el sentido trascendental que prefigura la teleología de la historia[94]. Según esto, la fenomenología genética también tiene como tarea elucidar el problema de la génesis en su constitución temporal mundana, esto es, en la historia (*Krisis* y *El origen de la geometría*). Toda verdad histórica posee en su interior un sentido intencional y trascendental inherente todo pasado humano, a todo acto y a toda producción de la conciencia, los cuales son accesibles si se los sabe interrogar[95]. Desde el punto de vista trascendental, el sentido de la historia (génesis) es constituido también por un *ego* trascendental (*telos*). De este modo, el problema del origen lleva a una filosofía de la historia[96].

Esta génesis histórico-trascendental es una descripción de surgimiento de significaciones en el devenir de la experiencia. El fundamento absoluto mismo debe ser descrito en su aparición genética[97]. Sin embargo, lo trascendental no puede ser la

[92] (Derrida, 1990, p. 5).
[93] (Derrida, 1990, p. 14).
[94] (Derrida, 1990, p. 194).
[95] (Derrida, 1990, p. 262).
[96] (Derrida, 1990, p. 4).
[97] (Derrida, 1990, p. 14).

actividad de un yo como totalidad formal de la actividad pura y de la pasividad, sino más bien el devenir genético y la producción de la actividad a partir de la pasividad, del mundo como sustrato absoluto y posibilidad infinita de la experiencia a partir de sustratos sensibles e individuales[98]. Es cierto que es necesario que la temporalidad de la vivencia inmanente sea el comienzo absoluto de la aparición del tiempo, pero aparece precisamente como comienzo absoluto gracias a una retención; esto quiere decir que únicamente inaugura algo en la tradición porque tiene una herencia histórica[99]. Por esta razón, la historia fenomenológica supone la historia real[100]. Se comprende entonces que toda investigación genética incluya el proceso de la constitución del objeto en la conciencia, pero también un estudio histórico-temporal en el que se muestre la sedimentación de sentido retencional en los diversos momentos de la historia. La historia fáctica puede mostrarnos una de las caras del sentido, esto es, el sentido histórico-intencional.

Ahora bien, toda historia que se anuncia ella misma es *a priori* reducida a su sentido fenomenológico e intencional[101]. La búsqueda de una génesis originaria, fundamento último de todo sentido es una empresa que, en definitiva, nunca se llega a alcanzar completamente, ya que toda génesis es ya secundaria y constituida[102]. El joven Derrida ve en esto precisamente el mayor error de Husserl, pues pensaba que podía elaborar una fenomenología eidética de la génesis y elucidar su sentido fenomenológico ya constituido en el mundo y en la historia. Husserl cree que una eidética de la génesis es ya posible en todo su rigor; en cambio para Derrida nunca será posible desarrollar completamente una eidética universal pura de la génesis[103].

La génesis trascendental remite más allá de toda experiencia posible. El mundo de la vida o de la experiencia ante-predicativa se manifiesta como el fundamento de la conciencia constituyente, pero se resiste a una tematización. Dicho de otro modo, la originariedad de la esencia está fundada sobre la primitividad del mundo ante-predicativo, substrato de la aparición del sentido[104]. Derrida busca desde el principio

[98] (Derrida, 1990, pp. 193-194).
[99] (Derrida, 1990, p. 123).
[100] (Derrida, 1990, p. 234).
[101] (Derrida, 1990, p. 234).
[102] (Derrida, 1990, p. 28)
[103] (Derrida, 1990, pp. 228-229).
[104] (Derrida, 1990, p. 25, nota 41).

poner en evidencia esta imposibilidad de toda determinación real[105]. Esto es así porque la dialéctica originaria del sentido y del substrato ante-predicativo no ha podido ser interrumpida ni superada[106].

El mundo se manifiesta –en tanto fenómeno– en un movimiento dialéctico. La esfera de la constitución trascendental no puede hacer otro cosa que reproducir este movimiento dialéctico. Hemos visto que en la esfera de la constitución estática objetos constituidos y conciencia constituyente se presentaban ya en esta co-implicación que permitía hablar de correlación noético-noemática. Por su parte, en la esfera de la constitución genética se ponía de manifiesto la dualidad del origen de las vivencias en la temporalidad trascendental del *ego* trascendental, pero inmediatamente después se remitía a una temporalidad más primitiva en el mundo de la experiencia ante-predicativa. Finalmente, Derrida hacía notar que este fundamento de sentido escapa siempre a su manifestación en la conciencia. Siempre que se intenta volver a él, se oculta en su ser como manifestación. Este origen de todo sentido y condición de posibilidad de toda experiencia mundana es una tarea siempre por resolver, nunca disponible y nunca abarcable absolutamente.

Fenomenología estática y genética son, en efecto, para el joven Derrida, una prueba más de la estructura dialéctica de lo real, que en su forma de saber –esto es, en tanto filosofía– se manifiesta también dialécticamente. Hemos denominado a esta fenomenología derridiana *fenomenología dialéctica*.

2.3 Fenomenología dialéctica

El joven Derrida concibe una fenomenología más amplia y general. Considerando que el problema fundamental de Husserl siempre ha sido el problema de la génesis y, al mismo tiempo, asumiendo que esta génesis como problema es una tarea de la conciencia que quiere auto-comprenderse en la respuesta a la pregunta por el origen, esta fenomenología es una especie de *nueva fenomenología del espíritu*. No es necesario volver a resaltar en qué medida Derrida busca armonizar a Husserl con Hegel, pero se

[105] (Derrida, 1990, p. 6).
[106] (Derrida, 1990, p. 27).

debe explicitar qué es lo que se asume de este último: el rol de la negación como mediación y su estatuto de motor del movimiento de toda génesis[107].

En un primer momento, la dialéctica para Derrida no es filosofía primera. Toda dialéctica se instituye a partir de instancias ya constituidas por una conciencia trascendental originaria y la fenomenología es anterior a esta dialéctica[108]. La dialéctica es la forma en la que la realidad se muestra teniendo sentido para una conciencia constituyente; la fenomenología –incluso la llamada fenomenología dialéctica– es la tematización de esta manifestación. La única filosofía primera es la fenomenología, aunque para responder al problema de la génesis debe ser también dialéctica[109].

En segundo lugar, la problemática dialéctica entre sujeto (especulativo) e historia[110] es asumida de una forma completamente nueva. Para Derrida la existencia humana en la que el ser se vuelve dialécticamente sujeto *para sí*, asume la temporalidad originaria y toma conciencia de la necesidad de la dialéctica como de su finitud original. Éste es el punto de partida de una reflexión ontológica. Continúa explicando Derrida que esta identidad es la identidad originariamente dialéctica del ser y del tiempo, en el que el ser, constituyéndose a sí mismo, se supera en sus momentos constituidos como hecho empírico y se aparece en su productividad constituyente como sujeto trascendental[111]. Por tanto, esta dialéctica es la posibilidad de toda continuidad y discontinuidad, de toda identidad y de toda alteridad. Derrida menciona también una alienación originaria que se da en la percepción, en ella el absoluto se aliena, se divide y se reencuentra en momentos dialécticos[112].

En tercer lugar, Derrida habla de una dialéctica originaria, la cual no se ocupa de la reciprocidad original entre la singularidad histórica y la universalidad filosófica[113]. Todo lo contrario, la filosofía de la génesis niega esta separación y defiende la inseparabilidad esencial de estos dos mundos de significaciones: la historia de la filosofía y la filosofía de la historia[114]. Para Derrida el principio es formalmente primero y simple y realmente ambiguo y dialéctico. En esta dinámica, toda producción genética

[107] (Derrida, 1990, p. 197).
[108] (Derrida, 1990, p. 32).
[109] (Derrida, 1990, p. 226).
[110] (Derrida, 1990, p. 1).
[111] (Derrida, 1990, p. 257).
[112] (Derrida, 1990, p. 34).
[113] (Derrida, 1990, p. 5).
[114] (Derrida, 1990, p. 1).

aparece y toma sentido por medio de una trascendencia que no es ella misma; por otro lado, todo producto genético es producido por algo distinto y orientado hacia el futuro, de tal forma que la significación le viene del hecho de estar inscrito en un contexto (inmanencia)[115]. Esta misteriosa complementariedad entre la trascendencia y la inmanencia en todo aparecer en el tiempo y en el espacio obligan a la fenomenología a desplegarse dialécticamente para poder alcanzar el sentido de todo aparecer, como inmanencia y como trascendencia.

En cuarto lugar, Derrida postula una síntesis *a priori* como síntesis del ser y del sentido. Según entiende, esta síntesis es la única condición de posibilidad de una síntesis predicativa efectuada por un sujeto que conoce[116]. Toda génesis es una síntesis, pues constituye el sentido. La síntesis originaria es justamente la de lo constituido y constituyente, de lo presente y lo no-presente, de la temporalidad originaria y la temporalidad objetiva[117].

Finalmente, alcanzar esta síntesis *a priori* originaria y constituyente de todo sentido es sinónimo de alcanzar el comienzo real de la dialéctica. Para Derrida esto nunca es posible absolutamente. Según parece, toda reflexión filosófica sobre el sentido se mueve en la esfera del sentido. La pregunta por la génesis originaria y fundamental es en todo rigor una pregunta filosófica, las respuestas que se ensayan al respecto se pueden aproximar más o menos a esta dialéctica originaria, pero en el momento en el que ésta es alcanzada su tematización la hace aparecer ya a la conciencia como teniendo sentido y, por tanto, como ya constituida y no como constituyente. Sin embargo, esta imposibilidad no inmoviliza la dialéctica[118]; por el contrario, la profundización en la búsqueda del origen nos permite ir tematizando caras de lo real que no se habían manifestado antes y que a través de la actividad intelectual podemos ir comprendiendo con mayor profundidad.

La fenomenología del joven Derrida pretende ser fiel al método fenomenológico y analizar lo real tal como aparece. El joven filósofo cree que el tema dialéctico ha sido anunciado pero no desarrollado por Husserl. La convicción que anima la *Memoria* del joven Derrida es que la dialéctica de la génesis del sentido en Husserl nos permite

[115] (Derrida, 1990, pp. 7-8).
[116] (Derrida, 1990, p. 213).
[117] (Derrida, 1990, p. 123).
[118] (Derrida, 1990, p. 6).

encontrar una nueva consideración de su filosofía. El resultado de esta investigación es la presentación de su propia versión de la fenomenología. El joven Derrida, asumiendo la fenomenología dialéctica, se propone aplicarla a la filosofía de Husserl a través de un estudio que unifique y sintetice ambos movimientos (estático y genético) y los presente como co-implicados en un mismo y único proyecto filosófico.

3. La génesis de la filosofía husserliana

El joven Derrida quiere hacernos comprender el sentido de la evolución de los escritos de Husserl y, a partir de ello, conducirnos a la significación de toda génesis[119]. En primer lugar, Derrida realiza una descripción del fenómeno: la filosofía de Husserl. Ésta se ha manifestado en la historia en diferentes momentos, de los cuales sobresalen el de la descripción psicológica, el de la pureza *a priori* de la lógica formal, el de la subjetividad trascendental y el de la temporalidad[120]. Se debe considerar toda la filosofía de Husserl como un hecho concreto, pues toda anticipación se realiza a partir de la textualidad histórica del discurso husserliano o de una significación filosófica inicial[121]. El joven Derrida se muestra en contra de todo el relativismo textual que sólo conduce a la confusión de una obra[122]. Por esta razón, decide considerar cada uno de los diferentes momentos en los que la filosofía husserliana se ha manifestado históricamente.

3.1 Investigaciones psicológicas: génesis empírica

Las primeras investigaciones de Husserl están vinculadas a la génesis empírica mediante sus trabajos sobre el origen del concepto de número presentados en *Filosofía de la Aritmética*[123]. En ellas ya se muestra un cierto uso del concepto de intencionalidad de la conciencia con el fin de superar la subjetividad empírica cerrada, pero también un rechazo radical del formalismo trascendental de Kant[124]. Sin embargo, la genética pertenece al orden de la facticidad empírica –ciencias *a posteriori*– y Husserl quiere ir

[119] (Derrida, 1990, p. 5)
[120] (Derrida, 1990, p. 139).
[121] (Derrida, 1990, p. 14).
[122] (Derrida, 1990, p. 13).
[123] (Derrida, 1990, p. 34).
[124] (Derrida, 1990, p. 46).

al fundamento de éstas. Por esta razón, encuentra insuficiente su primer recurso al psicologismo.

Para Derrida, se debe comprender esta primera insuficiencia como una exigencia de radicalidad que hace posible el tránsito de *Filosofía de la aritmética* a *Investigaciones lógicas*. Esta obra se presenta así como una exigencia inherente a sus primeros estudios genéticos:

> "… en la vía de un rechazo puro y simple de una génesis psicológica de las esencias… hemos visto cómo este rechazo se contenía virtualmente en *Filosofía de la aritmética* –el tema de la intencionalidad que presidirá los análisis de *Investigaciones lógicas* da testimonio de una continuidad y de una fidelidad. La objetividad de las esencias remitirá nuevamente a un sujeto constituyente que ya no será psicológico sino lógico. Así, el sujeto psicológico se probará insuficiente para constituir si no la objetividad, al menos la génesis y el infinito llegar a ser de la lógica"[125].

3.2 Investigaciones lógicas: objetividades ideales

Para evitar el psicologismo y el historicismo, la fenomenología quiere ser anterior a las ciencias empíricas y erigirse en ciencia rigurosa o fundamental que dé acceso a la objetividad de las esencias y así logre neutralizar el estudio genético que parece poner en cuestión la unidad *a priori* de la lógica[126]. En *Investigaciones lógicas* Husserl distingue entre fenómeno en cuanto tal y su función o su sentido, entre la descripción psicológica y la descripción fenomenológica de un fenómeno objetivo[127]. Asimismo, retoma la idea de la unidad teórica de la ciencia y de las leyes fundamentales[128]. Sin embargo, en ambos casos falta el origen y el llegar a ser de la lógica, esto es, su génesis. El dilema en el que Husserl se ve sumergido es el de elegir entre el llegar a ser y las esencias[129]. Es bastante sabido que Husserl opta por lo segundo: una fenomenología eidética.

---

[125] (Derrida, 1990, p. 79). La importancia de las investigaciones psicológicas de *Filosofía de la aritmética* se desarrollará con mayor detalle más adelante en el Capítulo 3.
[126] (Derrida, 1990, pp. 81-82).
[127] (Derrida, 1990, p. 62).
[128] (Derrida, 1990, pp. 101-102).
[129] (Derrida, 1990, p. 103).

El eidetismo será, por tanto, el momento inaugural de toda filosofía actual o posible[130]. No obstante, se debe comprender que la necesidad de esta eidética preparatoria es únicamente metodológica y todo reproche dirigido a este esencialismo husserliano en nombre de una originalidad empírica o existencial o de cualquier momento anterior de la génesis para que tenga sentido tiene que suponer una eidética ya constituida[131]. Esto quiere decir, por tanto, que el comienzo de la filosofía tiene que ser esencialista[132]. Expuesto de esta manera, la crítica de Chestov a la fenomenología de *Investigaciones lógicas* carece de sentido y Derrida estaría de acuerdo con la respuesta dada por Héring en su artículo *Sub specie aeternitatis*, según la cual el rechazo que Husserl hace del psicologismo tiene como objetivo evitar la reducción de la evidencia a un sentimiento psíquico sin valor epistemológico[133].

Ahora bien, la cuestión del llegar a ser de la lógica ha sido puesta entre paréntesis, y no resuelta. Por esta razón, la idea de la lógica pura exige una vuelta necesaria hacia una vivencia neutra de una conciencia constituyente[134]. La intencionalidad utilizada para la descripción de las vivencias de la conciencia y la intuición de esencias no sirve para dar cuenta del proceso genético por el que llegan a constituirse estas idealidades en la conciencia. Por tanto, Husserl se ve comprometido nuevamente en la empresa de realizar una superación de la insuficiencia de la intencionalidad que haga progresar la descripción de la subjetividad concreta y las significaciones objetivas[135]. Esta apelación a una vuelta hacia la subjetividad vivida no puede ser ni lógica ni psicológica, sino fenomenológica[136].

Este itinerario hacia la investigación estática de la conciencia constituyente se inicia ya con el segundo volumen de *Investigaciones lógicas* y se consolida en *Ideas I*. De allí que Husserl hable ahora de fenomenología trascendental.

[130] (Derrida, 1990, p. 226).
[131] (Derrida, 1990, p. 225).
[132] (Derrida, 1990, p. 226).
[133] (Héring, 1927, pp. 351-352).
[134] (Derrida, 1990, p. 101).
[135] (Derrida, 1990, p. 82).
[136] (Derrida, 1990, p. 87).

3.3 Investigaciones fenomenológicas: constitución de la conciencia trascendental

Las nuevas investigaciones de Husserl consideran la fenomenología como una apertura infinita mediante la vuelta a la vivencia concreta de una subjetividad trascendental, fuente constituyente y fundamento de las esencias. De este modo, se realiza una superación del psicologismo y el logicismo por vía del trascendentalismo. Tal como ha sido expuesto en *Ideas I*, el método de la reducción –tanto eidética como trascendental– nos permite alcanzar el acto de la constitución temporal, según se expone en *Lecciones sobre la conciencia interna de tiempo*. No obstante, estas investigaciones se siguen moviendo en la espera de la constitución estática. Por su parte, la constitución de distintas regiones ontológicas será también estática y se realizará en el nivel de una correlación noético-noemática que es constituida por una síntesis más originaria: la temporalidad originaria del ego trascendental[137].

El mundo puesto entre paréntesis es considerado únicamente en su valor noemático y no en su valor de realidad. El mundo real se reduce a su sentido originario para la conciencia. Esto explicaría el que Husserl pueda imaginar la inexistencia del mundo real y de los objetos reales, sin suprimir la intencionalidad de la conciencia[138]. Contra la lectura que ve en *Ideas I* una vuelta al idealismo, Derrida lo ve como una vuelta al formalismo, pues no se tematiza ni el origen ni el llegar a ser, ni hay tampoco un desarrollo de la constitución genética de la conciencia; por el contrario, la explicación se desarrolla a nivel eidético de una constitución estática[139]. Derrida ve aquí un problema, pues la objetividad noemática reemplaza a la objetividad real; por tanto, no se trata el ser del objeto real, sino el de su sentido noemático. Esta operación se repite al tratar el tiempo[140]. El noema del tiempo remite a un tiempo noético en el que todos los problemas genéticos deberían reposar y revelar, a la vez, la insuficiencia de la reducción eidética[141].

Un nuevo objetivo surge de estos problemas: definir la esfera de la constitución trascendental, originaria y concreta[142]. Para llevar a cabo esta empresa se exige mayor

[137] (Derrida, 1990, p. 37).
[138] (Derrida, 1990, p. 144).
[139] (Derrida, 1990, p. 142).
[140] (Derrida, 1990, p. 144).
[141] (Derrida, 1990, pp. 129-130).
[142] (Derrida, 1990, p. 131).

radicalidad en la investigación y esto requiere reformar la idea de la reducción[143]. A partir de ahora, la reducción fenomenológica ocupa, frente a la eidética, un lugar destacado en las preocupaciones filosóficas de Husserl, pues ella orienta la evolución de la fenomenología y determina el momento en el que Husserl pasa de la constitución estática a la constitución genética[144]. Esta reducción debe ser entendida como una neutralización y no como una negación. En ella se conserva lo que se suspende y se mantiene el sentido del objeto, sólo se neutraliza su existencia[145].

El resultado de esta operación es una conciencia entendida como región eidética y residuo fenomenológico. Esta operación no es una negación de la génesis, sino simplemente su neutralización como dominio de facticidad empírica[146]. Al parecer Husserl no desvela la constitución originaria[147], porque no ha llegado todavía a la distinción entre génesis trascendental y génesis empírica[148]. Por tanto, las investigaciones de *Ideas I* parecen correctas dentro del círculo noético-noemático[149], que es la esfera de lo ya constituido. Sin embargo, no se elucida la constitución originaria de los datos sensibles[150], esto es, no se elabora una estética trascendental en la que se tematice esta dualidad, aunque se deja planteada la pregunta para la investigación genética: "materia sin forma, forma sin materia" (*Ideas I*, § 85).

Del mismo modo que el eidetismo es el punto de partida, el idealismo es también metodológico, pues la subjetividad absoluta que se produce a sí misma lo hace en la temporalidad de una síntesis originaria (*Ursynthese*). Esto nos vuelve a proyectar al tema de la génesis, ya que la constitución estática se funda sobre una constitución genética. El sujeto trascendental es una conciencia lógica que debe ser al mismo tiempo

[143] (Derrida, 1990, p. 132).
[144] (Derrida, 1990, p. 131).
[145] (Derrida, 1990, p. 132). Esta identidad entre reducción y neutralización ha sido ya mencionada por Foucault en el artículo de 1985. Ahora bien, comprender en todo su alcance el significado de la reducción de Husserl como un método epistemológico que suspende la ontología, podría ayudarnos a comprender el que más adelante el mismo Derrida utilice una suerte de reducción mediante el uso de la estrategia deconstructiva. En este sentido, para Derrida –así como en Husserl– la reducción serviría como un método epistemológico que suspende el juicio sobre los objetos sociales con la finalidad de realizar una descripción estática de la esencia de estos objetos antes de volver sobre la génesis de los mismos. Prolongando la misma propuesta del joven Derrida en su propia filosofía, la eliminación de los objetos deconstruidos es un abuso del método y revela únicamente una mala comprensión de lo que significa suspender o poner entre paréntesis.
[146] (Derrida, 1990, p. 137).
[147] (Derrida, 1990, p. 138).
[148] (Derrida, 1990, p. 141).
[149] (Derrida, 1990, p. 149).
[150] (Derrida, 1990, p. 156).

psicológica e histórica[151], pues el sujeto por el que la fenomenología es posible, es también temporal[152]. Se pone en evidencia, por tanto, la insuficiencia del *ego* como fuente constituyente al no ser él mismo la temporalidad originaria. Husserl toma conciencia de esta insuficiencia y busca una profundización mayor que lo lleva a una transformación de la fenomenología estática que apunta a la tematización de una génesis trascendental[153].

3.4 Investigaciones genéticas: génesis trascendental y génesis histórica

El problema que Husserl afronta es el de conciliar la subjetividad absoluta del tiempo dialéctico con el *ego* monadológico de *Ideas I*, entendido como subjetividad absoluta[154]. Asimismo, la fenomenología del tiempo había puesto en evidencia el carácter dialéctico de la temporalidad constituyente y la temporalidad constituida. Husserl ve ahora necesaria una mirada hacia un momento anterior a toda eidética y se dirige hacia la esfera de la existencia ante-predicativa del mundo de la vida y de la intersubjetividad trascendental. En este momento retoma sus investigaciones sobre lógica (*Krisis, Lógica formal y lógica trascendental y Meditaciones cartesianas*)[155] y se aproxima a una recuperación filosófica de la historia que permita una reconciliación entre la fenomenología y las ciencias mundanas[156].

Las investigaciones genéticas no son una revolución, sino que fueron preparadas e invocadas en las investigaciones anteriores[157] y deben estar en continuidad con todos los momentos precedentes[158]. Sin embargo, la fenomenología genética tiene algo novedoso: entra en relación con la ontología, es decir, con las existencias empíricas. La génesis trascendental aparece en *Experiencia y juicio*, cuyo origen se remonta a 1919[159]. A pesar de inaugurar las investigaciones genéticas, la temporalidad aquí expuesta está ya constituida, al igual que en *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* y en *Ideas*

[151] (Derrida, 1990, p. 82).
[152] (Derrida, 1990, p. 163).
[153] (Derrida, 1990, p. 159).
[154] (Derrida, 1990, p. 126).
[155] (Derrida, 1990, p. 38).
[156] (Derrida, 1990, p. 5).
[157] (Derrida, 1990, p. 107).
[158] (Derrida, 1990, p. 179).
[159] (Derrida, 1990, p. 5).

I[160]. Husserl hasta el momento no da cuenta de la génesis histórica del mundo de la vida[161]. Por tanto, en *Experiencia y juicio* todavía se mantiene la génesis entre paréntesis[162].

Por su parte, *Lógica formal y lógica trascendental* no añade nada esencial a *Experiencia y juicio*[163], pues en ella la temporalidad también está ausente[164]. Según explica Derrida, *Meditaciones cartesianas* nos ofrece la expresión más sistemática del pensamiento husserliano y anuncia la nueva orientación de las investigaciones. En esta obra Husserl no abandona ninguno de los temas anteriores, hace ya algún progreso y esboza los movimientos ulteriores; por tanto, no hay ruptura ni revolución[165], pues las tres primeras *Meditaciones* vuelven sobre los mismos problemas de *Investigaciones lógicas*, *Ideas I* y *Experiencias y juicio*. Un peligro constante vuelve a aparecer: la idea de una totalidad infinita como único fundamento de una síntesis *a priori* entre el hecho y la esencia, la única mediación entre singularidad de las vivencias y universalidad eidética[166]. La cuarta *Meditación* nos conduce a la contradicción de la génesis activa del yo, pero el problema de la constitución de este ego nos lleva a los problemas constitutivos en general[167]. Finalmente, en la quinta *Meditación* se encuentran las mismas dificultades, aunque la introducción de la noción de génesis pasiva remite ya a la necesidad de una filosofía de la historia. De este modo, se comprende mejor por qué a partir de 1925 la teleología aparece como una temática filosófica en la fenomenología[168].

La idea infinita bajo la forma de la teleología devuelve el sentido intencional a la génesis pasiva y se enraíza así el ego en la historia. Por tanto, la teleología intencional debe fundar todos los momentos anteriores de la fenomenología[169]. Sin embargo, el peligro constante está en que la teleología aparece como unidad de sentido ya constituido. La síntesis pasiva introduce el mundo constituido en la esfera trascendental y hace necesaria una elucidación de la historia. Husserl se introduce, entonces, en la

[160] (Derrida, 1990, p. 203).
[161] (Derrida, 1990, p. 205).
[162] (Derrida, 1990, p. 206).
[163] (Derrida, 1990, p. 207).
[164] (Derrida, 1990, p. 212).
[165] (Derrida, 1990, p. 215).
[166] (Derrida, 1990, p. 217).
[167] (Derrida, 1990, p. 224).
[168] (Derrida, 1990, p. 241).
[169] (Derrida, 1990, p. 39).

constitución temporal del *ego* y en la constitución temporal de la intersubjetividad[170]. Es ahora cuando *Krisis* hace su aparición como una mediación entre el yo trascendental puro y la encarnación empírica de la idea teleológica[171].

En *Krisis* se presenta la filosofía como el proyecto empírico que anida en el corazón de ciertos hombres y como fenómeno histórico originario[172]. Se pondría en evidencia una contradicción, pues se podría reducir la idea a un hecho. Ahora bien, para resolver esta nueva aporía, la fenomenología misma exigiría un giro radical que llevaría a salir de la esfera eidética[173]. *El origen de la geometría* –que data de 1938– es uno de los más bellos textos de Husserl[174] y en los que se encuentra una de las formas más elaboradas de la fenomenología. Aquí la historia del motivo implica la posibilidad de una regresión (*Rückfrage*) trascendental a través de una historia inteligible y transparente a la conciencia, una historia cuyas sedimentaciones se puedan deshacer y rehacer sin alteración. Se pone en evidencia una nueva concepción de la intencionalidad dirigida a la historia y a la teleología. Este nuevo análisis histórico-intencional de la conciencia tiene como objetivo reactivar el sentido originario de los actos o de los productos históricos de la conciencia. Esto nos permite volver a trazar la génesis intencional de la geometría y definir mediante este ejemplo el tipo de análisis por el que siempre es posible volver a captar, en su nacimiento mismo, la originariedad trascendental de una producción histórica de la conciencia[175].

Husserl quiere volver al tema del origen y al fundamento de toda idealidad que aparece en la historia, a los problemas que despertaron sus primeros interrogantes filosóficos: la génesis empírica. Sin embargo, invoca como respuesta una naturaleza eterna del hombre que se comprende y se reconoce como animal racional como una razón que se oculta y se desvela en la historia. Esto último hace pensar que aunque Husserl esté resuelto a centrarse en esta relación entre idealidad e historicidad, no alcanza la fundación intencional que haría posible una filosofía pura de la historia[176].

[170] (Derrida, 1990, p. 247).
[171] (Derrida, 1990, p. 249).
[172] (Derrida, 1990, p. 252).
[173] (Derrida, 1990, p. 256).
[174] (Derrida, 1990, p. 260).
[175] (Derrida, 1990, p. 260).
[176] (Derrida, 1990, p. 271).

El joven Derrida no ve esta incapacidad como una debilidad de la filosofía de Husserl; por el contrario, asume que la imposibilidad de una aproximación absoluta al fundamento originario ante-predicativo y no constituido responde a la vocación propia de la fenomenología y de toda auténtica filosofía, cuyos fundamentos y respuestas deben ser replanteados continuamente. Tal como lo reconoce el mismo Husserl en sus últimos días, deja su tarea inacabada. De este modo, la realización está siempre *por venir* y expresa una necesidad intrínseca de un nuevo comienzo para alcanzar nuevas respuestas[177].

La filosofía de Husserl es un perfecto ejemplo de lo que una auténtica filosofía debe hacer: buscar respuestas, superar contradicciones, mantener siempre la auto-exigencia de radicalidad. La fenomenología así presentada es, en efecto, una descripción fenomenológica de lo que aconteció durante el siglo XX y que la historia de la filosofía conoce *filosofía fenomenológica* o *fenomenología husserliana.* Para Derrida esta filosofía no se reduce a ninguno de sus momentos, pero en todos ellos está presente. Al mismo tiempo, el hecho de no haber resuelto el problema de la génesis es sólo accidental, pues en sus propuestas ya se enuncian las bases para poder comprender y responder a la cuestión. La fenomenología es, por tanto, una filosofía que abre el horizonte a la reflexión ulterior, en oposición a cualquier metafísica entendida como clausura del saber.

Conclusiones: La fenomenología derridiana

El análisis de la *Memoria* de Derrida no sólo pone en evidencia el profundo conocimiento y la nítida comprensión del pensamiento de Husserl que este joven filósofo poseía. Por un lado, hemos podido establecer una continuidad en su forma de abordar el problema. Esta metodología hunde sus raíces en la pregunta por la legitimidad de la manifestación histórica de la racionalidad inaugurada por Kant cuando plantea la cuestión *Was ist die Aufklärung*? Según ha explicado Foucault, este interrogante se ha mantenido en la tradición de la epistemología francesa y en la fenomenología husserliana.

[177] (Derrida, 1990, p. 283).

En el momento de la redacción de la *Memoria*, el joven Derrida ha heredado algunas críticas y conceptos de Cavaillès y de Tran Duc Thao que le servirán de piezas claves para elaborar su propia visión de la filosofía de Husserl. En este sentido, la tradición que recibe es sopesada y reformulada a fin de obtener una mejor comprensión de la fenomenología. Revestido de una cierta armadura hegeliana, intenta reconstruir la filosofía de Husserl tomando en consideración el valor de la negatividad en la constitución de la identidad. Derrida se sumerge en un estudio serio y riguroso de la obra de Husserl. El resultado será una nueva propuesta filosófica que el joven Derrida describirá como una fenomenología dialéctica.

Derrida distingue con claridad los momentos estáticos y genéticos de la fenomenología. En cada uno de éstos la intención de responder a la pregunta por la génesis está presente. Desde una perspectiva estática, la fenomenología no puede ser distinta a una ciencia eidética en la que los objetos ideales se muestran siendo constituidos por una conciencia trascendental. Las investigaciones lógicas y fenomenológicas responden a la pregunta por el origen desde el plano de lo ya constituido. La intencionalidad que explica la correlación noético-noemática se mueve en la esfera de una conciencia trascendental que está siempre allí constituyendo el sentido del mundo.

No obstante, el problema de la constitución en la temporalidad mundana exige una investigación fenomenológica diferente. Derrida ve en *Experiencia y juicio* el inicio de la tematización de este origen dinámico. A través de todos los escritos que siguen a esta primera obra genética, Husserl intenta ir respondiendo progresivamente a esta cuestión. Desde el origen de la negación, al origen de la geometría, pasando por la genealogía de la lógica y la constitución del *ego* y la alteridad, Husserl se ha planteado seriamente el problema de la génesis. A pesar de ello, explica Derrida, Husserl no logra considerar correctamente la temporalidad originaria y se mantiene en la esfera de lo constituido. No obstante, sus investigaciones nos ofrecen ya las nociones fundamentales sobre el tema. Visto así, el joven Derrida intenta asumir y continuar estas las investigaciones genéticas de Husserl.

La fenomenología reformulada por Derrida le sirve, a su vez, de método para estudiar la filosofía de Husserl. La expone desde sus dos enfoques: estático y genético. En cada uno de ellos presenta de manera magistral los conceptos fundamentales de esta

filosofía y explicita las contradicciones con las que se encuentra al final de cada investigación. Esta contradicción constante no es un debilidad del proyecto husserliano; por el contrario, es el motor que anima la profundización y radicalidad con las que Husserl intenta responder al problema de la génesis.

Referencias Bibliográficas

Bachelard, Suzanne. (1957). *La logique de Husserl. Étude sur Logique formelle et logique transcendentale*. Paris: Presses Universitaires de France.

Cavaillès, Jean. (1947). *Sur la logique et la théorie de la science*. Paris: Presses Universitaires de France.

Dastur, Françoise. (2000). Finitude et répétition chez Husserl et Derrida. *Alter: Revue de Phénoménologie, 8*, 32-51.

Derrida, Jacques. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.

Ferrières, Gabrielle (Ed.). (1990). *Jean Cavaillès, philosophe et combattant (1903-1944)*. Paris: Presses Universitaires de France.

Fink, Eugen. (1933). Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. *Kant-Studien, 38*(3/4), 321-383.

Foucault, Michel. (1985). La vie: L'experience de la science. *Revue de Métaphysique et de Morale, 90*(1), 3-14.

Foucault, Michel. (1990). Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]. *Bulletin de la Société françaises de Philosophie, 84*(2), 35-63.

Giovannangeli, Daniel. (2013). Husserl entre Tran Duc Thao et Derrida. Un moment de la phénoménologie en France. In Jocelyn Benoist & Michel Espagne (Eds.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao: Phénoménologie et transfert culturel* (pp. 133-146). Paris: Colin.

Héring, Jean. (1927). Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 7*, 351-364.

Héring, Jean. (1959). Edmund Husserl. Souvenirs et reflexions. In H. L. van Breda (Ed.), *Edmund Husserl, 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe* (pp. 26-28). La Haye: M. Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1936). Die Krisis der europäischen Wissenschaftenund die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Philosophia, 1*, 77-176

Lawlor, Leonard. (2002). *Derrida and Husserl: The basic problem of phenomenology*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.

Lévinas, Emmanuel. (2000). Séjour de jeunesse auprès de Husserl, 1928-1929. In J.-L. Marion (Ed.), *Emmanuel Levinas. Positivité et trascendance. Suivi de Lévinas et la Phénoménologie* (pp. 3-7). Paris: Presses Universitaires de France.

Marrati, Paola. (2000). Idéalité et différence. Derrida et l'autre Husserl. *Alter: Revue de Phénoménologie, 8*, 179-198.

Moati, Raoul. (2013). Phénoménologie et dialectique. Derrida critique de Tran Duc Thao. In Jocelyn Benoist & Michel Espagne (Eds.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao: Phénoménologie et transfert culturel* (pp. 147-162). Paris: Colin.

Pradelle, Dominique. (2013). Vers une genèse a-subjective des idéalités mathématiques. Cavaillès critique de Husserl. *Archives de Philosophie, 76*(2), 239-270.

Thao, Tran Duc. (1946). Marxisme et phénoménologie. *Revue internationale, 2*, 168-174.

Thao, Tran Duc. (1949). Existentialisme et matérialisme dialectique. *Revue de Métaphysique et de Morale, 58*(2-3), 317-329.

Thao, Tran Duc. (1950). Les origines de la réduction phénoménologique chez Husserl. *Deucalion: Vérité et liberté, 3*, 128-142.

Thao, Tran Duc. (1951). *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris: Minh-Tân

CAPITULO III:

LA RELEVANCIA DE *FILOSOFÍA DE LA ARITMÉTICA* EN EL PROYECTO FILOSÓFICO DE HUSSERL A LOS OJOS DE DERRIDA

Introducción

La filosofía de Husserl es el producto de una revisión constante. Surge como una reflexión sobre las matemáticas para ir dejando progresivamente espacio a la posibilidad de la lógica, cuya doctrina será expuesta en *Investigaciones lógicas*, texto fundacional de la fenomenología. Los comentadores concuerdan en dividir el período fenomenológico de Husserl en tres períodos: el eidético, el trascendental y el histórico-genético. Sin embargo, el joven Derrida intenta superar esta división mediante una relectura de *Filosofía de la aritmética* con el objetivo de vincularla con el período denominado fenomenológico. El interés de nuestra investigación nos lleva a concentrarnos ahora en esta obra, en la que vemos aparecer por primeva vez el problema genético.

El capítulo se divide en tres apartados. El primero desarrolla las primeras investigaciones genéticas de Husserl (1), en él se expone el tránsito del joven Husserl de la matemática a la filosofía (1.1), las primeras investigaciones sobre el origen del concepto de número (1.2) y su importancia (1.3). El segundo apartado aborda la postura del joven Derrida ante la filosofía del joven Husserl presentada en *Filosofía de la aritmética* (2). En un primer momento se realiza un recuento de los estudios que sobre esta obra se hicieron en Francia (2.1). Esto permite comprender la originalidad de la propuesta de Derrida en torno al pensamiento de Husserl. En un segundo momento, se presenta el debate entre Husserl y Frege como una prolongación del enfrentamiento entre psicologismo y logicismo (2.2), y se añade además la interpretación del joven Derrida sobre este debate. Después se entra en su interpretación de *Filosofía de la aritmética* (2.3). Aquí se explicita la importancia que esta obra tiene para el nacimiento de la fenomenología: se trata, para Derrida, de una obra proto-fenomenológica y no pre-fenomenológica. En un último momento, se intenta dilucidar algunas nociones

importantes que se han presentado en la *Memoria* relativas a una temprana filosofia de la escritura (3).

1. Las primeras investigaciones genéticas de Husserl

Los primeros escritos de Husserl, redactados antes del nacimiento de la fenomenología, son: la *tesis* presentada en la Universidad de Viena en 1882 bajo el título *Contribuciones al cálculo de variaciones*[1], el escrito de habilitación *Sobre el concepto de número* de 1887[2] presentado en la Universidad de Halle, y la obra *Filosofía de la aritmética*, publicada 1891[3]. En este apartado intentamos exponer brevemente las ideas principales de la primera filosofía de Husserl contenida en el escrito de habilitación y en *Filosofía de la aritmética*. Las ideas de estas dos obras se mueven –cada una a su manera– dentro de un enfoque psicologista.

1.1 El joven Husserl: de la matemática a la filosofía

Husserl estudia astronomía en Leipzig durante tres semestres y asiste también a los cursos de física, matemática y filosofía. El profesor encargado de las clases de filosofía era Wilhelm Wundt. Deja la Universidad de Leipzig en marzo de 1878 e inicia sus estudios en abril de 1878 en la Universidad de Berlín, que contaba en aquel momento con algunos renombrados matemáticos como Karl Weierstrass (1815-1897), Leopold Kronecker (1823-1891) y Ernest Kummer (1810-1893). Se inscribe en la Facultad de Filosofía y asiste a las clases de estos matemáticos y, además, a los cursos de filosofía de Friedrich Paulsen (1846-1908) y Johann Erdmann (1805-1892)[4]. Los tres primeros profesores (Weierstrass, Kronecker y Kummer) compartían una interpretación de las matemáticas según la cual el número es el concepto fundamental y la geometría se deriva de la aritmética[5].

[1] (E. Husserl, 1882).
[2] (E. Husserl, 1887).
[3] (E. Husserl, 1891).
[4] (Moran, 2005, p. 16).
[5] (Colomer, 2002, p. 358).

Husserl deja esta Universidad en marzo de 1881 y decide ir a Viena[6], donde presenta su tesis doctoral. Weierstrass lo pone en contacto con un antiguo estudiante suyo para que dirija su investigación: Leo Königsberger (1837-1921). La tesis fue presentada en 1882 por Husserl con el título "Contribuciones al cálculo de variaciones"[7]. De vuelta en Berlín se convierte en asistente privado de Weierstrass[8] durante casi dos semestres[9]. Luego regresa a Viena durante el invierno de 1884. Asiste a las lecciones de Franz Brentano (1838-1917) quien le envía a trabajar con Carl Stumpf (1848-1936), entonces profesor en la Universidad de Halle, para que le oriente en la redacción de su escrito de habilitación *sobre el concepto de número*. Este texto serviría de base para su primera obra importante publicada en 1891: *Filosofía de la Aritmética*.

El tránsito entre el período matemático y el filosófico del joven Husserl se inserta dentro del espíritu de la época, que demandaba una reforma de la matemática como fundamento de la ciencia en general. Este planteamiento, al menos como ideal, se mantendrá siempre en el proyecto de Husserl expresado en la búsqueda de la ciencia rigurosa, que implicaba asentar bases seguras el conocimiento humano, y para ello lo más coherente era comenzar por una reformulación de los conceptos mismos que daban soporte metodológico al conocimiento científico.

Kronecker y Weierstrass consideraban que el problema cardinal de la fundamentación matemática estaba en el concepto de número. Gracias al contacto con estos dos maestros Husserl toma conciencia de la incapacidad de la lógica, la psicología, las matemáticas y la filosofía de su tiempo para responder a ciertas preguntas sobre el fundamento de la aritmética[10]. De Weierstrass aprende el *rigor* de una actitud propiamente[11]. Por eso solía decir, como cuenta su esposa, que "de Weierstrass proviene el *ethos* de mi esfuerzo científico"[12]. Por su parte, Brentano provoca en el joven matemático el reconocimiento de la filosofía como un trabajo serio y riguroso. Esto nos permite comprender que en el discurso de agradecimiento por la celebración de su 70

[6] (M. Husserl, 1988, p. 112).
[7] (E. Husserl, 1882).
[8] (M. Husserl, 1988, p. 112).
[9] (Dentoni, 1978, p. 9).
[10] (Hill, 2002, p. 78).
[11] (Klein, 1973, p. 233).
[12] (M. Husserl, 1988, p. 112).

aniversario, Husserl reconociera la profunda huella de sus dos grandes maestros: Brentano y Weierstrass[13].

En resumen, la búsqueda de fundamentos, el rigor característico de la actitud científica, la lucha contra el psicologismo, su relación con la tradición kantiana tienen su origen y significado en el período de formación y desarrollo del pensamiento matemático del joven Husserl.

1.2 La investigaciones sobre el origen del concepto de número

Husserl anuncia en la introducción del escrito de habitación que el análisis de los conceptos en los que se basan las matemáticas es una constante en la historia de la humanidad[14]. Además, la resolución de todos los problemas sobre la fundamentación de las matemáticas debe proceder según un esquema que va de los conceptos y relaciones más simples en sí y lógicamente anteriores a los más complejos y derivados. En este orden de cosas, el primer término de esta serie es el concepto de número. El enfoque de la investigación es aquí el del análisis psicológico sobre el origen de ese concepto[15].

El propio Husserl resume esta investigación en los siguientes términos:

> "… dos cosas constituyen, según nuestra visión, el concepto de número: 1) el concepto de asociación colectiva y 2) el concepto de algo en general. La abstracción de la primera es posible en virtud del acto en el que en todos los casos los contenidos discretos son pensados juntos, es decir, en una totalidad" [16].

Estos dos elementos constituyentes del concepto del número están íntimamente relacionados y no se dan independientemente uno del otro. No obstante, ambos tienen sus propias particularidades. El primero se interesa por la combinación de los contenidos concebidos arbitrariamente; el segundo, por el conjunto comprendido como

[13] (Schuhmann, 1977, p. 345).
[14] (E. Husserl, 1887, pp. 1-9; Hua XII, pp.289-295).
[15] (E. Husserl, 1887, pp. 6-9; Hua XII, pp. 293-295).
[16] (E. Husserl, 1887, pp. 62-63; Hua XII, p. 337).

un todo. Además, el concepto de *algo* está vinculado a los contenidos concretos y es más primitivo que el de número, puesto que sin él no existiría el concepto de número[17].

Por un lado, la asociación colectiva es un acto de naturaleza psicológica que supone la totalidad y la multiplicidad. Husserl afirma que en el proceso de abstracción en el que se forman los conceptos debemos tener en cuenta la noción de conjunto, multiplicidad, todo y asociación[18]. Después de señalar la naturaleza psicológica de la asociación colectiva, Husserl cree que está en condiciones de mostrar el origen y el contenido del concepto de multiplicidad y de número. En primer lugar, indica que la abstracción nos proporciona el concepto, pero ésta requiere una reflexión. Para poder llegar a la explicación del tipo de abstracción que nos proporcionan los conceptos matemáticos tenemos dos caminos: la descripción de los contenidos mismos de la representación o la explicación del acto psíquico que hace presente la totalidad. Husserl prefiere esta última[19].

Por otro lado, el concepto de algo es el contenido de la multiplicidad y está en conexión con lo concreto. Husserl sostiene que los contenidos particulares no están determinados, sino que son totalmente indeterminados, es decir, el contenido del concepto de multiplicidad contiene simplemente el concepto de *algo*. Bajo este nombre podemos denominar a todo contenido concebible. Este *algo* se origina por reflexión mediante el acto psíquico de representar[20]. Sin embargo, esto no significa que en este *algo* se pierdan los objetos particulares en nuestra conciencia. Significa simplemente que mediante el proceso de abstracción se separan los contenidos particulares y se alcanza una base común para dar origen al concepto de número[21].

En cuanto a *Filosofía de la aritmética*, Husserl la presenta esta obra como una prolongación y profundización del escrito de habilitación, puesto que los cuatro primeros capítulos reproducen casi idénticamente los cuatro primeros parágrafos. Sin embargo, se evidencian algunas precisiones y aclaraciones. Lo primero que debemos notar es que la obra está dedicada a Brentano. Ello nos manifiesta el reconocimiento explícito de la influencia de su maestro en estas investigaciones, que ya no son sólo

[17] (E. Husserl, 1887, pp. 63-64; Hua XII, p. 338).
[18] (E. Husserl, 1887, pp. 14-17; Hua XII, pp. 299-302).
[19] (E. Husserl, 1887, pp. 59-60; Hua XII, pp. 334-335).
[20] (E. Husserl, 1887, pp. 60-61; Hua XII, pp. 335-336).
[21] (E. Husserl, 1887, pp. 61-62; Hua XII, pp. 336-337).

psicológicas sino además lógicas, según nos dice el subtítulo de dicha obra: *Investigaciones psicológicas y lógicas*. Pues su objetivo es proporcionar los fundamentos científicos para la futura construcción de las matemáticas y la filosofía y su enfoque consiste en una exploración epistemológica de la aritmética[22].

De hecho, el texto es presentado como el primer volumen de un proyecto más general. La obra está organizada en dos grandes partes y consta de un total de trece capítulos: nueve en la primera parte y cuatro en la segunda. La parte primera lleva por título "El auténtico concepto de multiplicidad, unidad y número"[23]; la segunda, "Los conceptos simbólicos de número y las fuentes lógicas de la aritmética del número cardinal"[24]. Los cuatro primeros capítulos están tomados del escrito de habilitación. El capítulo 1 mantiene el mismo título que el parágrafo 1: "La formación del concepto de multiplicidad a través de la asociación colectiva"[25]. El capítulo 2 deja de lado el genitivo "de algunas teorías" del parágrafo 2 y se queda sólo con "Exposición crítica"[26]. El capítulo 3 también quita "Constatación" del parágrafo 3 y mantiene "la naturaleza psicológica de la asociación colectiva"[27]. Finalmente, el capítulo 4, que sustituye "concepto de número" por "concepto de número cardinal", se titula ahora "Análisis del concepto de número (cardinal) en cuanto origen y contenido"[28].

Los restantes capítulos, que no proceden del escrito de habilitación, abordan diversas cuestiones sobre el concepto de número y multiplicidad. Así, el capítulo 5 hace una exposición en torno a "las relaciones de más y menos" mediante un análisis psicológico de éstas[29]; el capítulo 6 trata sobre "la definición de la equivalencia numérica a través del concepto de correlación recíproco-unívoca"[30]; el capítulo 7 vuelve sobre el tema de "la definición de número a través de la equivalencia"[31]; el capítulo 8 está dedicado a "los debates sobre la unidad y la multiplicidad"[32], mientras que el capítulo 9 intenta dilucidar "el significado del enunciado de número"[33]. El capítulo 10,

[22] (E. Husserl, 1891, pp. V-VI; Hua XII, pp. 5-6).
[23] (E. Husserl, 1891, pp. 1-198; Hua XII, pp. 9-178).
[24] (E. Husserl, 1891, pp. 199-323; Hua XII, pp. 179-283).
[25] (E. Husserl, 1891, pp. 8-16; Hua XII, pp. 14-21).
[26] (E. Husserl, 1891, pp. 17-67; Hua XII, pp. 22-63).
[27] (E. Husserl, 1891, pp. 67-81; Hua XII, pp. 64-76).
[28] (E. Husserl, 1891, pp. 82-96; Hua XII, pp. 77-89).
[29] (E. Husserl, 1891, pp. 96-103; Hua XII, pp. 90-95).
[30] (E. Husserl, 1891, pp. 103-120; Hua XII, pp. 96-110).
[31] (E. Husserl, 1891, pp. 121-137; Hua XII, pp. 111-125).
[32] (E. Husserl, 1891, pp. 138-179; Hua XII, pp. 126-160).
[33] (E. Husserl, 1891, pp. 179-189; Hua XII, pp. 161-169).

ya en la segunda parte, estudia "las operaciones de números y el auténtico concepto de número"[34]; el capítulo 11, en cambio, trata de "las representaciones simbólicas de la multiplicidad"[35] y el capítulo 12 se interna en el mundo de "las representaciones simbólicas de la multiplicidad del número"[36]. El último capítulo de esta obra, el capítulo 13, llega a la investigación de "las fuentes lógicas de la aritmética"[37].

Se debe resaltar la temática de la escritura y su valor en la transmisión de la verdad científica. Entre muchas de las ventajas del signo escrito podemos mencionar su facilidad de manipulación y su fijación duradera, lo cual hace que este tipo de signo se instale sin problemas en nuestra memoria. En cambio, si nos situamos en la palabra que designa un número la situación es más complicada, porque entonces surge de inmediato el peligro de olvidar, incluso si hemos captado perfectamente el sentido del concepto. Al trasladarnos hacia los propósitos del cálculo nos damos cuenta de que las diferencias son aún mucho más esenciales, ya que las más complicadas tareas de cálculo serían desde el principio imposibles de llevar a cabo solo con palabras[38]. El tema de la escritura es retomado en *El origen de la geometría* al restablecer el problema de la génesis histórica.

1.3 Importancia de las primeras investigaciones de Husserl

Como acabamos de mostrar, las primeras investigaciones matemáticas de Husserl se inician con el cálculo de variaciones, en el que lo imaginario tiene relevancia, y desembocan en el proyecto de la fundamentación de la aritmética de la matemática. De allí que el concepto de número, que Husserl considera fuente originaria de todos los conceptos matemáticos, se convierta en el objeto principal de su filosofía de la matemática. Ahora bien, en un primer momento –representado por su escrito de habilitación– la explicación del origen de ese concepto es psicológica. Para ello se basa en la distinción entre representación (concreta y determinada) y concepto (general y abstracto). Así, el concepto de número surgiría gracias a los actos psíquicos necesarios para la construcción de ese concepto como representación del conjunto de los mismos.

[34] (E. Husserl, 1891, pp. 201-215; Hua XII, pp. 181-192).
[35] (E. Husserl, 1891, pp. 215-250; Hua XII, pp. 193-221).
[36] (E. Husserl, 1891, pp. 250-290; Hua XII, pp. 222-255).
[37] (E. Husserl, 1891, pp. 290-323; Hua XII, pp. 256-283).
[38] (E. Husserl, 1891, pp. 275-277; Hua XII, pp. 243-244).

En una carta de 1890, Husserl confiesa a Stumpf el error de los planteamientos de su escrito de habilitación [39]. Esto indica que *Filosofía de la Aritmética* no es una simple prolongación del proyecto del primer texto. Aunque la obra continúa con el proyecto anterior de la fundamentación de los conceptos matemáticos, se advierte ya en ella la coexistencia de dos marcos conceptuales distintos. Por un lado, el psico-genetismo está presente en la pregunta inicial de Husserl por el origen del concepto de número vinculado al acto psíquico que lo hace aparecer en la conciencia. Por otro lado, aparece ya la psicología descriptiva de Brentano que suspende la pregunta por el origen y se centra en la descripción de lo dado inmediatamente en la conciencia.

La introducción de lo simbólico es el punto de partida para la fractura entre el proyecto psicológico-genético y el psicológico-descriptivo en el joven Husserl. Según vemos, Husserl asumía en 1887 que el número ordinal se originaba en la conciencia común, pero en 1891 realiza un examen más riguroso para justificar la prioridad lingüística y semántica de este concepto. Ahora bien, el pensamiento simbólico es el principio del giro a lo formal de la filosofía de Husserl. Esto se pondrá de manifiesto en *Filosofía de la Aritmética* y continuará su desarrollo en los manuscritos que preparan el segundo volumen de este libro. En estos textos Husserl aborda el tema de lo imaginario, el papel de lo simbólico en el pensamiento y la relación lenguaje-concepto en su estudio de semiótica.

El análisis psicológico del concepto se puede llevar a cabo mediante un estudio del origen o una descripción del contenido. Se habla ya de mirar el concepto mismo y aprehender de lo que es dado en el concepto. Sin embargo, el número debe su origen a un determinado proceso psíquico[40]. Por otro lado, Husserl habla también de la artificialidad de la aritmética como una posibilidad para pensar más allá de los límites naturales del pensamiento humano para representar la realidad. De este modo, "la aritmética no se siente a sí misma en absoluto obstaculizada por la restricción de representar la realidad, puesto que es capaz de calcular allí donde ya no se puede hablar de una verdadera representación, sino únicamente de un simbolización"[41]. Por ello, "el

[39] (E. Husserl, 1994a, p. 157).
[40] (E. Husserl, 1891, p. 182; Hua XII, p. 163).
[41] (E. Husserl, 1891, p. 209; Hua XII, p. 188).

conjunto de la aritmética es una suma de dispositivos artificiales para superar las imperfecciones esenciales de nuestro intelecto[42].

Para finalizar esta investigación, debemos dejar en claro que la apertura hacia la lógica de la aritmética entrevisto al final de *Filosofía de la aritmética* se puede interpretar como un primer paso hacia el mundo de la lógica pura. No obstante, Husserl –siguiendo a Brentano– sólo habla de la descripción psicológica de los fenómenos que pertenecen a una conciencia empírica; todavía no ha concebido la noción de descripción fenomenológica en la que los fenómenos son vivencias puras en las que el mundo de la lógica pura se concreta. Lo único que hemos presenciado es el paso de la psicología genética hacia la psicología descriptiva y la posibilidad de la existencia de una lógica universal que subyace en las operaciones aritméticas.

2. El joven Derrida ante la filosofía temprana de Husserl

En el capítulo anterior hemos expuesto la novedosa interpretación y reelaboración que el joven Derrida propone para la filosofía de Husserl. De ella forma parte el redescubrimiento y revalorización de los primeros escritos de Husserl, en especial la *Filosofía de la aritmética*. A lo largo de la *Memoria*, Derrida intenta comprender el sentido histórico y filosófico de esta primera obra del padre de la fenomenología. La conclusión más significativa a la que se llega es su inclusión dentro el proyecto filosófico de Husserl no como un escrito pre-fenomenológico sino más bien como una obra proto-fenomenológica.

2.1 Antecedentes en Francia en el estudio de la "Filosofía de la aritmética"

Para comprender el carácter pionero de Derrida en su revalorización de la *Filosofía de la aritmética* es preciso hacer un breve repaso por la tradición fenomenológica francesa[43] para ver hasta qué punto esta primera obra husserliana ha sido tenida en cuenta y estudiada. Empezaremos por Koyré. La razón por la que este autor decidió dejar París en 1909 para estudiar en Gotinga es tema de debate. Para Schuhmann, Koyré

[42] (E. Husserl, 1891, p. 214; Hua XII, p. 192).
[43] Véase la Primera parte consagrada íntegramente a la fenomenología francesa.

fue a Gotinga buscando desarrollar su formación matemática[44]. Por su parte, Zambelli sostiene que la asistencia de Koyré a los seminarios filosóficos (Husserl, Reinach, Scheler) y a otros cursos no tan filosóficos (lingüística, economía, política) da cuenta de un interés académico que no es propio de un matemático[45]. Es cierto que Koyré estuvo familiarizado con Hilbert y la escuela matemática de la Universidad (Klein, Minkowski, Carathéodory y Zermelo). No obstante, tal como remarca Zambelli, Koyré no inscribió su proyecto en el grupo matemático[46] y no buscó colaboración en un director matemático, sino en Husserl. Al mismo tiempo, argumenta Schuhmann, Koyré pudo conocer la filosofía matemática de Husserl durante su primera estancia en París, a través de Louis Couturat (1868-1914), ya que este autor estaba al corriente de la misma[47]. Entre 1899 y 1904 Couturat envió siete cartas a Husserl[48]. En una de estas cartas pregunta a Husserl con mucho interés si ya ha publicado el segundo volumen de *Filosofía de la aritmética*[49]. Sabemos que el autor le envió una copia de su obra *Del infinito matemático* con una dedicatoria especial: "*A Monsieur Husserl, Hommage de l'auteur Louis Couturat*"[50].

Según vemos, un estudio sobre los orígenes de la filosofía de Koyré nos ha conducido hasta el descubrimiento de una primera preocupación por la filosofía matemática de Husserl en suelo Francia. El mismo Koyré publica en septiembre de 1912 un breve artículo en la *Revue de Métaphysique et de Morale* sobre el concepto de número en la filosofía de Bertrand Russell (1872-1970)[51], lo cual provoca la inmediata respuesta de Russell, publicada en el mismo número de la revista[52]. Nos llama fuertemente la atención que Koyré no mencione ni cite las investigaciones de Husserl presentadas en *Filosofía de la aritmética* relativas al concepto de número. Sin embargo, durante la *Jornada de estudios de la Sociedad Tomista* de 1932 Koyré hace mención de los orígenes matemáticos de Husserl y la influencia de Weierstrass[53].

[44] (Schuhmann, 1987, p. 152).
[45] (Zambelli, 1999, pp. 308-309)
[46] (Zambelli, 1999, p. 310).
[47] (Couturat, 1896, p. 331, nota 1).
[48] (E. Husserl, 1994b, pp. 27-35).
[49] (E. Husserl, 1994b, pp. 27-28).
[50] (E. Husserl, 1994b, p. 28, nota 2).
[51] (Koyré, 1912). Hemos de mencionar que el excelente artículo de Schuhmann sobre Koyré y la fenomenología no tiene en cuenta este artículo de Koyré (Schuhmann, 1987).
[52] (Russell, 1912).
[53] (Société, 1932, p. 71).

Por su parte, Léon Noël publica en 1910 un artículo en la *Revue néo-scolastique de philosophie*[54] sobre el conflicto entre la lógica y la psicología titulado *Las fronteras de la lógica*[55]. Noël quiere presentar una visión general del estado de la cuestión, es decir, del conflicto entre la psicología y la lógica[56]. Para el autor la tradición denominada objetivismo tiene como representantes a Külpe (Würzburg), Stumpf (Berlín) y Husserl (Halle)[57]. El descubrimiento de Husserl consiste en su doctrina sobre la lógica pura como superación del psicologismo[58]. El autor no hace ninguna mención a los escritos anteriores a *Investigaciones lógicas*.

Por su parte, el filósofo francés Victor Delbos publica en 1911 un artículo sobre la filosofía de Husserl en la *Revue de Métaphysique et de Morale* con el título *Husserl. Su crítica al psicologismo y su concepción de la lógica pura*[59]. El análisis y la exposición se centran en el primer volumen de *Investigaciones lógicas*. Su objetivo es presentar la crítica que Husserl hace al psicologismo y su noción de lógica. La diferencia con el texto de Noël radica en la oposición entre psicologismo y logicismo; dentro de esta última corriente estaría ubicado el pensamiento de Husserl junto a los neo-kantianos[60]. Inicia la exposición de Husserl dando cuenta de sus orígenes psicologistas en el contexto de *Filosofía de la Aritmética* (1891) y su tránsito al logicismo debido a la insuficiencia de la psicología para dar razón del contenido objetivo del pensamiento. Esto lo llevaría a separarse del psicologismo y a publicar *Investigaciones lógicas*[61]. Por su parte, Albert Burloud (1888-1954) con su obra *El pensamiento según las investigaciones experimentales de H.-J Watt, de Messer y de Bühle*[62] y Albert Spaïer (1883-1934) en *El pensamiento concreto*. *Ensayos sobre el*

[54] Esta revista fue fundada en 1894 por el cardenal Désiré-Joseph Mercier (1851-1926) como *Revue néo-scolastique*. Posteriormente, en 1910 cambia su nombre por el de *Revue néo-scolastique de philosophie*. Finalmente, toma el nombre definitivo de *Revue philosophique de Louvain*. Actualmente forma parte del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina.
[55] (Noël, 1910).
[56] (Noël, 1910, pp. 211-213).
[57] (Noël, 1910, pp. 225-226).
[58] (Noël, 1910, pp. 211-213).
[59] (Delbos, 1911).
[60] (Delbos, 1911, pp. 685-687).
[61] (Delbos, 1911, pp. 687-688).
[62] El pensamiento de Husserl aparece relacionado con la filosofía de Messer y de Bühle sin hacer un desarrollo profundo de la filosofía husserliana (Burloud, 1927, pp. 7, 12, 63, 114, 130).

simbolismo intelectual[63], intentan presentar la filosofía de Husserl de modo muy resumido, sin considerar en absoluto *Filosofía de la aritmética*.

Autores más conocidos por su vinculación con la fenomenología tampoco tuvieron mayor interés en los primeros escritos de Husserl. Según testimonio del propio Lévinas, al llegar a Friburgo estaba familiarizado con el contenido de *Investigaciones lógicas*, *La filosofía como ciencia rigurosa*, *Ideas I* y *Filosofía de la aritmética*[64]. También cita esta última obra al principio de su tesis sobre el concepto de intuición. Gaston Berger en *El cogito en la filosofía de Husserl* afirma que en *Filosofía de la aritmética* Husserl descubre ya el análisis intencional[65]. En la bibliografía menciona *El concepto de número* y la *Filosofía de la aritmética*, además de sus estudios lógicos y psicológicos aparecidos en revistas. Por su parte, Merleau-Ponty en las lecciones de la *Collège de France* del curso de 1958-1959 menciona la *Filosofía de la aritmética*, pero no desarrolla nada sobre su contenido[66].

La hermana de Cavaillès afirma que "después de leer las obras de Husserl y de Borel sobre la teoría de conjuntos, decide –luego de una conversación con Brunschvicg– trabajar sobre la historia de la teoría de conjuntos"[67]. Esta decisión data de 1928, fecha en la que Cavillès decide cambiar de tema de tesis: del cálculo de variaciones a la teoría de conjuntos. Este dato revelaría un conocimiento de los escritos matemáticos de Husserl por parte de Cavaillès; sin embargo, la referencia no indica ninguna obra. Nuestra hipótesis es que se trataría de la tesis *Contribuciones al cálculo de variaciones*. No obstante, no hay forma de contrastar esta idea.

Suzanne Bachelard publica en 1957 su tesis sobre *La lógica de Husserl.* Este escrito se centra en el estudio de la lógica husserliana y en el prefacio dedica algunas páginas a resaltar la importancia de la *Filosofía de la aritmética* en el proyecto filosófico de Husserl[68]. Finalmente, Jacques English ha sido el mayor difusor de la filosofía temprana

[63] El autor cita el segundo volumen de *Investigaciones lógicas* en el § 8 "Logicismo y psicologismo" (Spaier, 1927, p. 41) y desarrolla someramente el concepto de acto intencional en el § 14 haciendo alusión explícita a Husserl (Spaier, 1927, pp. 54-57). En la bibliografía final incluye *Filosofía de la Aritmética* e *Investigaciones lógicas* (ambos volúmenes).
[64] (Lévinas, 2000, p. 3).
[65] (Berger, 1941, p. 19).
[66] (Ménasé, 1996, p. 66).
[67] (Ferrières, 1990, p. 68)
[68] (Bachelard, 1957, pp. 1-15).

de Husserl. Traduce en 1972 *Filosofía de la aritmética* al francés[69] y luego hace lo mismo con algunos *Artículos sobre lógica*[70] de Husserl que datan de entre los años 1890 y 1913. En 2004 publicó también *El número en Kant y en Husserl*[71].

Según vemos, durante los primeros años de la recepción y asimilación de la fenomenología en Francia, la investigación en torno al pensamiento de Husserl , por lo general no tomaba el período anterior a la publicación de *Investigaciones lógicas*. No obstante, muchos autores tenían conocimiento de estos escritos. Los estudios detallados de estos textos, realizados por Suzanne Bachelard y Jacques English son posteriores a la *Memoria* del joven Derrida, la cual se convierte así en el primer estudio sistemático escrito en Francia en el que se realiza un análisis detallado de *Filosofía de la aritmética*. En este sentido, este primer escrito derridiano es también un estudio pionero en torno a la filosofía temprana de Husserl.

2.2 Husserl y Frege: psicologismo y logicismo a los ojos de Derrida

Para Gottlob Frege (1848-1925) el análisis de las verdades matemáticas se lleva a cabo desde las proposiciones de la aritmética. Este autor desarrolló su investigación desde la convicción de que se podían derivar algunos de los principios básicos de la aritmética a partir de los de principios y conceptos lógicos fundamentales. Husserl lleva a cabo un examen riguroso y una crítica de las propuestas de Frege en *Filosofía de la Aritmética*. Señala que este último es partidario de un enfoque logicista que no comparte. En el capítulo séptimo Husserl hace un análisis a la definición del concepto de número de Frege y el acusa su rechazo de la psicología y del exceso de formalismo de sus postulados. Husserl piensa que antes de dar una definición formal sobre ciertos conceptos es preciso definir claramente la naturaleza del proceso de abstracción y éste no se comprende desde la lógica sino desde la psicología[72]. Para Husserl el proyecto logicista funde tanto el conocimiento matemático como el conocimiento del mundo en general en una lógica axiomática. Es claro que Husserl aún no ha adoptado una postura crítica frente al psicologismo. Por esta razón, ambos autores no concuerdan en sus visiones sobre el origen del concepto de número.

[69] (E. Husserl, 1972).
[70] (E. Husserl, 1975).
[71] (English, 2004).
[72] (E. Husserl, 1891, pp. 129-135; Hua XII, pp. 118-122).

En 1894 Frege publica una reseña sobre la obra de Husserl en el volumen 103 de la revista *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*[73]. La primero que en ella ser destaca es que la relación lógica entre la multiplicidad y el número sigue siendo un tanto oscura tal y como está expuesta por Husserl en la página 9 de su obra. Frege critica también la idea husserliana según la cual la asociación colectiva se funda en el acto de unificación[74]. A continuación realiza un repaso de todos los contenidos de la obra de Husserl: actos de unificación, el concepto de relación, la multiplicidad, el concepto de número[75].

Después de esta presentación general, Frege sentencia la investigación de Husserl con las siguientes palabras: "tenemos aquí un intento de proporcionar una concepción ingenua del concepto de número en vez de una justificación científica"[76]. Según Frege, la tentativa husserliana de reducir los objetos a su aspecto psicológico responde a una mixtura entre psicología y lógica, propia del ambiente académico de la época. Sin embargo, la recensión de Frege deja en claro que los objetos, ya sean físicos o psíquicos, no deben su existencia a los actos psíquicos del sujeto[77]. Además, el autor señala que en el texto desaparece "la distinción entre representación y concepto, entre representar y pensar", y con ello desaparece la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo en favor de lo subjetivo[78].

Las críticas se dirigen luego al concepto fundamental de la obra de Husserl: el conjunto[79], concluyendo que la extensión de un concepto no es un conjunto[80] y que la sola conjunción "y" no explica la unificación[81]. No obstante, Frege reconoce que concuerda con la idea de que "en la atribución de un número está contenida una afirmación sobre un concepto" [82]. Al mismo tiempo, aprovecha para responder a los cuestionamientos que Husserl le ha hecho. Le reprocha haber cambiado el sentido del término igualdad, usado por Frege, por identidad. Este error se funda en la forma en la

[73] (Frege, 1894, pp. 313-332; 1990, pp. 179-192).
[74] (Frege, 1990, p. 179).
[75] (Frege, 1990, p. 180).
[76] (Frege, 1990, p. 180).
[77] (Frege, 1990, p. 181).
[78] (Frege, 1990, p. 182).
[79] (Frege, 1990, pp. 183-187).
[80] (Frege, 1990, p. 185).
[81] (Frege, 1990, p. 186).
[82] (Frege, 1990, p. 187).

que entiende Husserl la unidad del número[83]. Según el autor de la reseña, Husserl ha evitado el problema de hacer compatible la unidad y la igualdad apelando a la magia y no a la ciencia[84].

Finalmente, Frege reconoce que Husserl abre la posibilidad de considerar la existencia del número en sí, si bien el método psicológico utilizado le impide desarrollar una investigación lógica propiamente dicha[85]. Las últimas palabras de Frege en esta reseña hablan de su pesar al ver cómo la psicología va asumiendo el lugar de la lógica y cómo, al mismo tiempo, esto lo compromete más en su labor filosófica. Su crítica a Husserl no va contra el autor sino contra la corriente psicologista. Por esta razón, Frege confiesa que no comparte la posición que Husserl expresada en esta obra, puesto que su punto de vista es "fundamentalmente diferente[86].

El joven Derrida quiere intervenir en la polémica entre estos dos grandes filósofos con el fin de esclarecer la importante contribución de Husserl en *Filosofía de la aritmética.* Lo primero que considera Derrida es el contexto del problema de la génesis en Alemania, marcada por el desarrollo de la psicología, y el problema del fundamento del conocimiento, que lleva a una explicación psico-genética de la lógica[87]. Este debate dará como resultado que en Alemania aparezcan dos posiciones contrapuestas: el psicologismo y el logicismo.

En un primer momento, el psicologismo va acompañado de una reacción contra Kant y hace del sujeto trascendental un sujeto psicológico y mundano como fuente de originalidad absoluta[88]. El primer enfrentamiento lo llevan a cabo Natorp y Lipps. Este último considera la génesis psicológica como el origen y el garante, como el motor y la validez de todo conocimiento posible. Por su parte Natorp sostiene que la validez objetiva no descansa en un proceso real de la mente[89]. Por tanto, la verdad objetiva de la conciencia no puede depender de una experiencia puramente subjetiva.

[83] (Frege, 1990, p. 187).
[84] (Frege, 1990, p. 188).
[85] (Frege, 1990, p. 192).
[86] (Frege, 1990, p. 192).
[87] (Derrida, 1990, p. 45).
[88] (Derrida, 1990, p. 46).
[89] (Derrida, 1990, p. 47).

En este primer debate entre psicologismo y formalismo, Husserl se muestra partidario de un rechazo radical del formalismo trascendental de influencia kantiana[90]. Para el joven Derrida, Husserl es capaz de reconocer que a Natorp le faltaba el vínculo concreto, la continuidad entre la objetividad de las significaciones lógicas y un sujeto, además de separar absolutamente la subjetividad empírica de la objetividad de las leyes *a priori* del conocimiento[91]. En este sentido, es comprensible que Husserl se acerque a los lógicos psicologistas que consideran que la lógica debe apoyarse en una psicología[92]. Según explica Derrida, en el psicologismo hay una génesis sin objetividad y en el kantismo hay una objetividad sin génesis. Visto así, ni unos ni otros parten de una vivencia originaria. A ambos les falta una conciencia intencional. La elucidación de una conciencia originariamente intencional debería permitir una superación del debate[93]. Husserl en *Filosofía de la aritmética*, mediante el recurso a la intencionalidad de Brentano, intenta superar –aunque de manera no muy bien elaborada– este primer problema en torno a la génesis de los conceptos.

Derrida quiere, en segundo lugar, contextualizar *Filosofía de la aritmética* en el debate matemático de la época que estaba completamene dominado por el logicismo. Según lo dicho anteriormente sobre el primer posicionamiento de Husserl frente a esta corriente, *Filosofía de la aritmética* se presenta como el libro de un matemático decepcionado[94]. Para los logicistas se salva la objetividad de las significaciones aislándolas de toda conciencia. Sin embargo, para Husserl el acto de conceptualizar remite a un sujeto constituyente, temporal e intencional que es, a su vez, psicológico y real. Por tanto, los números se constituyen mediante el acto de contar las multiplicidades[95]. Husserl busca recuperar al sujeto empírico sin el cual ninguna conceptualización es posible y que el logicismo ha desechado como accesorio y secundario.

La posición de Frege en este debate es el rechazo de cualquier forma de psicologización de la lógica. Su propuesta es una de las más radicales de entre los lógicos de la época. Si la respuesta de Frege es una negación de la psicología, la

[90] (Derrida, 1990, p. 46).
[91] (Derrida, 1990, p. 49).
[92] (Derrida, 1990, p. 51).
[93] (Derrida, 1990, p. 53).
[94] (Derrida, 1990, p. 55).
[95] (Derrida, 1990, p. 55).

respuesta de Husserl es, en cambio, una revalorización de la función de lo psicológico en la génesis de los conceptos lógicos[96]. Según interpreta Derrida, esta respuesta se basa en argumentos que serán retomados en *Lógica formal y lógica trascendental* y en *Experiencia y juicio*, a saber, los relativos al valor del acto de constitución efectiva de la lógica formal[97]. Para Husserl los conceptos son correlativos del acto de un sujeto y, por tanto, susceptibles de una historia correlativa entre sujeto y concepto –este tema de la historia intencional será desarrollado con mayor profundidad en *El origen de la geometría*. De este modo, "Husserl afirma, contra Frege, que no se tiene el derecho de reprochar a un matemático describir el itinerario histórico y psicológico que conduce al concepto de número"[98].

Frege llega a la siguiente aporía: "si buscamos el origen del número en un sistema *a posteriori* de objetos concretos diferentes, obtenemos una acumulación y no un número"[99]. Husserl es capaz de comprender que la unidad constitutiva de todo número debe ser dada originariamente para que las diferencias y las singularidades de los objetos concretos puedan ser sometidas a una abstracción. El gran problema de Frege es que debe suponer el concepto puro del número antes de la operación psicológica que lo presenta o lo utiliza. Sin embargo, este concepto apela a una génesis efectiva para realizarse y tomar sentido[100].

Derrida explica que únicamente las cosas singulares y diferentes pueden ser agrupadas en totalidades, pero en la totalidad como tal, en su significación propia, no hay diferencias. De esto se sigue que la numeración supone la distinción esencial y no la diferencia real[101]. Por tanto, se debe distinguir con claridad entre distinción y diferencia. Derrida presenta la posición de Husserl en *Filosofía de la aritmética* como la elaboración de una solución a la aporía de Frege. Según esto, para Husserl la equivalencia es producida por abstracción, no está supuesta en la abstracción. Frege habría confundido identidad y equivalencia, pues tres objetos diferentes pueden ser

[96] (Derrida, 1990, p. 66).
[97] (Derrida, 1990, p. 66).
[98] (Derrida, 1990, p. 67).
[99] (Derrida, 1990, p. 70).
[100] (Derrida, 1990, p. 70).
[101] (Derrida, 1990, p. 71).

equivalentes y no idénticos. Esto nos lleva a afirmar que la equivalencia es compatible con la diferencia[102].

Para el joven Derrida, el debate entre Husserl y Frege nos muestra el sentido del primer recurso a la génesis y revela el sentido del psicologismo intencional utilizado en *Filosofía de la aritmética*. Asimismo, la respuesta de Husserl encierra virtualmente todo el sentido ulterior de la fenomenología[103].

2.3 La interpretación derridiana de "Filosofía de la aritmética"

El punto de partida de Husserl –como no podría ser otro– es el mundo de las matemáticas y en él se muestra cómo un matemático decepcionado ha encontrado en la doctrina de Brentano una ventana que le permite escapar del logicismo imperante entre los matemáticos. Sus primeras investigaciones filosóficas no se desconectan completamente de su pasado. Por el contrario, asume el problema del fundamento de las matemáticas en la aritmética y siguiendo el proyecto de sus primeros maestros –Weierstrass concretamente– entiende que la aritmética tiene como base el concepto de número cardinal[104].

Husserl intenta preparar a través de una serie de investigaciones psicológicas y lógicas desarrolladas en *Filosofía de la aritmética*, los fundamentos científicos sobre los cuales se podría asentar ulteriormente la matemática y la filosofía[105]. El proyecto de *Filosofía de la Aritmética* tampoco intenta elaborar una filosofía de las matemáticas sin más, sino sólo una filosofía de la aritmética con vistas a diferenciar una aritmética numerosa (elemental y superior) y una aritmética general (formal). En el prólogo Husserl afirma que su objetivo es proporcionar los fundamentos científicos para la futura construcción de las matemáticas y la filosofía[106]. En la introducción Husserl delimita el campo de su investigación al diferenciar entre los números en el lenguaje de la vida ordinaria y los números propios de la ciencia aritmética. Los primeros se expresan mediante la gramática: cardinales (uno, dos, tres), ordinales (primero,

[102] (Derrida, 1990, p. 71).
[103] (Derrida, 1990, p. 69).
[104] (Derrida, 1990, p. 58).
[105] (Derrida, 1990, p. 56).
[106] (E. Husserl, 1891, pp. V-VI; Hua XII, pp. 5-6).

segundo, tercero), especiales (dos clases, tres clases), iterativos (una vez, dos veces), multiplicativos (doble, triple), partitivos (mitad, tercio). Sin embargo, de entre todos éstos el número cardinal es el fundamental. Esto lleva a Husserl a considerar la relación entre lenguaje y concepto. Todos estos tipos de números tienen una dependencia lingüística con respecto al número cardinal[107].

El joven Derrida cree que en *Filosofía de la aritmética* se dan ciertas implicaciones entre las esencias y los conceptos matemáticos. Husserl parece sobrepasar los límites de una psicología clásica, situándose en las antípodas del psicologismo[108]. Este extraño psicologismo de Husserl es diferente de los propuestos anteriormente, pues según él una operación psicológica sola no puede ser suficiente para constituir la objetividad de las significaciones aritméticas y la unidad de todo objeto. Sin una intencionalidad originaria, ninguna vida psíquica puede aparecer como constituyente[109]. Ahora bien, si la intencionalidad es originaria, la conciencia es inmediatamente objetivante[110]. Este último paso es el que Husserl deja sin resolver y que retomará más adelante en *Ideas I*.

Si bien es cierto que para Husserl el número es construido por una abstracción, ésta, sin embargo, se efectúa a partir de una síntesis originaria. Por tanto, el concepto es fundado en una esencia originaria. La abstracción supone una constitución anterior del objeto en su unidad ontológica por una conciencia trascendental. Esta unidad ya constituida es la posibilidad de los actos psicológicos[111]. Según esto, el acto fundamental de abstracción debe ya acordarse con la esencia intencional de la conciencia[112].

La doctrina de la intencionalidad de Brentano parte de la convicción de que la conciencia es originariamente conciencia de algo. Husserl ha asumido que el origen del concepto de número se funda en el concepto de algo en general y el acto de asociación colectiva. Sin embargo, este algo en general hace posible la unidad aritmética y consecutivamente la abstracción que la hace surgir. Además, esta posibilidad es *a*

[107] (E. Husserl, 1891, pp. 3-4; Hua XII, pp. 10-11).
[108] (Derrida, 1990, p. 60). Paola Marrati también señala esta interpretación novedad que el joven Derrida hace de *Filosofía de la aritmética* (Marrati-Guénoun, 1998, p. 15).
[109] (Derrida, 1990, p. 59).
[110] (Derrida, 1990, p. 76).
[111] (Derrida, 1990, p. 60).
[112] (Derrida, 1990, p. 59).

priori. Explica Derrida que la unidad sintética del objeto es *a priori* porque es el objeto mismo el que está inmediatamente presente en la conciencia. La unidad no se construye por la génesis, sino que es ella la que hace posible la génesis. Visto así, la abstracción es posible porque la síntesis *a priori* está ya constituida en el objeto[113]. Por tanto, si se quiere deducir o construir la posibilidad de algo en general, se debe ya suponer alguna otra objetividad en general[114]. Esto nos lleva a pensar que la génesis psicológica no es constituyente, pero una síntesis intencional es necesaria para que la unidad del objeto tenga sentido[115]. Al mismo tiempo, la síntesis que hace posible esta objetividad no es una construcción, una asociación *a posteriori*[116].

Derrida explica el carácter ambiguo de la primera filosofía de Husserl mediante el recurso a la dialéctica:

> "la ambigüedad de Husserl… traduce ya el carácter irreductiblemente dialéctico de una génesis que es a la vez productora y reveladora de un sentido, precediendo y constituyendo un sentido que aparece como necesariamente ya allí. En *Filosofía de la aritmética*, Husserl tematiza la génesis efectiva sin remitirse a sus condiciones de posibilidad *a priori* y a la significación objetiva de sus producciones. Pero hemos visto cómo una investigación estaba orientada en este sentido por los temas de la intencionalidad y del "algo en general". A cada instante el psicologismo, profundizándose, se cuestionaba a sí mismo. La génesis remitía a un fundamento *a priori*"[117]

La problemática que Husserl debe resolver a lo largo de su vida es la de llegar a distinguir entre una génesis natural que constituye la unidad real del objeto, una génesis psicológica y una génesis fenomenológica que constituye intencionalmente un sentido objetivo[118]. En el terreno de la vivencia se tiene que hacer la distinción entre lo psicológico y lo fenomenológico, entre la realidad mundana (*real*) y la realidad trascendental (*reell*). Esta distinción solo es posible por la reducción fenomenológica, lo cual por el momento escapa a Husserl, y por eso el tiempo de la constitución del número se mantiene como un tiempo psicológico[119]. Según Derrida, Husserl únicamente deja planteado el problema de la posibilidad simultánea de una objetividad y de una génesis

[113] (Derrida, 1990, p. 60).
[114] (Derrida, 1990, p. 72).
[115] (Derrida, 1990, p. 64).
[116] (Derrida, 1990, p. 59).
[117] (Derrida, 1990, p. 78).
[118] (Derrida, 1990, pp. 64-65).
[119] (Derrida, 1990, p. 61).

empírica del número, de una creación real del sentido y de su aparición original a la conciencia[120]. Todos estos temas serán desarrollados en sus escritos fenomenólogicos, pero en todos ellos se mantiene el sentido inicial de la investigación[121]. Este texto es, por tanto, "la expresión simultánea de un psicologismo y de un logicismo"[122].

Para el joven Derrida los problemas fundamentales de la fenomenología tales como la génesis, la conciencia trascendental, la objetividad y la temporalidad se encuentran ya en *Filosofía de la aritmética*. Piensa incluso que Husserl en esta obra ya supone una descripción fenomenológica que respete la significación original de los fenómenos[123], pues sólo si se tiene en cuenta una objetividad original de la esencia, se mantiene que los objetos de la percepción son originariamente portadores de los números. Esto anuncia ya la intuición eidética[124].

Junto a esta continuidad en el tema de la intencionalidad y la descripción fenomenológica, que permite ver en aquel primer escrito la prefiguración de *Investigaciones lógicas*, Derrida reconoce otra línea de continuidad, pero ahora con las obras de su último período, particularmente con *El origen de la geometría*, donde se reactualiza el sentido originario de la operación o de la producción matemáticas[125]. El gran mérito de Husserl, en aquella obra incial, reside, pues, en haber fundado el valor del punto de vista genético, puesto que ha mostrado que la asociación colectiva y la abstracción son actos reales indispensables para la aparición del número. Toda esencia de número remite al acto de su producción realizado por un sujeto concreto, con una psicología y de una historia[126]. Cuando Husserl describe la génesis del concepto como un proceso de abstracción, sostenido por el concepto formal de asociación colectiva, muestra que todo concepto abstracto únicamente es pensable si está acompañado por una intuición concreta de un objeto[127]. Por tanto, el Husserl pre-fenomenológico es ya fenomenólogo.

[120] (Derrida, 1990, p. 76).
[121] (Derrida, 1990, p. 76).
[122] (Derrida, 1990, pp. 62-63).
[123] (Derrida, 1990, p. 73).
[124] (Derrida, 1990, p. 74).
[125] (Derrida, 1990, p. 57).
[126] (Derrida, 1990, p. 72).
[127] (Derrida, 1990, p. 65).

No en balde Derrida reprocha a la fenomenologia francesa que haya visto en la *Filosofía de la aritmética* un puro y simple psicologismo[128], sin profundizar en los grandes matices que hacen que su contenido se encuentre más próximo a la consideración de la lógica pura que al de un reduccionismo naturalista, y sin advertir que la intención, la temática y la metodología de esta obra se dirijen ya hacia la fenomenología; y aunque la doctrina de la intencionalidad no esté tematizada, su presencia no sólo le permite escapar al constructivismo formal de Kant[129], sino también incorporar ya un elemento a-genético que funda la génesis empírica[130]. Por todo esto, *Filosofía de la aritmética* en su ambigua concepción de psicologismo intencional puede ser considerado como un escrito proto-fenomenológico.

3. Esbozo de una fenomenología de la inscripción

Este apartado tiene como finalidad presentar algunas nociones que Derrida utiliza en su exposición e interpretación de la filosofía de Husserl, y que sirven como fundamentos para el esbozo de una primera fenomenología de la inscripción. Entre estas nociones están la temporalidad, la impresión, la intencionalidad, la anticipación, la sedimentación, la técnica y el origen. Este es el último punto para terminar esta parte consagrada al joven Derrida *ante* la fenomenología.

3.1 La temporalidad estructural

El joven Derrida vincula la duración de la vivencia a una temporalidad interna que la estructura esencialmente[131]. Asimismo, la conciencia como unidad de vivencias, necesita una sucesión temporal para poder explicar la constitución. De lo contrario, no habría diferencia en el aparecer de las diferentes vivencias y éstas no poseerían su identidad y su diferencia respecto de otras vivencias. Por tanto, el tiempo se mantiene en

[128] (Derrida, 1990, p. 62, nota 18).
[129] (Derrida, 1990, p. 77).
[130] (Derrida, 1990, p. 65).
[131] (Derrida, 1990, p. 60).

la esfera de la conciencia como un factor psicológico necesario de unidad y de diferencia que permite la continuidad y la sucesión[132].

El ejemplo propuesto por Husserl del sonido y de la melodía nos permite tener una imagen más concreta del movimiento temporal –que para Derrida implica también cierta densidad– en la conciencia. Pues la melodía se presenta como una sucesión sonora que empieza y termina, que tiene una duración determinada. Su presencia en la conciencia en tanto duración –temporalidad– se produce gracias a una estructura capaz de registrar la vivencia del sonido y al hacerlo le concede identidad y diferencia, todo en un único y mismo movimiento. Este tiempo vivido es distinto del tiempo real, pues en la conciencia se constituye la objetividad del tiempo como sentido para nosotros[133]. El dato importante que Derrida es capaz de observar en esta explicación es que el sonido deja huellas y sin ellas seríamos incapaces de reconocer las relaciones entre los sonidos que se siguen[134]. El sonido es un objeto temporal que a su paso como vivencia deja una huella en la conciencia. Toda forma de sonido, incluida la voz, es una unidad en el tiempo y comprende la extensión temporal[135].

El registro unificado como vivencia intencional en la conciencia es susceptible de una retención entendida como una cuasi-presencia del pasado[136]. Pero también se proyecta hacia el futuro en un movimiento dialéctico de retención y protensión que unifica la impresión originaria y hace de ella un objeto. Por tanto, esta estructura tripartita de la temporalidad de la conciencia hace posible que un objeto se constituya en ella. El tránsito de una *Ur-impresion* a un objeto intencional es posible gracias a la estructura temporal.

Visto así, la conciencia funciona como un sofisticado soporte de registro en el que las vivencias no intencionales se constituyen como vivencias intencionales. Su permanencia en la conciencia las hace susceptibles de la reducción eidética y trascendental. Mediante el recurso a la variación imaginativa se las hace aparecer como esencias constituidas con validez universal. Estas esencias remiten a una conciencia constituyente como residuo fenomenológico. Todos los actos por los que estas

[132] (Derrida, 1990, p. 61).
[133] (Derrida, 1990, p. 113).
[134] (Derrida, 1990, p. 115).
[135] (Derrida, 1990, p. 119).
[136] (Derrida, 1990, p. 120).

impresiones son recibidas, se mantienen como unidades idénticas y diferenciadas, son reducidas, son modificadas y finalmente transformadas; no serían posibles sin la apelación a un sistema de registro en el que todas estas operaciones son unificadas en una misma conciencia. Todo este sistema de la conciencia le permite al joven Derrida descubrir en la constitución estática de las objetividades ideales una correlación con la constitución genética de las verdades históricas.

3.2 La impresión originaria

Según hemos visto, para Derrida no hay génesis sin temporalidad[137]. Esta temporalidad, en la que se produce una impresión originaria, es intencional y lleva consigo cierta densidad[138]. Según entiende el joven filósofo, la impresión originaria está conectada al objeto dado en persona (*leibhaft*) mediante una referencia originaria[139]. Esta conexión es posible porque la percepción o impresión es una fase de la conciencia que constituye el presente puro[140].

Este primer presente del objeto mundano se inscribe en persona en la conciencia como impresión originaria, fuente de toda vivencia intencional. Este presente originario y constituyente es sólo absoluto en su continuidad con un no-presente[141]. A diferencia de una impresión originaria no modificada, el presente fenomenológico no es puro y sólo se aparece como genéticamente compuesto[142]. Por esta razón, entre presente fenomenológico y presente mundano hay una relación que sólo se muestra desde la perspectiva genética.

Lo que denominamos originario es lo que está temporalmente en el principio de toda actividad constituyente de sentido. La impresión originaria no constituye el sentido, pues entonces no sería verdaderamente originaria. Por el contrario, se presenta como condición de posibilidad de toda actividad sintética de la conciencia constituyente. Y no sólo esto, sino que a partir de la impresión originaria del tiempo, la experiencia del

[137] (Derrida, 1990, p. 11).
[138] (Derrida, 1990, p. 120).
[139] (Derrida, 1990, p. 122).
[140] (Derrida, 1990, p. 123).
[141] (Derrida, 1990, p. 123).
[142] (Derrida, 1990, p. 128).

presente vivo se me aparece como sujeto trascendental teórico, la irreductible alteridad de los momentos del tiempo pasado y por venir, retenidos y anticipados, del mundo circundante, de la historia y de los egos[143]. Sobre este fundamento se instaura, por tanto, la intersubjetividad trascendental, condición de posibilidad de la objetividad en general[144]. Según entendemos, se puede ver en esta *Ur-impresión* una primera versión de lo que más adelante Derrida denominará *archi-escritura*[145].

3.3 La temporal-intencionalidad

¿Cómo una vivencia no intencional se convierte en intencional? Para Derrida se produce una transformación interna producto de una técnica que transforma la naturaleza en algo humano. Esta génesis dialéctica está compuesta por dos elementos: una *hyle* sensual –componente real y no intencional de la vivencia– y la *morfé* –componente intencional y noético. El producto de ambos es un noema intencional, siendo algo no-real lo que se constituye a partir de ambos[146].

En este proceso de producción de objetos intencionales, la intencionalidad se revela siendo a la vez activa y pasiva, siendo un acto que constituye el objeto y una estructura en la que se da este objeto. Este objeto como vivencia es también duración y extensión. Su conservación en la conciencia remite genéticamente al objeto mundano, sin el cual la vivencia no podría haber sido engendrada. La temporalidad interna de la conciencia está relacionada con la temporalidad de la impresión originaria. Esta *hylé* temporal antes de la intervención explícita de la *morfé* está ya informada pasivamente y en esta medida, la *morfé* puede animar únicamente porque la síntesis temporal ha sido efectuada pasivamente en el momento anterior[147]. La asimilación de este sofisticado mecanismo de producción de vivencias intencionales lleva a Derrida a utilizar el neologismo de *temporal-intencionalidad*. Ésta es una intencionalidad que siempre está contaminada desde el principio por la temporalidad factual de la *hylé*.

[143] (Derrida, 1990, p. 240).
[144] (Derrida, 1990, p. 240).
[145] (Derrida, 1967).
[146] (Derrida, 1990, p. 152).
[147] (Derrida, 1990, p. 171).

3.4 La génesis tecnológica

Husserl "no trata el sentido concreto *a priori* de la génesis tecnológica", reconoce el joven Derrida[148]. En esta frase se encuentra el gran descubrimiento derridiano en su primer escrito fenomenológico. En primer lugar, la esencia se constituye estáticamente por el acto de una conciencia trascendental. Sin embargo, la idealidad no es más que una mediación por la cual se confiere a las operaciones concretas un carácter de evidencia concluida[149]. La reducción eidética mediante la técnica de la variación imaginativa realiza el paso del hecho a la esencia, de la singularidad a la generalidad. De este modo, las idealizaciones predicativas son definidas como productos de una génesis artificial[150].

La modificación del presente permite todo horizonte de anterioridad y de intencionalidad histórica. El ahora actual empírico es transformado en un ahora ideal trascendental y virtual[151]. La relación dialéctica de la conciencia se muestra también a nivel de la percepción. El sujeto que hace suya toda percepción utiliza una tecnología que transforma la vivencia empírica –no intencional– en vivencia de la conciencia intencional. Este proceso genético de la vivencia intencional se explica mediante una apelación a una técnica originaria y pasiva de transformación en la que el mundo de la vida posee una unidad y objetividad intrínsecas y el sujeto intenta reflejar e inmortalizar esta objetividad. Esta génesis tecnológica de la vivencia tiene como meta hacer de lo temporal y efímero algo omnitemporal y esencial, en definitiva hacer de lo mortal algo inmortal. ¿No es esta acaso la finalidad de toda inscripción? Permanecer en el tiempo siendo lo mismo y lo otro.

3.5 Tradicionalidad

La sedimentación del sentido hace posible una ulterior síntesis continuadora en la que el sentido permanece a través del tiempo[152]. Este proceso puede ser elevado al nivel de la comunidad trascendental dando como resultado lo que llamamos tradición. Esta

[148] (Derrida, 1990, p. 270).
[149] (Derrida, 1990, p. 85).
[150] (Derrida, 1990, p. 188).
[151] (Derrida, 1990, p. 168).
[152] (Derrida, 1990, p. 262).

tradición se deja interrogar y permite la vuelta hacia el origen como producto tradicional mediante una nueva reducción trascendental[153]. Por tanto, la tradicionalidad en general es condición de posibilidad *a priori* de la reactivación de las sedimentaciones tradicionales, que al ser reducidas nos permiten volver al fundamento originario[154]. No obstante, las huellas sedimentadas condicionan el sentido de toda vuelta, incluso a nivel colectivo e histórico. Por ello, Husserl habla de un *a priori* histórico que condiciona y posibilita la vuelta al origen.

En efecto, Husserl afirma en *Krisis* que la actividad en la que se concretan formas ideales de la experiencia se realiza en el plano de la comunidad intersubjetiva. De este modo, los descubrimientos de una generación sirven a otra y se van configurando históricamente para finalmente transformarse en adquisiciones disponibles con las que se puede elaborar siempre nuevas cosas[155]. Para Husserl, las adquisiciones de la cultura, para que puedan mantenerse en el tiempo objetivamente reconocibles y disponibles, necesitan de un proceso de materialización sensible (el habla y la escritura). De este modo, se hace posible un maniobrar espiritual en el mundo geométrico de objetividades ideales[156].

Ya para Husserl el método era determinado intersubjetivamente, pero en sentido unívoco. La geometría y la matemática abren la posibilidad de producir constructiva-unívocamente todas las formas ideales concebibles en un método *a priori* y sistemático[157]. El método reclama el arte de medir que pone al descubierto la posibilidad de elegir como medida ciertas formas básicas empíricas, instaladas concretamente en cuerpos empíricamente fijos y universalmente disponibles de modo fáctico[158].

Esto quiere decir que a nivel inter-subjetivo, es decir, al nivel de una comunidad empírica, la tradición necesita una técnica de la conservación y la transmisión[159]. Esta técnica es un mecanismo de registro extra-subjetivo, esto es, un objeto capaz de servir de vehículo de conservación y retención de las ideas en un soporte que les permita moverse con independencia del sujeto que las produce. Esta técnica será la escritura, la

[153] (Derrida, 1990, p. 261).
[154] (Derrida, 1990, p. 263).
[155] (E. Husserl, 1936, p. 100; Hua VI, p. 23).
[156] (E. Husserl, 1936, pp. 100-101; Hua VI, pp. 23-24).
[157] (E. Husserl, 1936, p. 101; Hua VI, p. 24).
[158] (E. Husserl, 1936, pp. 101-102; Hua VI, p. 25).
[159] (Derrida, 1990, p. 267).

cual permite volver hacia atrás, hacia las huellas dejadas por los objetos y volver a trazar su historia empírica. De este modo, la escritura se presenta como condición de posibilidad de la tradicionalidad intencional. Sin embargo, ésta es siempre segunda y constituida por una estructural escritural fundamental que hace posible el sistema de registro inmanente, esto es, la escritura interna de la conciencia.

3.6 El origen inaccesible

Derrida ha dejado bastante claro que la fenomenología estática es –desde una perspectiva metodológica– un punto de partida más seguro. A partir de esta primera consideración la investigación fenomenológica se compromete con el problema del origen y aplica el análisis genético. En efecto, a partir de lo constituido nos remontamos hacia la fuente constituyente o a un momento más original[160]; de este modo, se transita de lo constituido a lo constituyente, de la vivencia intencional a la impresión originaria, de la temporalidad de la conciencia a la temporalidad de la historia, de las objetividades ideales al sujeto trascendental.

Derrida llega a decir que el origen absoluto nunca puede ser tematizado y, por tanto, su acceso está siempre revestido por una suerte de secretismo. Si tomamos ambas afirmaciones como ciertas –la de la investigación regresiva y la del origen inaccesible– pensamos que lo que Derrida quiere poner de manifiesto es la idea de la espectralidad del origen. El joven Derrida reconoce que las idealizaciones producidas por la actividad trascendental siguen siendo conceptuales y nos invitan a volver a encontrar –como su fundamento– la realidad pre-dada, porque el mundo está formalmente pre-dado a la pasividad trascendental. La pregunta por el origen, entonces, es posible gracias a la sedimentación cultural de la reactualización del sentido originario[161].

Aunque el origen en su absoluta trasparencia en tanto origen es, de hecho, inaccesible. Ha dejado, no obstante, una huella en el mundo que permite referirnos a él. Cuando se plantea el problema del origen, éste aparece ya constituido por la conciencia en tanto problema. Todo predicado es una formalización conceptual, una herramienta de la inteligencia. La pretendida génesis trascendental de la lógica solo sería la confección

[160] (Derrida, 1990, p. 3).
[161] (Derrida, 1990, p. 188).

artificial que disimula la desnudez de la existencia ante-predicativa[162]. El vínculo que conecta toda génesis con su manifestación se encuentra en esta huella que de modo espectral nos remite inexorablemente a su fuente originaria.

La pregunta por la génesis que activa el movimiento de la vuelta al origen trae consigo el descubrimiento de una estructura conformada por un soporte originario (la subjetividad trascendental) y una actividad artificial (la síntesis *a priori*) que ponen en funcionamiento todo el proceso de reactivación del sentido. La unidad del soporte y la unidad de cada objeto contenido en él permiten salvaguardar la identidad y la diferencia del soporte y de los contenidos. La reconstrucción genética solo es posible por la temporalidad y la espacialidad interna de cada elemento que se unifican en la unidad espacio-temporal del soporte. ¿ Acaso no es así como funcionan las memorias de almacenamiento de datos? ¿Son las nuevas tecnologías de almacenamiento y registro una extensión de una tecnología que ha venido funcionando pasivamente en el interior de cada sujeto? Estas preguntas ya surgen de las primeras investigaciones fenomenológicas de Derrida.

Conclusiones: Filosofía de la aritmética y fenomenología de la inscripción

Este capítulo ha mostrado la particular importancia que Derrida presta a esta obra temprana de Husserl y en ella encuentra la respuesta al origen histórico de la propia fenomenología. Se debe reconocer al joven Derrida el mérito de desarrollar un trabajo serio y riguroso en la contextualización, exposición e interpretación y revalorización de esta obra prácticamente olvidaba por la tradición de la fenomenología francesa. El prejuicio rupturista que se encuentra detrás de muchos de los fenomenólogos franceses les impide ver en esta escrito el anuncio de la fenomenología y la apertura a la consideración de un fundamento extra-psicológico de los conceptos matemáticos. Para Derrida *Filosofía de la aritmética* no es simplemente una obra psicologista, como se suele pensar, sino que en ella Husserl expone un psicologismo intencional que toma distancia de lo que comúnmente suele considerarse como mero psicologismo.

[162] (Derrida, 1990, p. 189).

Por un lado, en esta obra Husserl todavía no ha llegado a la consideración de las vivencias neutras ni a la teoría de la reducción. Por esta razón, no puede ser considerada sin más una obra fenomenológica. Por otro lado, también es cierto que en ella se presentan los elementos esenciales para poder llevar a cabo el tránsito de las investigaciones psico-genéticas a las lógicas y fenomenológicas. Por estas razones, nos parece acertado considerar que para el joven Derrida *Filosofía de la aritmética* es un texto proto-fenomenológico y no pre-fenomenológico, en el sentido de desconectado del proyecto fenomenológico o ajeno a sus motivaciones y preocupaciones filosóficas. Sólo así se comprende la unidad de sentido que recorre todo el movimiento de la fenomenología desde *Filosofía de la aritmética* hasta *El origen de la geometría*.

Por último, Derrida se sirve de un pretexto –la filosofía de Husserl– para elaborar su propia concepción de la filosofía y presenta embrionariamente algunas ideas que se mantendrán en su obra madura. El último apartado, en el que se exponen estas nociones, lo hemos llamado "esbozo de una fenomenología de la inscripción", pues estas nociones servirán luego de ejes centrales en la filosofia madura de Jacques Derrida y de su filosofía de la escritura.

Referencias bibliográficas

Bachelard, Suzanne. (1957). *La logique de Husserl. Étude sur Logique formelle et logique transcendentale*. Paris: Presses Universitaires de France.

Berger, Gaston. (1941). *Le cogito dans la philosophie de Husserl*. Paris: Aubier.

Burloud, Albert. (1927). *La Pensée d'après des recherches expérimentales de H. J. Watt, de Messer et de Bühler*. Paris: Alcan.

Colomer, Eusebi. (2002). *El Pensamiento Alemán. De Kant a Heidegger* (Vol. III). Barcelona: Herder.

Couturat, Louis. (1896). *De l'infini mathématique*. Paris: Alcan.

Delbos, Victor. (1911). Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure. *Revue de Métaphysique et de Morale, 19*, 685-698.

Dentoni, Francesco. (1978). *Alle radici della fenomenologia. Husserl 1887 - 1891. Dallo Scritto di Abilitazione sul concetto di numero alla Filosofia dell'Aritmetica*. Roma: Abete.

Derrida, Jacques. (1967). *De la Grammatologie*. Paris: Édtions de Minuit.

Derrida, Jacques. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.

English, Jacques. (2004). Le nombre chez Kant et chez Husserl. *Revue de métaphysique et de morale., 44*(4), 551-579.

Ferrières, Gabrielle (Ed.). (1990). *Jean Cavaillès, philosophe et combattant (1903-1944)*. Paris: Presses Universitaires de France.

Frege, Gottlob. (1894). Rezension von E. G. Husserl, Philosophie der Arithmetik I. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 103*, 313-332.

Frege, Gottlob. (1990). Rezension von E. G. Husserl, Philosophie der Arithmetik I. In Ignacio Angelelli (Ed.), *Kleine Schriften*. Hildesheim: Olms.

Hill, Claire Ortiz. (2002). On Husserl's Mathematical Apprenticeship and Philosophy of Mathematics. In Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.), *Phenomenology World Wide*. Dordrecht; Boston: Kluwer.

Husserl, Edmund. (1882). *Beiträge zur Variationsrechnung*. (Doctorado), Universidad de Viena, Viena. (Universitäts-Bibliothek Wien D 13088)
Husserl, Edmund. (1887). *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*. Halle: Heynemann.
Husserl, Edmund. (1891). *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*. Halle-Saale: C.E.M. Pfeffer (Robert Stricker).
Husserl, Edmund. (1936). Die Krisis der europäischen Wissenschaftenund die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Philosophia, 1*, 77-176
Husserl, Edmund. (1972). *Philosophie de l'arithmétique: Recherches psychologiques et logiques* (Jacques English, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1975). *Articles sur la logique: 1890-1913* (Jacques English, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1994a). *Briefwechsel. Die Brentanoschule* (Vol. I). Dordrecht: Kluwer.
Husserl, Edmund. (1994b). *Briefwechsel. Philosophenbriefe* (Vol. VI). Dordrecht: Kluwer.
Husserl, Malvine. (1988). Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl. *Husserl Studies, 5*(2), 110-118.
Klein, Felix. (1973). Über Arithmetisierung der Mathematik. In Robert Fricke (Ed.), *Gesammelte Mathematische Abhandlungen* (Vol. II). Berlin: Springer.
Koyré, Alexandre. (1912). Remarques sur les nombres de M. B. Russel. *Revue de Métaphysique et de Morale, 20*(5), 722-724.
Lévinas, Emmanuel. (2000). Séjour de jeunesse auprès de Husserl, 1928-1929. In J.-L. Marion (Ed.), *Emmanuel Levinas. Positivité et trascendance. Suivi de Lévinas et la Phénoménologie* (pp. 3-7). Paris: Presses Universitaires de France.
Marrati-Guénoun, Paola. (1998). *La Genèse et la trace: Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Ménasé, Stéphanie (Ed.). (1996). *Merleau-Ponty, Maurice. Notes de cours, 1959-1961*. Paris: Gallimard.
Moran, Dermot. (2005). *Edmund Husserl: Founder of phenomenology*. Cambridge; Malden: Polity Press.
Noël, Léon. (1910). Les frontières de la logique. *Revue néo-scolastique de philosophie, 17*(66), 211-233.
Russell, Bertrand. (1912). Réponse à M. Koyré. *Revue de Métaphysique et de Morale, 20*(5), 725–726.
Schuhmann, Karl. (1977). *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag: M. Nijhoff.
Schuhmann, Karl. (1987). Koyré et les phénoménologues allemands. *History and Technology. An International Journal, 4*(1-4), 149-167.
Société, Thomiste. (1932). *La phénoménologie: Juvisy, 12 septembre 1932*. Paris: Éditions du Cerf.
Spaier, Albert. (1927). *La pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectuel*. Paris: Alcan.
Zambelli, Paola. (1999). Alexandre Koyré alla scuola di Husserl a Gottinga. *Giornale Critico Della Filosofia Italiana, 19*(3), 303-354.

CAPITULO IV:

EL JOVEN DERRIDA EN LA SENDA DE LA FENOMENOLOGÍA

Introducción

Después de la presentación de la *Memoria* Derrida se consagra a la preparación para la *agrégation* (1954-1955). Durante este período todavía está influido por Husserl. Esto se pone en evidencia en el comentario que Althusser a un ensayo redactado por Derrida sobre Freud: "tus dificultades presentes son el resultado de un año consagrado a la lectura y meditación de Husserl, quien, te insisto, no es un pensador familiar para el jurado"[1]. Asimismo, durante su estancia en la Universidad de Harvard (1956-1957) se concentra en el estudio de Husserl y paralelamente lee a Joyce[2]. En una carta dirigida a Althusser le hace saber que en aquel país "la enseñanza filosófica es bastante básica y nada sorprendente". No obstante, los cursos de lógica moderna le parecen lo mejor que se enseña allí. Asiste con gusto y sigue lecciones sobre Frege y el joven Husserl[3]. Es precisamente durante esta estancia en Norteamérica cuando inicia el proyecto de la traducción del *Origen de la geometría*.

De vuelta en Francia, Maurice de Gandillac invita a Derrida a participar en un congreso de filosofía dedicado al tema de la génesis y estructura que tendrá lugar en 1959[4]. Este mismo año deposita oficialmente su proyecto de tesis doctoral sobre *La idealidad del objeto literario*. Hyppolite acepta la dirección de la tesis y confirma la publicación de la traducción del *Origen de la geometría* en la colección *Épiméthée* que él dirige.

En el período inmediatamente posterior la presentación de la *Memoria* es un segundo momento en el que Derrida se mueve aún en el terreno de la fenomenología que se extiende de 1954 a 1961, año en el que termina la traducción del *Origen de la geometría* de Husserl y por la cual gana el premio de epistemología *Jean Cavaillès* en

[1] (Peeters, 2010, p. 96).
[2] (Peeters, 2010, p. 111).
[3] (Peeters, 2010, p. 115).
[4] (Peeters, 2010, p. 131).

1964. Este período corresponde con el que hemos denominado *Derrida en la fenomenología*. A través de dos escritos publicados en esta época vemos desarrollarse la fenomenología derridiana y, al mismo tiempo, aparece tematizada la escritura como condición de posibilidad de toda idealidad, cultura, ciencia e historia. Éstos son: la conferencia sobre «*génesis y estructura» y la fenomenología* de 1959 (1) y la *Introducción* a la traducción del *Origen de la geometría* de 1962 (2).

La fructífera relación del joven Derrida con la fenomenología no acaba ahí. En 1966 y 1967 redacta dos textos que recogen sus últimas reflexiones sobre Husserl y marcan el inicio de la filosofía propiamente derridiana. Los textos a los que hacemos referencia son: el artículo *La fenomenología y la clausura de la metafísica* y el libro *La voz y el fenómeno* respectivamente. De ellos nos ocupamos en la tercera sección de este capítulo que cierra el recorrido de nuestro estudio (3). La lectura del primero nos ayudará a esclarecer algunas nociones fundamentales expuestas en el segundo. Éstos se inscriben dentro del momento que hemos denominado *Derrida frente a la fenomenología.* En 1967 se dio la última incursión en la filosofía de Husserl y allí las investigaciones derridianas asumen la tarea de llevar a cabo una filosofía propia vinculada genéticamente a sus primeros trabajos fenomenológicos.

1. Fenomenología y estructuralismo: la relación entre génesis y estructura

Durante los días 25 de julio y 3 de agosto de 1959 se llevaron a cabo en el *Centro cultural de Cerisy-La-Salle* una serie de "Conversaciones sobre la noción de «génesis» y de «estructura»" bajo la dirección de Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann y Jean Piaget. Entre los muchos participantes podemos mencionar a Jacques Derrida, Jean-Toussaint Desanti, Ernst Bloch y Leszek Kołakowski. Las actas que recogen las conferencias y las discusiones subsiguientes se publicaron en 1965[5].

Este evento filosófico es importante en la vida académica de Derrida pues representa su bautismo filosófico. Por primera vez participa en un debate con grandes personajes de la intelectualidad francesa e internacional. En este momento Jackie Derrida –su verdadero nombre– empieza a utilizar el nombre académico –Jacques Derrida–, que lo

[5] (Gandillac, Goldmann, & Piaget, 1965).

acompañará a lo largo de toda de su vida. Años más tarde Derrida recordará que Jean Piaget durante este evento lo llamaba *el fenomenólogo*[6]. En este apartado ofrecemos, en primer lugar, una presentación de la concepción de la fenomenología expuesta por algunos de los participantes. A continuación presentamos la conferencia de Derrida, e inmediatamente después nos centramos en los debates entre Derrida y los demás participantes. En estas intervenciones se explicita su posición filosófica en torno al tema de la génesis y la estructura desde la fenomenología[7].

1.1 La fenomenología en el contexto de las Conversaciones

El sábado 25 de julio, el primer día del encuentro, Lucien Goldmann hizo una presentación general de las *Conversaciones* a fin de establecer la temática en la que los participantes intervendrían. La primera consideración importante es la distinción entre estructuralismo genético y no genético. En el segundo grupo incluye a Husserl y a Lévi-Strauss, para quienes –explica Goldmann– las estructuras son permanentes y universales y, por tanto, sólo pueden ser descritas[8]. Es llamativo ver cómo se incluye dentro del mismo grupo a un antropólogo y al padre de la fenomenología. Goldmann los considera, además, como representantes de un estructuralismo reduccionista y estático, aunque también piensa que la consideración metodológica del vínculo entre el concepto de comprensión y el de estructura se debe en gran medida al desarrollo de la fenomenología y de las posiciones estructuralistas no genéticas[9].

Por su parte, el estructuralismo genético sostiene que

> "el estudio positivo de todo comportamiento humano reside precisamente en el esfuerzo por hacer accesible su significación mediante la consideración de caracteres generales de una estructura *parcial*, que sólo es comprensible en la medida en que está ella misma insertada en el estudio genético de una *estructura más vasta* y que sólo su génesis puede elucidar la mayoría de los problemas que el investigador se había planteado al inicio de su trabajo"[10].

[6] (Derrida, 2005, p. 258).
[7] Leonard Lawlor hace un estudio sobre esta conferencias en el que destaca su valor como respuesta al estructuralismo (Lawlor, 2002, pp. 24-33).
[8] (Gandillac et al., 1965, pp. 8-9).
[9] (Gandillac et al., 1965, p. 15).
[10] (Gandillac et al., 1965, p. 8).

Según Goldmann, este estructuralismo genético tiene su origen en la filosofía de Hegel y Marx[11] y se consolida con la aparición del psicoanálisis de Freud[12]. Goldmann intenta presentar esta corriente configurada por estos tres pensadores como una superación del estatismo de la fenomenología tradicional, pues se encargaría del estudio de los fenómenos en su aparecer en el mundo y ante la conciencia[13]. Este nuevo estructuralismo alcanzaría su desarrollo más elevado con Georg Lukács y con Jean Piaget[14]. Así pues, la simbiosis entre marxismo, psicología y estructuralismo determina la naturaleza de esta corriente. Asimismo, su tarea consiste en "establecer el carácter específico de estructuras en los diferentes sectores de la realidad en general y de la realidad humana en particular" [15].

El domingo 26 de julio, Jean Piaget presenta una comunicación sobre *génesis y estructura en psicología*. Para este psicólogo, la génesis es un sistema relativamente determinado que comporta una historia y conduce desde un estado A a un estado B que es más estable que el inicial[16]. La historia de la teoría que responde a este fenómeno, es decir, el estructuralismo, se puede explicar en dos fases. La primera fase es un *genetismo sin estructura*. Aparece en un primer momento en psicología y en biología y luego se aplica a la vida mental. Su característica fundamental consiste en explicar toda transformación como una plasticidad sin estructura determinada. La segunda fase es la de un *estructuralismo sin génesis*. Uno de los representantes de este enfoque sería Husserl. Según Piaget, el anti-psicologismo de Husserl conduce a una intuición de estructuras o de esencias de manera independiente de toda génesis[17].

La posición del propio Piaget pretende presentarse como una superación de la dialéctica entre genetismo y estructuralismo. Según explica, la génesis se apoya en una estructura, pero también toda estructura lleva en sí misma una génesis, según una relación dialéctica y sin primado absoluto de uno de los términos sobre el otro[18]. De ahí sus dos tesis principales: toda génesis parte de una estructura y conduce a otra estructura –primera tesis– y toda estructura tiene una génesis –segunda tesis. De esto se sigue que

[11] (Gandillac et al., 1965, p. 10).
[12] (Gandillac et al., 1965, p. 12).
[13] (Gandillac et al., 1965, p. 14).
[14] (Gandillac et al., 1965, p. 15).
[15] (Gandillac et al., 1965, p. 16).
[16] (Gandillac et al., 1965, p. 38).
[17] (Gandillac et al., 1965, pp. 38-39).
[18] (Gandillac et al., 1965, pp. 39-40).

génesis y estructura son indisociables a nivel temporal. Si tenemos como punto de partida una estructura y como punto de llegada otra estructura, la distancia que separa ambas estructuras es un proceso de construcción que llamamos génesis[19].

El jueves 30 de julio, Ernst Bloch presentó su comunicación sobre *proceso y estructura*. La primera advertencia del autor es que no se deben confundir las cosas y las formas. Así como en el orden empírico hay hechos que se convierten en cosas, en el plano morfológico hay también formas que se convierten en cosas y, por tanto, son inauténticas. Haciendo un poco de historia, retrocede hasta Sócrates y Platón y ve que ellos asumen el carácter inmóvil de la forma, mientras que Aristóteles da algo de movimiento a la forma[20].

En los tiempos actuales el enfoque de Husserl parece demasiado ajeno al mundo, pues a pesar de apadrinar el tránsito de la abstracción a la intuición (categorial), las totalidades eidéticas de la fenomenología proporcionan un modelo de orden estático, sin sucesión evolutiva ni historia. En este sentido, Husserl ha establecido estatuas apriorísticas de lo estructural como estructuras inauténticas[21]. Bloch no duda en recriminarle que una dialéctica histórico-material no admite ninguna estatua conceptual, menos aún pseudo-conceptual[22]. Finalmente, afirma que la dialéctica de la génesis que hace intervenir una forma, una estructura nueva es, al mismo tiempo, lo que transforma toda estructura durante el tiempo que ésta se conserva, y contiene, además, de modo revolucionario estructuras nuevas que no cesan de enriquecer el mundo con estas totalidades o categorías materiales[23].

El viernes 31 de julio, Nicolas Abraham expone sus *reflexiones fenomenológicas sobre las implicaciones estructurales y genéticas del psicoanálisis*. Este autor intenta establecer una colaboración entre fenomenología y psicoanálisis. Con este fin sostiene que la tarea última de la fenomenología y la tarea inmediata del psicoanálisis coinciden en el intento de reconstruir estructuras genéticas con la ayuda de instrumentos conceptuales de intuición[24]. Por un lado, la intencionalidad del último Husserl explicita una tensión entre lo actual y lo inactual en la dirección del objeto. Asimismo, sus

[19] (Gandillac et al., 1965, p. 42).
[20] (Gandillac et al., 1965, pp. 207-208).
[21] (Gandillac et al., 1965, pp. 209-210).
[22] (Gandillac et al., 1965, p. 210).
[23] (Gandillac et al., 1965, p. 219).
[24] (Gandillac et al., 1965, p. 270).

investigaciones muestran que la unidad no se reduce al estudio descriptivo, sino que exige una elucidación genética[25], ya que los *egos* afectivos –o el pre-*ego*– remiten igualmente a una unidad original, la de un proto-ego[26]. Por otro lado, la *hylé* tal como se manifiesta en la vivencia concreta no es un constituido sino un *reconstituido*[27].

El autor ve en esta exigencia de consideración genética la necesidad de reconducir la fenomenología hacia al psicoanálisis. Esto se entiende mejor si consideramos que el sentido de la intencionalidad escapa al poder reflexivo del sujeto fenomenológico llamado primordial y que el sentido intencional de la *hylé* debería aparecer, por el contrario, en una experiencia original de la intersubjetividad, tal como ha sido instituida por el psicoanálisis. Por tanto, la fenomenología genética supone el psicoanálisis[28]. Asimismo, la verdadera génesis sólo es inteligible *a posteriori* como palingénesis, esto es, como reconstitución de actos memoriales[29]. Se observa, entonces, una continuidad de intención entre Husserl y Freud, pues cada fase a nivel fenomenológico, corresponde a un nivel de reconstitución del *ego*: proto-*ego*, *ego* pre-reflexivo, *ego* reflexivo e integrativo. Visto así, una genética del ego trascendental puede aportar fundamentos y principios criteriológicos a la conceptualización empírica del psicoanálisis[30].

Por último, el domingo 2 agosto Leszek kolakowski presentó su comunicación sobre *la génesis y la estructura en el estudio de las ideologías religiosas* en la que se proponía hacer una crítica a la fenomenología de la religión de Max Scheler y Rudolf Otto. Afirmaba que ambos autores pretenden sustituir la comprensión de los fenómenos religiosos por explicaciones genéricas y, de este modo, reducen lo religioso y lo privan de lo que le es propio. Estos autores son, por tanto, comprensivistas. Algo muy diferente hacen los marxistas cuando realizan sus estudios sobre las estructuras de lo social. Vemos, entonces, que el autor opone esta fenomenología de la definición, vinculada a las investigaciones estáticas, al dinamismo de los estudios marxistas.

[25] (Gandillac et al., 1965, p. 271).
[26] (Gandillac et al., 1965, p. 273).
[27] (Gandillac et al., 1965, p. 275).
[28] (Gandillac et al., 1965, p. 275).
[29] (Gandillac et al., 1965, p. 276).
[30] (Gandillac et al., 1965, p. 276). El artículo de Rudolf Bernet sobre la relación entre Husserl, Freud y Derrida apunta también a establecer intereses comunes entre los dos primeros –conciencia e inconsciente. Por su parte, Derrida se situaría en un lugar intermedio entre ambos autores. La interesante investigación de Bernet se concentra, no obstante, en el Derrida maduro.(Bernet, 2000).

Después de revisar las intervenciones en las que se ha hecho mención de Husserl y de la fenomenología, podemos afirmar que todos coinciden en tener presente únicamente el primer período de la fenomenología husserliana. Tal vez el único que recupera la investigación genética de Husserl es Nicolas Abraham; por eso muchas de sus propuestas son compatibles con la concepción derridiana de la fenomenología.

1.2 Derrida "el fenomenólogo": la apertura fenomenológica

La conferencia de Derrida llevaba por título «*Génesis y estructura» y la fenomenología*. A partir de ella se pueden considerar tres puntos importantes: las propuestas sobre la fenomenología, las nociones básicas utilizadas por Derrida y las diferencias entre las versiones publicadas de la conferencia –1965 y 1967.

1.2.1 La fenomenología husserliana según Derrida

La conferencia de Derrida podemos estructurarla en cuatro propuestas. La primera consiste en la presentación de *la fenomenología como una filosofía de la apertura* en oposición a una metafísica de la clausura y al explicativismo de las ciencias empíricas. Visto así, Derrida afirma que el fenomenólogo es el verdadero positivista, ya que vuelve a las cosas mismas y desaparece ante la presencia originaria de las significaciones. Por tanto, Husserl al rechazar todo sistema de clausura especulativa, se muestra más atento a la historicidad del sentido, a la posibilidad de su llegar a ser, respeta más lo que en la estructura permanece abierto[31].

Derrida retoma la idea de unidad del proyecto fenomenológico expuesta en la *Memoria*. Ahora bien, aunque el paso de los análisis estructurales de constitución estática a los análisis de constitución genética sea muy novedoso en su contenido, sigue siendo un progreso que no implica ninguna superación ni arrepentimiento. Por el contrario, se trata de la profundización de un trabajo que deja intacto lo que ha sido descubierto, un trabajo de excavación en el que el descubrimiento de fundaciones genéticas y la productividad originaria no solamente no sacude ni arruina ninguna de las

[31] (Derrida, 1965, pp. 243-244).

estructuras superficiales ya expuestas, sino que también hace aparecer de nuevo formas eidéticas, "*aprioris* estructurales" de la propia génesis[32].

Asimismo, vuelve sobre la idea de la auto-exigencia de profundización que la fenomenología va explicitando en cada progreso. De este modo, Derrida ve en la filosofía de Husserl un debate que regula y marca el ritmo de la marcha de la descripción, que le presta su "animación" y cuyo "inacabamiento" –al dejar en desequilibrio cada gran etapa de la fenomenología– hace indefinidamente necesarias una reducción y una explicitación nuevas. Al mismo tiempo, este debate parece obligar a Husserl a transgredir el espacio puramente descriptivo y la pretensión trascendental de su investigación, hacia una metafísica de la historia, en la que la estructura sólida de un *telos* le permitiría reapropiarse –esencializándola y prescribiéndole de alguna manera el horizonte– de una génesis salvaje que se convertía cada vez más en invasora y que parecía corresponderse cada vez menos con el apriorismo fenomenológico y con el idealismo trascendental[33].

Derrida entiende la fenomenología como portadora de un perfeccionamiento indefinido. Por un lado, en tanto ciencia eidética descriptiva puede ser rigurosa, pero es necesariamente inexacta o *an-exacta* –otro neologismo derridiano. No obstante, Derrida no considera esto una imperfección[34]. Por otro lado, Husserl ha intentado mostrar la imposibilidad por principio, la imposibilidad esencial, estructural, de clausurar una fenomenología estructural[35]. Eso nos lleva a considerar que una filosofía centrada únicamente en la estructura sería un pensamiento de la clausura, todo lo contrario a lo que Husserl ha querido realizar mediante la fenomenología. En ella se lleva a cabo una apertura infinita a la vivencia y, con ella, la irrupción de lo infinito en la consciencia. Derrida está convencido de que esto nos permite unificar el flujo temporal de la conciencia, de la misma manera que ella unifica el objeto y el mundo, por anticipación y a pesar de un inacabamiento irreductible[36].

La fenomenología es, por tanto, exigida por el mismo desarrollo interior del *eidos* más universal de la historicidad espiritual. Se podría decir que la fenomenología es,

[32] (Derrida, 1965, p. 245).
[33] (Derrida, 1965, pp. 245-246).
[34] (Derrida, 1965, p. 252).
[35] (Derrida, 1965, p. 253).
[36] (Derrida, 1965, p. 253).

según explica Derrida, el último estadio de diferenciación de una serie de etapas que van desde la cultura pre-teorética a la del proyecto teorético o filosófico (momento greco-europeo)[37]. Para Derrida la fenomenología responde a la necesidad de la dialéctica de la historia universal. Sólo en ella se da la presencia del *telos* en la consciencia fenomenológica como anticipación teorética infinita que se ofrece simultáneamente como tarea práctica infinita. Por tanto, el proyecto mismo de la fenomenología se realiza desbordando esencialmente su sistema de evidencias o de determinaciones actuales y lo desborda como su fuente o su fin[38].

La segunda propuesta de Derrida se refiere a *las batallas de la fenomenología*. El primer enfrentamiento se lleva a cabo con el psicologismo. Aquí se vuelve a repetir la idea de la especificidad del psicologismo de Husserl en *Filosofía de la aritmética*, pues ya en esta obra marca sus distancias y nunca llega a convertir la constitución genética del hecho en su validación epistemológica, como hacían Lipps y Wundt. Husserl reconoce la legitimidad de las críticas de Frege y la renuncia de éste a la vía psicologista, pero tampoco se deja seducir por la vía logicista hacia la que lo querían llevar sus críticos[39]. Quiere mantener la autonomía normativa de la idealidad lógica en su relación con toda consciencia fáctica. Este primer debate lo lleva a intentar superar los escollos del estructuralismo logicista y del genetismo psicologista[40].

La segunda batalla de Husserl se desarrolla contra el diltheyanismo. Las objeciones de Husserl son idénticas, en su principio, a las que había dirigido contra el genetismo[41]. Por un lado, la *Weltanschauungsphilosophie* no evita ni el relativismo, ni el escepticismo, pues reduce la norma a una facticidad histórica y acaba confundiendo las verdades de hecho y las verdades de razón. Por otro lado, si Husserl se ha dirigido duramente contra el diltheyanismo, es porque se trata de una tentativa seductora, de una aberración tentadora. Dilthey, en efecto, tiene el mérito de levantarse contra la naturalización positivista de la vida del espíritu[42]. Los textos que Derrida cita en esta

[37] (Derrida, 1965, p. 258).
[38] (Derrida, 1965, p. 259).
[39] (Derrida, 1965, pp. 246-247).
[40] (Derrida, 1965, p. 248).
[41] (Derrida, 1965, p. 249).
[42] (Derrida, 1965, pp. 249-250).

batalla de la fenomenología son el artículo *Filosofía como ciencia rigurosa* de 1911 y el *Nachwort* a *Ideen I* de 1930[43].

La tercera propuesta de Derrida trata de comprender la posición de *Husserl ante el problema de la estructura y de la génesis*[44]. En un primer momento, Husserl intenta conciliar la exigencia estructuralista que conduce a la descripción comprensiva de una totalidad, de una forma o de una función organizada según una legalidad interna en la que los elementos sólo tienen sentido en la solidaridad de su correlación o de su oposición, con la existencia genetista, es decir, el requerimiento del origen y del fundamento de la estructura[45]. Hemos visto que con *Investigaciones lógicas* este último proyecto es puesto entre paréntesis y que, por tanto, la primera fase de la fenomenología es, en su estilo y en sus objetos, más estructuralista porque pretende, primero y sobre todo, defenderse del psicologismo y del historicismo. De este modo, mientras el espacio fenomenológico no esté descubierto, mientras no se haya emprendido la descripción trascendental, el problema estructura-génesis parece no tener ningún sentido para Husserl[46].

Vemos entonces que es el problema de la estructura el que lleva al problema de la génesis. Derrida explica que la más ingenua puesta en práctica de la noción de estructura, supone al menos una delimitación rigurosa de las regiones naturales y de los dominios de la objetividad y esta delimitación previa, esta dilucidación del sentido de cada estructura regional depende necesariamente de una crítica fenomenológica[47]. Esto explicaría que antes de tratar el problema de la génesis, Husserl haya tenido que aterrizar en una fenomenología estática. Sin embargo, el problema de la génesis es preguntar acerca del sentido de la noción de estructura o de génesis en general, es decir, es preguntar acerca de lo que precede a la reducción trascendental[48].

Husserl realiza esta tarea en su fenomenología genética posterior a *Ideas I*. La profunda unidad de esta descripción genética se difracta, sin dispersarse, según tres direcciones: la vía *lógica –Experiencia y juicio* y *Lógica formal y lógica trascendental–*,

[43] (Derrida, 1965, p. 256).
[44] Natalie Depraz destaca cómo la presentación del joven Derrida insiste en la revolución propuesta por el método genético en la fenomenología husserliana (Depraz, 2000, p. 58).
[45] (Derrida, 1965, p. 246).
[46] (Derrida, 1965, p. 248).
[47] (Derrida, 1965, p. 249).
[48] (Derrida, 1965, p. 259).

la vía egológica –*Meditaciones cartesianas*– y la vía histórico-teleológica –*Krisis y El origen de la geometría*[49]. Esta tercera vía, que deberá dar acceso al *eidos* de la historicidad en general, es decir, a su *telos,* pues el *eidos* de una historicidad, y así, del movimiento del sentido –movimiento necesariamente racional y espiritual– sólo puede ser una norma, un valor más que una esencia. Por tanto, esta vía no es una vía entre otras, sino que es el momento en el que Husserl se enfrenta directamente con el problema de la génesis.

Esto nos lleva a la cuarta propuesta de Derrida: *la relación logos, historia y ser*. En primer lugar, la irrupción del *logos* es el advenimiento a la consciencia humana de la idea de una tarea infinita de la razón[50]. Para Husserl esta razón que se desvela a sí misma es el *logos* que se produce en la historia. Sale de sí para recogerse en sí, en el presente viviente de su presencia a sí mismo. Este *logos* se invoca y se interpela él mismo como *telos* y su *δύναμις* tiende hacia su *ἐνέργεια* o su *ἐντελέχεια*[51]. Por tanto, el *logos* no es nada fuera de la historia y del ser, porque es discurso o discursividad infinita y no infinitud actual, y porque es sentido. Si se plantea la cuestion a la inversa, ninguna historia como tradición de sí y ningún ser tendrían sentido sin el *logos*, que es el sentido proyectándose y profiriéndose a sí mismo[52]. Derrida ve este *logos* como un *telos* completamente abierto o como la apertura misma. Por tanto, decir que es el más potente *a priori* estructural de la historicidad no es designarlo como un valor estático y determinado que daría forma y encerraría la génesis del ser y del sentido. Por el contrario, es la posibilidad concreta, el nacimiento mismo de la historia y el sentido del devenir en general. En otras palabras, es estructuralmente la génesis misma en tanto origen y como llegar a ser[53].

1.2.2 Las nociones derridianas fundamentales

Ahora presentamos algunas consideraciones de la terminología derridiana utilizada en la conferencia. En primer lugar, la noción de *apertura*. Según explica, la idea de la verdad, es decir, la idea de la filosofía o de la ciencia, es una idea infinita. De

[49] (Derrida, 1965, pp. 256-258).
[50] (Derrida, 1965, p. 257).
[51] (Derrida, 1965, p. 258).
[52] (Derrida, 1965, p. 258).
[53] (Derrida, 1965, p. 259).

modo que cualquier totalidad, cualquier estructura finita le es inadecuada. Por tanto, esta apertura hará siempre fracasar cualquier designio estructuralista, pues lo que nunca puedo comprender en una estructura es aquello por lo que ésta no está cerrada[54].

En segundo lugar, la noción de *diferencia irreductible*. Hablando de la *Weltanschauung*, Derrida dice que sus contornos se dibujan mediante una cierta *différence* entre la sabiduría y el saber Esta *diferencia* irreductible depende de una interminable diferencia del fundamento teórico[55]. Esta idea de una diferencia fundamental ya ha sido presentada en la *Memoria* de 1954. La tercera noción importante es la de *Ur-Struktur*. Derrida explica que la intencionalidad trascendental es descrita en *Ideen I* como una estructura originaria, una archi-estructura con cuatro polos y dos correlaciones; la correlación o estructura noético-noemática y la correlación o estructura morfo-hylética[56]

La cuarta noción importante es el *noema*. Para Derrida éste no es ni del mundo ni de la consciencia, sino que es el mundo o algo del mundo *para* la consciencia. Esta no-pertenencia real a una región o *anarquía* del nóema es la raíz y la posibilidad misma de la objetividad y del sentido. La trascendentalidad de la apertura es a la vez el origen y el fracaso, la condición de posibilidad y una cierta imposibilidad de toda estructura y de todo estructuralismo sistemático[57]. Esto nos lleva a considerar también la nocion de *hylé*. En su mayor profundidad y en su pura especificidad, la *hylé* es primeramente materia temporal. Es la posibilidad de la génesis misma, o dicho de otro modo, es la posibilidad misma de la génesis[58]. Finalmente, la sexta noción importante es la *nada*. Explica Derrida que para esclarecer la *distancia* que debe separar una psicología fenomenológica de una fenomenología trascendental, habría que interrogar sobre esa nada que les impide juntarse, sobre ese paralelismo que libera el espacio de una cuestión trascendental. Esta nada es lo que permite la reducción trascendental. En este sentido, la reducción trascendental es aquello que reorienta nuestra atención hacia esa nada en la que la totalidad del sentido y el sentido de la totalidad dejan aparecer su origen[59].

[54] (Derrida, 1965, p. 250).
[55] (Derrida, 1965, p. 251).
[56] (Derrida, 1965, p. 253).
[57] (Derrida, 1965, pp. 253-254).
[58] (Derrida, 1965, p. 255).
[59] (Derrida, 1965, p. 256).

1.2.3 Excurso: las versiones de la conferencia

Finalmente, hacemos algunas observaciones sobre las diferencias entre la primera versión del texto de la conferencia, publicado en 1965, y la segunda versión –revisada y corregida– que se publica en 1967 en *La escritura y la diferencia*. El primer cambio concierne a la palabra para designar el concepto de *différence*. En la versión de 1965 utiliza el término para explicar que la teoría de la *Weltanschauung* debe ser reformulada mediante esta diferencia irreductible[60]. La versión de 1967 reemplaza esta diferencia por el neologismo derridiano *différance*[61].

Una segunda diferencia procede de la serie de añadidos que la edición de 1967 hace a algunos párrafos de la primera versión, añadidos que marcamos aquí en negrita. El primero de ellos es el siguiente:

> "De este modo, aparecería en estos dos polos de apertura e incluso dentro de la estructura trascendental de toda consciencia, la necesidad de pasar a una constitución genética y a esa nueva "estética trascendental" que continuamente sería anunciada, pero siempre diferida y en la que los temas del otro y del tiempo deberían dejar aparecer su complicidad irreductible. **La constitución del otro y del tiempo remiten la fenomenología a una zona en la que su "principio de los principios" (para nosotros su principio *metafísico;* la *evidencia originaria* y la *presencia* de la cosa misma en persona) viene a ser puesto radicalmente en cuestión.** En todo caso, vemos que la necesidad de este tránsito de lo estructural a lo genético es nada menos que la necesidad de una ruptura o de una conversión"[62].

La versión de 1967 hace eco de la conexión explícita entre fenomenología y metafísica de la presencia que Derrida establece el artículo de 1966 sobre la *Fenomenología y la clausura de la metafísica* y en *La voz y el fenómeno*. Hacia 1959 no consideraba, sin embargo, a Husserl como un filósofo de la clausura metafísica, ni cuestiona la presencia en persona de la evidencia originaria. Esta integración de la fenomenología en la metafísica de la presencia es una novedad en los textos de 1966 y 1967.

---

[60] (Derrida, 1965, p. 251).
[61] (Derrida, 1967a, p. 239).
[62] (Derrida, 1967a, p. 244). La edición de 1959 sólo dice: "De este modo, aparecería en estos dos polos de apertura e incluso dentro de la estructura trascendental de toda consciencia, la necesidad de pasar a una constitución genética y a esa nueva "estética trascendental" que continuamente sería anunciada, pero siempre diferida y en la que los temas del Otro y del Tiempo deberían dejar aparecer su complicidad irreductible. En todo caso, vemos que la necesidad de este tránsito de lo estructural a lo genético es nada menos que la necesidad de una ruptura o de una conversión" (Derrida, 1965, p. 255).

Un segundo añadido pone de manifiesto un nuevo matiz diferencial en el modo de entender el devenir de la razón en la historia. La versión de 1967 dice al respecto:

> "La razón, por tanto, se desvela a sí misma. La razón, dice Husserl, es el *logos* que se produce en la historia. Atraviesa el ser con vistas a sí misma, con vistas a aparecerse a sí misma –es decir, como *logos*– a pronunciarse y a oírse a sí misma. Sale de sí para retomarse, en el "presente viviente" de su presencia a sí. **Es la palabra como auto-afección: el oírse-hablar. Al salir de él mismo, el oírse-hablar se constituye en historia de la razón por el rodeo de una *escritura. Se difiere así para reapropiarse. El origen de la geometría* describe la necesidad de esta exposición de la razón en la inscripción mundana. Exposición indispensable para la constitución de la verdad y de la idealidad de los objetos, pero también amenaza del sentido por la exterioridad del signo. En el momento de la escritura, el signo puede siempre "vaciarse", sustraerse al despertar, a la "reactivación", puede quedarse para siempre cerrado y mudo. Como para Cournot, la escritura es aquí "la época crítica".** Pero aquí debemos estar muy atentos al hecho de que este lenguaje no es *inmediatamente* especulativo y metafísico, como ciertas frases semejantes de Hegel que parecían serlo para Husserl, con razón o sin ella. Pues este *Logos* que se invoca y se interpela él mismo como *Telos* y cuya *δύναμις* tiende hacia su *ἐνέργεια* o su *ἐντελέχεια*, este *Logos* no se produce *en* la historia y no atraviesa el ser como una empiricidad extraña a la que su trascendencia metafísica y la actualidad de su esencia infinita descenderían y condescenderían"[63].

Por un lado, es interesante la referencia a la historia y al ser. Este problema será retomado en sus *Cursos* de 1964-1965 sobre Heidegger en *L'École Normale*[64]. Por otro lado, su referencia a la exterioridad del signo y la bivalencia de la escritura nos remiten al *Origen de la geometría*, pero también a la *Gramatología*[65]. Si leemos únicamente la versión de 1959, sin considerar los añadidos de 1967, vemos que se defiende el sentido de reapropiación del *logos* en el tiempo. La segunda versión añade cierto matiz de advertencia en el peligro que se corre en la auto-manifestación del ser en la historia al pasar por la escritura. Esta consideración a la escritura como el instrumento de la

[63] (Derrida, 1967a, pp. 248-249). La edición de 1959 sólo dice: "La razón, por tanto, se desvela a sí misma. La razón, dice Husserl, es el *logos* que se produce en la historia. Atraviesa el ser con vistas a sí misma, con vistas a aparecerse a sí misma –es decir, como *logos*– a pronunciarse y a oírse a sí misma. Sale de sí para retomarse, en el "presente viviente" de su presencia a sí. Pero aquí debemos estar muy atentos al hecho de que este lenguaje no es *inmediatamente* especulativo y metafísico, como ciertas frases semejantes de Hegel que parecían serlo para Husserl, con razón o sin ella. Pues este *Logos* que se invoca y se interpela él mismo como *Telos* y cuya *δύναμις* tiende hacia su *ἐνέργεια* o su *ἐντελέχεια*, este *Logos* no se produce *en* la historia y no atraviesa el ser como una empiricidad extraña a la que su trascendencia metafísica y la actualidad de su esencia infinita descenderían y condescenderían" (Derrida, 1965, p. 258).

[64] (Derrida, 2013).

[65] El concepto de finitud aparecido en la *Memoria* y el de repetición invocado en la *Introducción* a *El origen de la geometría*, permiten a Françoise Dastur conectar la filosofía del joven Derrida con la *Gramatología* (Dastur, 2000, pp. 39-41).

manifestación del ser en la historia es una clara novedad respecto de la primera versión del texto.

La versión de 1967 presenta otra significativa modificiación de un párrafo:

> "A pesar de todas estas nociones clásicas, no hay ninguna *abdicación* de sí por parte de la fenomenología en beneficio de una especulación metafísica clásica que, por el contrario –según Husserl– tendría que reconocer en la fenomenología la clara energía de sus propias intenciones. **Lo cual viene a querer decir que, al criticar la metafísica clásica, la fenomenología culmina el proyecto más profundo de la metafísica. Husserl lo reconoce, o más bien lo reivindica él mismo, particularmente en las *Meditaciones cartesianas.* Los resultados de la fenomenología son «metafísicos, si es verdad que han de llamarse metafísicos los conocimientos últimos del ser. Pero lo que aquí está en cuestión no es nada metafísico en el sentido habitual del término, es decir, en el sentido de una metafísica que ha degenerado en el curso de su historia, no estando ya en modo alguno de acuerdo con el sentido con que fue instituida originariamente la metafísica como *filosofía primera*»... "la fenomenología excluye sólo la metafísica ingenua... pero no excluye la metafísica como tal" (§§ 60 y 64)**. Pues en el interior del *eidos* más universal de la historicidad espiritual, la conversión de la filosofía en fenomenología sería el último estadio de diferenciación (estadio, es decir, *Stufe,* estrato estructural o etapa genética). Los dos estadios anteriores serían, primero, el de una cultura pre-teorética, después, el del proyecto teorético o filosófico (momento greco-europeo)"[66].

En la versión de 1967 vemos nuevamente la necesidad de vincular fenomenología y metafísica, siguiendo el planteamiento del artículo de 1966. Por último, Derrida hace una clara diferencia entre la fenomenología de Husserl y la metafísica clásica en la versión de 1959. La versión de 1967 suprime algunas frases en la que se expresa claramente esta idea que señalamos en negrita. La primera versión del texto dice:

> "La presencia a la consciencia fenomenológica del *Telos* o *Vorhaben*, anticipación teorética infinita que se ofrece simultáneamente como tarea práctica infinita, queda señalada cada vez que Husserl habla de la Idea en el sentido kantiano, Ésta se da en la evidencia fenomenológica como evidencia de un desbordamiento esencial de la evidencia actual y adecuada. Así pues, habría que

[66] (Derrida, 1967a, pp. 249-250). La edición de 1959 sólo dice: "A pesar de todas estas nociones clásicas, no hay ninguna *abdicación* de sí por parte de la fenomenología en beneficio de una especulación metafísica clásica que, por el contrario –según Husserl– tendría que reconocer en la fenomenología la clara energía de sus propias intenciones. Pues en el interior del *eidos* más universal de la historicidad espiritual, la conversión de la filosofía en fenomenología sería el último estadio de diferenciación (estadio, es decir, *Stufe,* estrato estructural o etapa genética). Los dos estadios anteriores serían, primero, el de una cultura pre-teorética, después, el del proyecto teorético o filosófico (momento greco-europeo)" (Derrida, 1965, p. 258).

examinar de cerca esta intervención de la Idea en el sentido kantiano en diversos puntos del itinerario husserliano. Aparecería quizás, entonces, que esta Idea es la Idea o el proyecto mismo de la fenomenología, lo que la hace posible al desbordar su sistema de evidencias o de determinaciones actuales, al desbordarlo como su fuente o su fin. **Esto significaría el florecimiento de lo Metafísico en la Fenomenología. Pero se ve con claridad que designar de manera rigurosa este florecimiento incesante *en la fenomenología* no es dejarse inundar por el dogmatismo metafísico. Es querer dar razón de la conciencia en la que lo metafísico se anuncia y del discurso en el que esta anticipación es pronunciada. Es querer vigilar los confines de la fenomenología y de la metafísica**"[67].

En resumen, un cambio terminológico, tres añadidos significativos y la eliminación de una parte de un párrafo. Estos detalles muestran una continuidad en la interpretación de la fenomenología hecha por Derrida. La conferencia de 1959 está más cerca de la *Memoria* y la versión de 1967 intenta conectarse con el artículo de 1966 y con *La voz y el fenómeno*.

1.3 Derrida, defensor de la fenomenología

Las discusiones que se realizan después de la presentación de las conferencias, y en las que Derrida participa activamente, son también importantes para profundizar en la defensa que Derrida a las críticas hechas a la fenomenología. Haremos una presentación en orden cronológico de los debates que Derrida mantiene con los demás participantes.

La primera intervención de Derrida se produce en la discusión que sigue a la comunicación de Piaget. En primer lugar quiere aclarar algunos malentendidos sobre la consideración del problema genético en la filosofía de Husserl:

> "Ayer Lucien Goldmann ha dicho y hoy Jean Piaget ha repetido que la fenomenología estaba vinculada a un estructuralismo estático. Sin duda esto es verdad de la primera fase de la fenomenología husserliana, esto es, hasta *Ideas I*. Pero en las obras ulteriores de Husserl, el tema

[67] (Derrida, 1965, p. 259). La edición de 1967 sólo dice: "La presencia a la consciencia fenomenológica del *Telos* o *Vorhaben*, anticipación teorética infinita que se ofrece simultáneamente como tarea práctica infinita, queda señalada cada vez que Husserl habla de la Idea en el sentido kantiano, Ésta se da en la evidencia fenomenológica como evidencia de un desbordamiento esencial de la evidencia actual y adecuada. Así pues, habría que examinar de cerca esta intervención de la Idea en el sentido kantiano en diversos puntos del itinerario husserliano. Aparecería quizás, entonces, que esta Idea es la Idea o el proyecto mismo de la fenomenología, lo que la hace posible al desbordar su sistema de evidencias o de determinaciones actuales, al desbordarlo como su fuente o su fin" (Derrida, 1967a, p. 250).

> genético se ha desarrollado hasta tal punto que ha ocupado todo el período siguiente. De modo que, desde *Erfahrung und Urteil*, el tema genético –tomando genético no en sentido mundano, en el sentido natural del término, sino en sentido trascendental– se ha impuesto y se ha convertido ciertamente en un tema central"[68].

Hecha esta aclaración, Derrida interroga a Piaget sobre el sentido de la relación de lo lógico y lo psicológico:

> "El problema es saber cómo una ciencia que se centra –por esencia– en hechos (ya se describan como estructuras o como totalidades), en eventos espacio-temporales puede ser una verdadera psicología de la inteligencia. Esto es, cómo un movimiento genético puede respetar a la vez el sentido de lo psíquico –que es lo propio de la ciencia psicológica– y el sentido de su actividad ideal –que es precisamente escapar de la esfera de lo psíquico, que siempre está en la esfera de la subjetividad empírica"[69].

Piaget responde diciendo que la diferencia radica en la manera en que un psicólogo y un fenomenólogo enfocan el problema y dice a Derrida: "Usted señor, que es fenomenólogo, percibe normas; yo como observador, las observo y las describo como hechos"[70]. La intención del psicólogo suizo no es distorsionar el sentido de lo lógico al estudiarlo psicológicamente, sino simplemente considerarlo como un hecho normativo vivido por el sujeto observado.

En un segundo momento, después de la comunicación de Derrida, Stanislas Breton introduce un debate sobre las diferencias entre rigor y exactitud referidas a la ciencia. Pregunta a Derrida cómo puede Husserl hacer de la filosofía una ciencia rigurosa sin hacerla una ciencia exacta[71] Y la respuesta de Derrida es clara y concisa: "la exactitud es, en la esfera de las idealizaciones matemáticas, la posibilidad de la medida […] y cuando se tratan objetos que no están únicamente determinados en su espacio-temporalidad natural, ya no se hace uso de la medida"[72]. Breton vuelve a insistir ahora en la diferencia entre rigor y univocidad. Derrida reconoce que exactitud y univocidad, en Husserl, van de la mano[73]. E insiste, por su parte, en la importancia del noema para el conocimiento humano:

[68] (Gandillac et al., 1965, p. 49).
[69] (Gandillac et al., 1965, p. 49).
[70] (Gandillac et al., 1965, p. 49).
[71] (Gandillac et al., 1965, p. 261).
[72] (Gandillac et al., 1965, p. 262).
[73] (Gandillac et al., 1965, p. 262).

> "Si no hubiera algo como el noema, es decir, el sentido de un aparecer que no está ni *en* la conciencia –en el sentido de inclusión real– ni en la realidad trascendente y natural, la objetividad no sería posible, la intencionalidad y el conocimiento no serían posibles. El "para", el "como tal", de lo que es *lo que* es *para* la conciencia no serían posibles. El noema es la diafanidad del "como tal". No se encuentra, *stricto sensu*, en ninguna parte. En cierto sentido es a-regional. Lo cual, si se entiende bien, no impide a Husserl describirlo como componente –precisamente irreal– de la vivencia. Tiene que serlo. De otro modo, ¿a partir de qué cosa se hablaría? La objetividad trascendental es posible, y también el aparecer del ser, porque hay algo a-regional"[74].

Lucien Goldmann y Derrida llevan el debate hacia el terreno del método científico. Para el primero, "toda ciencia comienza por un grupo de hechos y por su análisis. El científico, por medio de este análisis, elimina algunos hechos y, de este modo, constituye las estructuras. Así llega a precisar su objeto"[75]. Para Derrida esto no es así, pues de lo contrario, a partir de qué evidencia el científico iniciaría su trabajo o qué lo guiaría en los actos de "eliminar" y "precisar". Por un lado, no se puede negar que siempre se debe comenzar con algo previo, pero esto no quiere decir que esta intuición haga inútil la investigación empírica a la que sirve de guía. Por otro lado, sólo se tiene una intuición eidética a partir de hechos, pero únicamente se retiene del hecho su esencia y, en ese momento, su posibilidad, su ejemplaridad, y no su facticidad[76].

Goldmann pregunta si esto no significa acaso modificar el hecho. Y Derrida responde:

> "Lo hago variar en su facticidad para reconocer sus elementos no variables. Por el contrario, respeto lo que hace necesaria su esencia y los predicados esenciales que hacen, por ejemplo, que un hecho de imaginación sea distinto de un hecho de percepción. Si esta operación no fuera posible, estarían amenazados la filosofía misma y el proyecto de un discurso inteligible y riguroso. Si usted quiere decir que esta amenaza existe siempre, yo estoy profundamente de acuerdo con ello"[77].

Goldmann vuelve a insistir en que al presentar algo distinto sobre el hecho del que se consideraba el punto de partida, se lo modifica de alguna manera y, de este, modo, se introduce algo extraño al mismo hecho. Derrida no está del todo de acuerdo, pues lo que se hace es explicitar el hecho, pensarlo tal como es supuesto en la relación

[74] (Gandillac et al., 1965, pp. 262-263).
[75] (Gandillac et al., 1965, p. 265).
[76] (Gandillac et al., 1965, p. 265).
[77] (Gandillac et al., 1965, p. 265).

ingenua con él. Pensar el hecho, continúa explicando Derrida, quiere decir recuperarlo en su esencia y en su posibilidad, no en su existencia individual, empírica y en sus predicados contingentes. El enriquecimiento de mi saber empírico nunca vendría a contradecir ni siquiera a completar mi saber eidético[78]. Derrida considera que el método eidético de la fenomenología no menoscaba la originariedad del hecho empírico. Muy al contrario, reducirlo eidéticamente es conservar de él lo que hace que el hecho sea un hecho para una conciencia y, de allí, para toda conciencia.

Derrida y Papert discuten sobre la relación entre el psicoanálisis y la fenomenología. Este último no duda en afirmar que Husserl ha fracasado en sus tentativas de análisis del número y esto se debe fundamentalmente a su método falso. No hay otra forma de comprender más que la que consiste en considerar la evolución de los fenómenos, esto es, el psicoanálisis. Derrida replica sorprendido: ¿dónde está aquí el "fracaso" de Husserl? [79]

En un tercer momento, después de la conferencia de Nicolas Abraham, se debate en torno a relación entre Husserl y Freud. Derrida dice al respecto:

> "Me gustaría conocer la opinión de Abraham sobre un texto de *Lógica formal y lógica trascendental*, en consecuencia anterior –y bastante lejos de los inéditos– a las investigaciones cotidianas a las que Husserl se dedicó a partir de 1930. En este texto Husserl se pregunta hasta dónde se puede ir en la actividad de vuelta al origen, mediante la destrucción de las sedimentaciones. Concluye que uno se pierde en el inconsciente. Este inconsciente no es una nada fenomenológica, pero no veo cómo una mirada fenomenológica pueda centrarse en esta modalidad. ¿Sería por *Einfühlung* –por esta empatía– por lo que podría funcionar más allá del *ego*, aplicarse a esos dominios suyos que permanecen para él radicalmente extraños?[80]

Debemos recordar que Derrida considera que el problema del origen no es resuelto del todo por Husserl. Sus últimas investigaciones muestran este interés y cómo la apertura a la historicidad de la conciencia trascendental implicaba la introducción del problema de la constitución de la alteridad. Nicolas Abraham considera que aunque Husserl haga referencia al término inconsciente, éste no tiene la misma significación en

[78] (Gandillac et al., 1965, p. 265).
[79] (Gandillac et al., 1965, p. 266).
[80] (Gandillac et al., 1965, p. 279).

fenomenología que en psicoanálisis, donde designa una realidad dinámica[81]. Respecto a la función de la *Einfühlung*, dirá que tanto el fenomenólogo como el psicoanalista no pueden tocar directamente el afecto. Se debe pasar más bien por las manifestaciones ofrecidas sobre el diván, que son las mediaciones de significaciones (como el lenguaje), es decir, la *Einfühlung*[82].

Lucien Goldmann y Nicolas Abraham empiezan a debatir en torno a la capacidad de hacer un análisis eidético mediante *Einfühlung*, en el sentido del psicoanálisis, y alcanzar así una descripción profunda del universo interior del otro. Abraham sostiene que es posible entender a un niño de dos años, el cual no es capaz aún de ser consciente de sus actos. A partir de ello se puede reflexionar sobre esta comprensión y pasar al nivel de la fenomenología, lo cual nos permite alcanzar una comprensión más profunda y más adecuada[83]. En este contexto Derrida interviene y dice:

> "A cualquier edad, el enfermo sólo me presenta un afecto individual. Se trata, por tanto, de un hecho irreductible, absolutamente singular que sólo puede surgir, según Husserl, de la intuición empírica, esa captación de lo individual que no puedo hacer variar. Para llegar a una visión eidética –la del enfermo que vive una aventura única– hace falta que destruya la individualidad del caso para definir un *eidos* general de la individualidad como tal de la que sólo tengo una visión empírica. Y si, al final de cuentas, mediante un trabajo admirable de paciencia y atención, logro comprender el afecto absolutamente individual, en el nivel en el que el hecho y la esencia se confunden"[84].

Según vemos, Derrida no rechaza el método de reducción eidética, ya en su *Memoria* había afirmado que metodológicamente es el punto de partida. Sin embargo, el contacto con el mundo empírico exige salir de la esfera estática y sumergirse en el mundo empírico que es fuente originaria. Al mismo tiempo, vuelve a insistir en la idea de una regresión hacia un fundamento anterior a toda diferencia en la que el hecho y la esencia se confunden.

> "Sin duda, la solución sería situar la consideración fenomenológica en el polo ideal en el que se opera, a fin de cuentas, una conjunción entre el sistema eidético y la serie de casos individuales. Se debe partir de los "*eidos*", pero al descender a través de las generalidades cada vez menos extensivas, se debe poder alcanzar el punto en el que se unen "*eidos*" y hecho. Pero este límite es

[81] (Gandillac et al., 1965, p. 279).
[82] (Gandillac et al., 1965, p. 280).
[83] (Gandillac et al., 1965, pp. 281-282).
[84] (Gandillac et al., 1965, p. 282).

> tan lejano que la conjunción de lo empírico y de lo fenomenológico –ciertamente no al nivel de la biografía anecdótica, sino de la esencia más singular– pertenece al dominio de las tareas infinitas"[85].

Sin embargo, desde la perspectiva genética sería irrelevante la distinción entre empírico y fenomenológico y esto es lo que Abraham, desde el psicoanálisis, quiere poner de manifiesto. En ello coincide también Derrida. Abraham también introduce un concepto interesante: el de la de-constitución[86]. Según explica, cuando se busca la inteligibilidad de un afecto de otra persona se debe hacer inteligible su génesis. La perspectiva genética –no la fenomenología eidética o estática– es la que permite ver la conexión entre lo empírico y lo eidético, pues muestra cómo determinados hechos concretos se convierten en constitutivos, es decir, en estructuras de sentido, porque, en el fondo, todo hecho está cargado de esencias o significaciones. De este modo, se puede reconstituir la génesis de un afecto. Por ejemplo, se puede intuir un bebé de dos meses que tiene hambre. Esta intuición se puede alcanzar mediante de-constituciones sucesivas –es un recorrido inverso al de la constitución–, esto es, quitando todo lo que se va a constituir seguidamente. Si un hombre adulto ya traumatizado busca comprender el proceso mediante el cual ha sido víctima del trauma que lo atormenta, esta comprensión sólo se puede alcanzar por medio de una regresión que se produce en un plano simbólico, vivida en la edad adulta, producida por una reminiscencia del afecto que ha causado el trauma[87].

La última intervención importante de Derrida se realiza en la discusión que se sigue de la comunicación de Leszek Kolakowski. Derrida comenta:

> "Si el método que nos ha propuesto Kolakowski es un método marxista, no veo en qué este marxismo es incompatible con una fenomenología auténtica. Pero lo que se nos ha presentado al principio –para rechazarlo– no es más que una fenomenología preliminar y mutilada: ésta consiste, en efecto, en aislar una estructura intemporal y en contentarse con la comprensión de esta estructura"[88].

En su crítica a Kolakowski, Derrida no deja de invocar al "verdadero fenomenólogo" o a "la verdadera fenomenología". Su enfado con esta presentación

[85] (Gandillac et al., 1965, p. 283).
[86] (Gandillac et al., 1965, p. 282).
[87] (Gandillac et al., 1965, pp. 282-283).
[88] (Gandillac et al., 1965, p. 314).

radica en escuchar constantemente que la fenomenología olvida siempre el plano del mundo empírico y de la génesis. Pero, al mismo tiempo, considera que rechazar el estudio eidético es un grave error, tan reprochable como el olvido de lo histórico. Recordemos que para el joven Derrida la fenomenología es un proyecto filosófico que se desarrolla en dos momentos: uno estático y otro genético.

Y al referirse al tema en cuestión, la intuición de lo sagrado, Derrida añade:

> "Si la intuición de lo sagrado le parece exterior a la ciencia en la medida en que no se toma inmediatamente del discurso, confieso que tal limitación de la ciencia me parece excesiva. Si un proceso discursivo no se apoya en evidencias que sean en sí mismas intuitivas y primitivas, no veo a qué corresponde como discursividad pura. Bien entendido, si el fenomenólogo toma como punto de partida cierta definición de lo sagrado, esto sólo es para él un punto de partida y puede después situar esto sagrado dentro de otras totalidades comprensivas"[89].

Vemos nuevamente expresada la convicción de que la fenomenología eidética es condición de todo comienzo del saber, pero sólo es el punto de partida. Sin este comienzo ninguna ciencia sería posible. La historia de las religiones, por ejemplo, necesita una definición de lo sagrado. De lo contrario, ¿qué diferencia habría entre la historia de la religión y la historia de la medicina?

Después de revisar los debates en los que Derrida ha participado, se pueden enumerar las siguientes ideas importantes. En primer lugar, Derrida denuncia la visión predominante de la fenomenología estática –o como estructuralismo estático– presentada especialmente por Piaget y Kolakowski. En segundo lugar, se desarrolla el problema de la relación entre hecho y esencia en lo concerniente a su papel en la ciencia y le método científico (Goldmann), en la distinción ente lo psicológico y lo lógico (Piaget) y en la relación entre psicoanálisis y fenomenología (Papert y Abraham). En tercer lugar, el problema de la génesis como punto de comunicación entre el psicoanálisis y la fenomenología (Abraham).

[89] (Gandillac et al., 1965, pp. 314-315).

2. *El origen de la geometría*: la consolidación de la fenomenología en Derrida

A partir del curso 1960-1961, Jacques Derrida se incorpora a la Universidad de París como asistente. Derrida recuerda que

> "…en aquella época, los asistentes tenían un lugar extraño, que no sería difícil imaginar ahora. Yo era el único asistente de *filosofía general y lógica*, y tenía libertad de organizar mi enseñanza y mis seminarios como yo quisiera al depender únicamente, y de forma abstracta, de todos los profesores de los que era asistente: Suzanne Bachelard, Canguilhem, Poirier, Polin, Ricoeur y Wahl. Yo los encontraba rara vez fuera de los exámenes, salvo, quizás, hacia el final, a Suzanne Bachelard y a Canguilhem"[90].

Durante este mismo período termina la traducción y la introducción al *Origen de la geometría* de Husserl, concretamente en julio de 1961, aunque no verá la luz hasta 1962. La traducción toma como fuente la publicación de *Krisis* en *Husserliana VI* de 1954, cuyo anexo 3 recoge un texto de Husserl redactado en 1936[91] del cual una primera versión fue publicada en 1939 por Eugen Fink con el título *La pregunta por el origen de la geometría como problema intencional-histórico*[92].

Desde 1950 la *Société des Amis de Jean Cavaillès* organizaba una ceremonia para premiar un trabajo filosófico y en especial de filosofía científica. El primer año lo recibió Paul Ricœur gracias a su traducción e introducción a *Ideas I*. El año 1951 ganó el premio René Taton, por sus tesis *La obra científica de Monge* y *La obra matemática de Desargues*. Suzanne Bachelard fue la ganadora en 1958 con sus tesis *La conciencia de racionalidad* y *La lógica de Husserl*. Finalmente, en 1964 Jacques Derrida comparte el premio con Roger Martin. El primero por su traducción e introducción al *Origen de la geometría* y el segundo por su obra *Lógica contemporánea y formalización.*

El hecho de que Derrida recibiera este premio significa que hacia los años sesenta era conocido por su trabajo en fenomenología. En este segundo apartado, nos centraremos en el contenido de esta extensa *Introducción* como muestra de la profundización en la fenomenología por parte de Derrida.

[90] (Derrida, 2004, p. 21).
[91] (Hua VI, pp.365-386).
[92] (Husserl, 1939).

2.1 Continuidad de la propuesta fenomenológica de Derrida

El primer punto de continuidad entre la *Memoria*, las *Conversaciones* y la *Introducción*[93] es la convicción del proyecto unitario de la filosofía de Husserl. En efecto, Derrida habla de la "unidad de un suelo y de un horizonte"[94], que salen a relucir en ese último escrito de Husserl. En él se entrelazan y cooperan armónicamente todos los conceptos expuestos a lo largo del desarrollo de la fenomenología: objetos ideales, constitución, sensibilidad, el mundo de la vida, el lenguaje, la intersubjetividad. Asimismo, las críticas y denuncias hechas contra el objetivismo, el tecnicismo y el historicismo se presentan ahora en una perfecta unidad orgánica[95]. De este modo, el joven Derrida encuentra plena coherencia arquitectónica en el desarrollo del pensamiento de Husserl, el cual culmina en el *Origen de la geometría* con el problema de la historicidad en la fenomenología. Aquí el padre de la fenomenología se propone profundizar en la historicidad y determinar, correlativamente, los nuevos instrumentos y la dirección original de la reflexión histórica[96]. Esta nueva etapa responde al radicalismo husserliano inherente a su filosofía que se auto-define como una tarea infinita[97] o, según exponía en las *Conversaciones*, como filosofía de la apertura. El mismo Derrida confiesa que se inspira en este gesto al redactar la *Introducción*.

La segunda idea que se repite es la centralidad del problema del origen en toda la filosofía de Husserl. Desde *Filosofía de la aritmética* esa cuestión se había abordado desde el punto de vista de la génesis psicológica, pero en *El origen de la geometría* Derrida ve con más claridad que lo que está ahí en juego es la historicidad misma. Todo el desarrollo que sigue a la primera obra de Husserl se vuelve comprensible a la luz del problema de la génesis. De este modo, la fenomenología estática se caracteriza por aplicar la reducción a la génesis psicológica e histórica, mientras que la fenomenología genética conduce al mundo ante-predicativo de la vivencia[98]. En este momento del desarrollo de la fenomenología nos acercamos al problema de la constitución histórica a

[93] En esta *Introducción*, Derrida utiliza la traducción de Suzanne Bachelard de *Lógica formal y lógica trascendental*. Además, cita su estudio sobre *La lógica de Husserl* en numerosas ocasiones (Bachelard, 1957).
[94] (Derrida, 1962, p. 3).
[95] (Derrida, 1962, p. 4).
[96] (Derrida, 1962, p. 4).
[97] (Derrida, 1962, p. 5).
[98] (Derrida, 1962, pp. 6-7).

nivel individual e intersubjetivo[99]. Sin embargo, ni las estructuras de la historicidad en general, ni los métodos de la fenomenología de la historia habían sido objeto de preguntas originales[100]. Esta tarea, anunciada desde el principio del proyecto husserliano, será asumida en el *Origen de la geometría*. Por tanto, para Derrida este escrito no es un texto cualquiera, sino que representa la forma más elaborada y armónica de la fenomenología. Al mismo tiempo, advierte que ese escrito no debe considerarse como un simple comentario a *Lógica formal y lógica trascendental* y a *Krisis*[101], pero sí como un trabajo en continuidad con la reflexión iniciada en esas dos obras. Pues si la primera planteaba la idea de que el sentido de la ciencia y la filosofía dependía de la toma de conciencia de los orígenes[102], la segunda venía a identificar la crisis con el olvido precisamente del origen[103]. En 1936 Husserl retoma estos planteamientos y los lleva a su culminación, proporcionando así unidad de significación a la fenomenología.

En este contexto aparecen inter-relacionadas las nociones de diferir y diferenciar que más adelante se fusionarán en el neologismo derridiano *différance*:

> "El absoluto originario es presente sólo difiriéndose (*se différant*) sin tregua, es impotencia y esa imposibilidad se dan en una conciencia originaria y pura de la diferencia (*différence*)…
>
> La diferencia originaria del origen absoluto que puede y debe indefinidamente, con seguridad apriorística, retener y anunciar su forma pura concreta como el más allá o el más acá que da sentido a toda genialidad empírica y a toda profusión fáctica, tal vez sea lo que siempre se dijo bajo el concepto de trascendental, a través de la enigmática historia de sus desplazamientos. Trascendental sería la Diferencia. Trascendental sería la inquietud pura e interminable del pensamiento dispuesto a *reducir* la diferencia, superando la infinitud fáctica hacia la infinitud de su sentido y de su valor, es decir, manteniendo la diferencia. Transcendental sería la certeza pura de un pensamiento que, no pudiendo aguardar el *telos* que se anuncia ya, no es avanzando sobre el origen como se reserva indefinidamente, sino que nunca debió llegar a saber que estaría siempre por venir"[104].

[99] Derrida vuelve sobre el tema de la historia desarrollado en *Filosofía como ciencia rigurosa*, y a propósito de la reducción de la tesis de existencia presentada en *Ideas I*, como antecedentes del tema de la historicidad en la fenomenología (Derrida, 1962, pp. 26-28).
[100] (Derrida, 1962, pp. 8-9).
[101] (Derrida, 1962, pp. 10-11).
[102] (Derrida, 1962, p. 12).
[103] (Derrida, 1962, p. 13).
[104] (Derrida, 1962, p. 171).

En tercer lugar, se explicita aquí la continuidad en el método fenomenológico expuesto en la *Memoria*. Para Husserl, explica Derrida, la cuestión del origen no es una investigación histórico-filológica en busca de proposiciones determinadas, ni tampoco una historia de la ciencia a partir de documentos arqueológicos. Una investigación así no puede enseñarnos nada acerca del sentido geométrico de los primeros actos geométricos, pues ni siquiera podría reconocer y aislar esos actos como tales más que suponiendo como ya conocido el sentido originario de la geometría[105]. La propuesta de Husserl será, por tanto, mostrar la necesidad de volver al sentido fundador de los primeros actos, pero no se trata de determinar cuáles fueron éstos ni qué primeras experiencias o quiénes fueron los primeros geómetras responsables del advenimiento de la geometría. Aunque abarcara la totalidad de los hechos históricos que constituyen el medio empírico de una fundación de la verdad, una interpretación así nos dejaría ciegos en cuanto al sentido mismo de tal fundación. Para Husserl los hechos que llamamos geométricos presuponen ya la elucidación del sentido mismo de lo que se llama geometría, es decir, su sentido originario. En definitiva, la prioridad jurídica de esta cuestión del origen fenomenológico es absoluta[106].

Ya en la *Memoria* se decía que el punto de partida de toda investigación fenomenológica empieza con la consideración estática del objeto. Ahora bien, la fenomenología de la geometría debe reducir la génesis psicológica e histórica al *eidos* de lo geométrico. Por su parte, a la esencia geométrica antecede un hecho geométrico empírico que constituye su origen histórico. Derrida ve en este gesto la continuidad y la coherencia en el proyecto de Husserl, pues primero se pone entre paréntesis la historia-de-hechos para respetar y hacer aparecer la independencia normativa del objeto ideal (reducción eidética), y después, reduce la historicidad original del objeto ideal mismo (reducción trascendental)[107].

Por otro lado, se debe considerar que la pregunta por el origen se constituye cuando el origen ya ha dejado de aparecer, la primera reducción necesita un conocimiento ingenuo y que no se comience por el origen[108]. Por ello, la vuelta al origen es un momento posterior de la fenomenología como reconstitución histórico-intencional. Se

[105] (Derrida, 1962, pp. 18-19).
[106] (Derrida, 1962, p. 19).
[107] (Derrida, 1962, p. 27).
[108] (Derrida, 1962, p. 20).

trata, por tanto, de una repetición del origen. De este modo, la reflexión no opera sobre o en la geometría misma ya lista tal como nos ha sido transmitida: la actitud que se elige no es ni la del geómetra ni la del epistemólogo clásico, sino la del fenomenólogo tal como ha sido presentada en *Krisis*[109]. En efecto, allí ya Husserl había dicho que la ingenuidad galileana se debe poner entre paréntesis para liberar la pregunta por el origen de la geometría. Para Galileo el sentido del origen ya se había perdido, pues él mismo era ya heredero de una geometría y de un método[110]. Este recurso husserliano a la tradicionalidad de la ciencia tiene como objetivo mostrar la fuerza de la tradición en la transmisión de la ciencia como fenómeno cultural que desvela, a su vez, la estructura *a priori* de toda historicidad en general.

En cuarto lugar, Derrida sigue el método de investigación presentado por Foucault como característica de la fenomenología y de la tradición de la filosofía del concepto, según el cual la interrogación por la racionalidad en un momento o en una región determinada abre la pregunta por el sentido de la racionalidad en general. El mismo Derrida dejó constancia de ello en la *Memoria* afirmando que la filosofía de Husserl era un pretexto para su texto. En la *Introducción* sostiene que "la posibilidad de algo así como una historia de la ciencia impone la relectura y el despertar del sentido de la historia en general"[111]. Esto quiere decir que una investigación fenomenológica sobre el origen de una determinada ontología regional, como es el caso de la geometría, puede conducirnos al *a priori* de toda historicidad mediante el recurso de la intencionalidad histórica. Dicho de otro modo, la historia intencional de una ciencia eidética particular es una toma de conciencia de sus condiciones de posibilidad que nos revelará ejemplarmente las condiciones y el sentido de la historicidad de la ciencia en general y luego de la historicidad universal como horizonte de todo sentido y de toda objetividad en general. Por tanto, el punto de partida que nos conduce al descubrimiento de las estructuras apriorísticas es artificial[112], es decir, no está determinado *a priori*.

En quinto lugar, Derrida mantiene su intención de vincular a Husserl con Hegel y hacer de la fenomenología una filosofía dialéctica. Retoma el valor de la negatividad como una posibilidad inherente a toda idealidad. Pues la idealidad, según entiende

[109] (Derrida, 1962, pp. 14-15).
[110] (Derrida, 1962, pp. 15-18).
[111] (Derrida, 1962, p. 5).
[112] (Derrida, 1962, p. 14).

Derrida, sal a relucir allí donde se da como eventualidad contingente lo negativo de un no-valor, un juicio falso y la caducidad (*perention*)[113]. Tal eventualidad revela una intención de verdad ausente o superada[114]. Únicamente en la consideración de un *a priori* de no realización se entiende la transgresión de idealidad. En este sentido, hay una intencionalidad de lo absurdo y su referencia es un sentido de *telos* del que se desconecta o se desvía[115].

Derrida aplica esta doctrina de la negatividad al lenguaje mediante la dialéctica de la univocidad y equivocidad. Por un lado, la univocidad es la condición de una comunicación entre las generaciones de investigadores, sin que importe la distancia que los separe. Asimismo, asegura la exactitud de la traducción y la pureza de la tradición y también hace posible una historia pura como transmisión y recogimiento de un sentido[116]. Por otro lado, se debe admitir en la historicidad pura una equivocidad irreductible, enriquecedora y siempre renaciente[117]. Sin ella la historia sería estéril y se paralizaría[118]. Derrida intenta superar esta contradicción afirmando que la identidad del sentido, fundamento de la univocidad y condición de la reactivación, es siempre relativa, porque se inscribe siempre en el interior de un sistema móvil de relaciones y tiene su fuente en un proyecto de adquisición abierto al infinito[119], pero sin una transparencia mínima del lenguaje, ninguna reactivación sería imaginable. Por tanto, la univocidad es también el horizonte absoluto de la equivocidad. Esta univocidad es aquello sin lo cual los equívocos de la cultura y de la historia empíricas no serían posibles[120].

En sexto lugar, retoma el valor de la técnica. Ya en la *Memoria* desarrolló el tema de la variación imaginativa. Esta tecnología de registro y fundación de idealidad es considerada como un acto filosófico mediante el cual se inaugura la actitud teorética como expresión de la libertad radical del espíritu que armoniza la superación de lo finito y abre el horizonte del saber a un proyecto o a una tarea infinitos[121]. Aunque Husserl no considera suficientemente la importancia de esta técnica, habla de soporte, de sustrato o

[113] (Derrida, 1962, p. 65).
[114] (Derrida, 1962, p. 67).
[115] (Derrida, 1962, p. 67).
[116] (Derrida, 1962, p. 103).
[117] (Derrida, 1962, p. 104).
[118] (Derrida, 1962, p. 104).
[119] (Derrida, 1962, p. 106).
[120] (Derrida, 1962, p. 107).
[121] (Derrida, 1962, p. 137).

de basamentos sensibles de la geometría[122]. Esto permite a Derrida desarrollar su teoría de la escritura. Lo primero es distinguir entre idealización como creación e ideación como intuición de la esencia. Ambos momentos están íntimamente relacionados. Ahora bien, la diferencia entre estas dos ideaciones radica en que una puede constituir un objeto en una creación y la otra determinarlo en una intuición. En ambos casos el objeto es una esencia irreal. Según Derrida, la *Wesensschau* geométrica sólo es posible porque la ideación-idealizadora *ya* produjo el objeto geométrico; inversamente, el paso-al-límite originario sólo es posible si es guiado por una esencia que siempre se puede anticipar, y después reconocer, porque se trata de una *verdad* del espacio puro. Por eso el paso al límite, al más allá de la simple facticidad no se da arbitrariamente y en cualquier sentido.[123] El *immer wieder* como apertura infinita obedece a un *telos* que se muestra en la creación-intuición de las ideas, esto es, en la idealización-ideación como técnica del sujeto constituyente.

En séptimo lugar, profundiza en la noción de apertura infinita. La desarrolla a propósito de la infinitización matemática como posibilidad de la matematización en general y como ensanchamiento de los sistemas apriorísticos[124]. En esta doble concepción se muestra que el sentido teleológico y el sentido de origen siempre se implican[125]. Visto así, la apertura del infinito es la apertura de la historia misma, en la mayor profundidad y en la mayor pureza de su esencia[126]. A partir de esta apertura infinita un horizonte infinito aparece. El horizonte es el siempre-ya ahí de un futuro que se preserva intacto, aun cuando se ha anunciado a la conciencia la indeterminación de su apertura infinita[127]. Si el horizonte está inscrito desde el principio, éste funciona como una determinación estructural de toda indeterminación material, que está siempre virtualmente presente en toda experiencia, de la cual es a la vez unidad e inacabamiento, unidad anticipada en todo inacabamiento. Por tanto, el horizonte hace coincidir lo *a priori* y lo teleológico[128]. Desde esta apertura se comprende que la fenomenología sólo tome prestado los conceptos de la metafísica y que sea metafísica en sentido metafórico, pues para ella la infinitud es la *apertura* indefinida a la verdad y a la fenomenalidad

[122] (Derrida, 1962, p. 145).
[123] (Derrida, 1962, p. 147).
[124] (Derrida, 1962, p. 138).
[125] (Derrida, 1962, p. 141).
[126] (Derrida, 1962, p. 143).
[127] (Derrida, 1962, p. 123).
[128] (Derrida, 1962, p. 123).

para una subjetividad siempre finita en su ser fáctico. La actitud fenomenológica es, por tanto, una disponibilidad de la atención para el advenimiento de una verdad que siempre ya se anuncia[129].

Estas nociones fundamentales de la continuidad de la fenomenología del joven Derrida nos ayudan a comprender la problemática que Husserl quiere resolver y cómo ésta sirve para desarrollar, primero, una fenomenología de la escritura y el documento, y después una fenomenología de la historicidad. Derrida ve aparecer en *El origen de la geometría* tres ideas fundamentales: la ocultación esencial del sentido originario, la imposibilidad de una reactivación total del sentido y la necesidad de un acceso a los orígenes mediante la pregunta retrospectiva. Según esto, el poder de reactivación debe ser transmitido para que la ciencia no decaiga en una tradición que se ha vaciado de sentido. Se verá, entonces, que el sentido originario es el sentido final[130]. La pregunta por el origen que tanto ha interesado a Derrida hace emerger las condiciones de una tradicionalidad de la ciencia en general y de la historicidad que alcanza a la totalidad infinita del ser y del sentido[131]. La unidad de esta totalización incesante que se opera siempre en la forma del presente histórico nos conduce, si es correctamente interrogado, al *a priori* universal de la historia[132]. De esto se sigue que cierta actividad de totalización vinculada a la actitud eidética es necesaria para descubrir aquello por lo cual las experiencias y civilizaciones comparten un horizonte común de significado[133].

2.2 Fenomenología de la escritura y del documento

Después de establecer las coordenadas conceptuales en las que se mueve la fenomenología del joven Derrida expuesta en la *Introducción*, vemos que la filosofía de Husserl le sirve de soporte para elaborar su propia filosofía de la escritura y todas las consecuencias que de ésta se siguen. Derrida se propone explicar cómo se mantiene el sentido en la historia o también cómo entra en el mundo una idealidad más allá de los sujetos empíricos que las engendraron. Para Derrida la respuesta a estas interrogantes es la tematización de la escritura como condición de posibilidad de la idealidad. En la

[129] (Derrida, 1962, p. 164).
[130] (Derrida, 1962, p. 110).
[131] (Derrida, 1962, p. 111).
[132] (Derrida, 1962, p. 112).
[133] (Derrida, 1962, p. 119).

escritura el proyecto husserliano llegaría a su cumplimiento y también la exigencia de filosofía del concepto de Cavaillès.

El punto de partida de la fenomenología de la escritura del joven Derrida es un análisis del lenguaje. Desde aquí intenta sacar a la luz sus potencialidades infinitas, sus insuficiencias y la necesidad del suplemento de la escritura para elevarla a la idealidad inter-comunitaria que permite la sedimentación del sentido como condición de posibilidad de toda cultura y toda historia. En primer lugar, entre lenguaje e idealidad hay una profunda conexión. Husserl ya habló de esto en parte en la *Investigaciones lógicas* (primera investigación: expresión y significado). Lo que se decía allí era que todo lenguaje está edificado sobre objetividades ideales[134]. Sin la significación subyacente a la materialidad de la expresión el sujeto no podría salir de sí mismo y establecer comunidad con los otros. Por esta razón, esta primera tematización del lenguaje se mueve dentro de la fenomenología descriptiva y conlleva a cabo una reducción del lenguaje empírico a su significación ideal y también se ponen entre paréntesis al sujeto parlante[135]. Hecha esta primera reducción, se constituye un objeto ideal para ponerlo a disposición permanente de una mirada pura, esto es, virtualmente para todos y en cualquier lugar. Si esto es así, la idealidad debe ser susceptible de comunicación y, por ello, debe disponer ya de un cierto tipo de lenguaje que permita su iteración. Antes de ser la idealidad de un objeto idéntico para otros sujetos, es la del sentido para otros momentos del mismo sujeto, de lo contrario, no se lo podría comunicar[136]. De este modo, la identidad ideal sintética intrasubjetiva es condición necesaria para la intersubjetividad.

> "Constituir un objeto ideal es ponerlo a disposición permanente de una mirada pura. El lenguaje hace posible esta sedimentación del sentido. El acto de consignación originaria no es el registro de una cosa privada, sino la producción de un objeto común, es decir, un objeto cuya propiedad original está también desposeída. Ya que no habría verdad sin este atesoramiento, que no sólo es lo que *consigna* y retiene la verdad, sino también aquello sin lo cual un *proyecto* de verdad y la idea de una tarea infinita serían inimaginables. Por esta razón, el lenguaje es el elemento de la tradición en el que es posible la retención y prospección del sentido más allá de la finitud individual"[137].

[134] (Derrida, 1962, p. 58).
[135] (Derrida, 1962, p. 58).
[136] (Derrida, 1962, p. 81).
[137] (Derrida, 1962, p. 72).

Esta primera consideración de la objetividad ideal como carácter común a todas las formas de lenguaje y de la cultura no es suficiente para la permanencia del sentido en la historia. Derrida ve en la comunicación oral entre sujetos forma una insuficiente para otorgar a las objetividades ideales su ser-a-perpetuidad y la presencia perdurante, que les permitiría mantenerse en el tiempo después de la desaparición de los sujetos empíricos que las dieron origen[138].

Si la idealidad del sentido y la idealidad de la lengua son idealidades encadenadas al objeto sensible[139], entonces la materialidad de la expresión de la lengua y del sentido no es secundaria como parece. El campo trascendental sin sujeto que reclama la idealidad no encontraría mejor ejemplificación que en la escritura. Ésta permite que la subjetividad trascendental pueda anunciarse y aparecer, pero necesita también la subjetividad factual. El campo de la escritura tiene la originalidad de poder ir más allá de toda lectura actual[140]. Derrida descubre que la escritura ya no es solamente el auxiliar mundano y mnemotécnico de una verdad cuyo sentido de ser prescindiría, en sí mismo, de toda consignación. La posibilidad o necesidad de encarnarse en una grafía ya no es extrínseca y meramente fáctica respecto de la objetividad ideal, sino que es la condición *sine qua non* de su consumación interna, pues mientras no esté grabado en el mundo, o más bien mientras no pueda serlo, mientras no esté dispuesto a prestarse a una encarnación, la objetividad ideal en la pureza de su sentido no está plenamente constituida[141]. La escritura es, por tanto, la condición de posibilidad de toda idealidad en la historia. El acto de escritura constituye la verdad en la historia, porque mientras no pueda ser dicha y escrita, la verdad no es plenamente objetiva, es decir, ideal, inteligible para todo el mundo e indefinidamente perdurable[142]. Para Derrida, la posibilidad gráfica permite la última liberación de la idealidad y la libera de la subjetividad empírica[143]. Al virtualizar el diálogo de modo absoluto, la escritura crea una especie de campo trascendental autónomo del cual todo sujeto actual puede ausentarse[144]. Esto es así, porque en el momento en el que el sentido es recogido en un signo, éste se convierte en la residencia mundana y expuesta de una verdad no pensada. Puede perdurar aun cuando

[138] (Derrida, 1962, pp. 83-84).
[139] (Derrida, 1962, p. 63).
[140] (Derrida, 1962, p. 85).
[141] (Derrida, 1962, p. 86).
[142] (Derrida, 1962, p. 87).
[143] (Derrida, 1962, pp. 87-88).
[144] (Derrida, 1962, p. 84).

nadie la piense, es decir, con independencia de toda subjetividad empírica y abierta a la comunidad trascendental[145].

La medialidad de la escritura produce una apertura a una telecomunicación en general[146] y permite la *Rückfrage* husserliana en tanto pregunta determinada por la referencia o la resonancia postal y epistolar de una comunicación a distancia[147]. Ahora bien, el acto de escribir y el de enviar exige un documento legible transmitido por la tradición. Por ello mismo, la escritura asegura también la tradicionalización absoluta del objeto, su objetividad ideal absoluta, es decir, la pureza de su relación con una subjetividad trascendental universal. Esto se lleva a cabo emancipando el sentido respecto de su evidencia actual para un sujeto real y de su circulación en el interior de una comunidad determinada[148]. No obstante, esta virtualidad es un valor ambiguo, pues hace posible al mismo tiempo la pasividad, el olvido y todos los fenómenos de la crisis[149]. El signo gráfico es la garantía de la objetividad, pero puede también arruinarse de hecho. Este peligro es inherente a la mundanidad fáctica de la inscripción misma y nada puede preservarla definitivamente[150], porque depende del soporte. La escritura es, entonces, vulnerable al accidente mundano[151] y, si esto ocurre, la idealidad pura puede ser modificada por una causa real (empírica), lo que significaría la pérdida del sentido[152]. Hemos de ver aquí ya en germen la doctrina del *Pharmakon* como potencialidad bivalente expuesta en *La farmacia de Platón*.

El joven Derrida afirma que para Husserl la destrucción del signo no supondría la destrucción del sentido[153], pues insiste en el recibimiento pasivo de la escritura y no en la actividad técnica que está detrás[154] como productora de idealidad. En este sentido, el joven Derrida pretende radicalizar la fenomenología tematizando la escritura como condición de posibilidad de la idealidad en su doble potencialidad, esto es, como cumplimiento y como ruina.

[145] (Derrida, 1962, pp. 90-91).
[146] (Derrida, 1962, p. 36).
[147] (Derrida, 1962, pp. 35-36).
[148] (Derrida, 1962, p. 84).
[149] (Derrida, 1962, p. 84).
[150] (Derrida, 1962, p. 92).
[151] (Derrida, 1962, p. 93).
[152] (Derrida, 1962, p. 94).
[153] (Derrida, 1962, p. 93).
[154] (Derrida, 1962, p. 100).

La escritura en su forma de conservación de la verdad de un saber puesta en circulación histórica e intersubjetiva recibe el nombre de documento o libro. El lenguaje y la escritura fundan la ciencia, y sin el documento en el que se universaliza el saber, ninguna ciencia ni historia comunitarias serían posibles. El documento presenta una unidad de encadenamiento de significación. Esta unidad es ideal y necesaria, esto es, universal, según el contenido del sentido de documento. De este modo, se encuentra encadenado a la facticidad, pero según formas universales. Se entiende mejor si se considera que el volumen y la duración propias del libro no son ni fenómenos puramente sensibles ni noúmenos puramente inteligibles[155]. Esta apelación al libro o al documento pone de manifiesto el recurso al pensamiento impreso, cuyo lenguaje no es natural. Dicho de otro modo, es muestra de la artificialidad de la escritura como técnica de sedimentación, transmisión y conservación.

La escritura hace posible la tradición en la que se mantiene el saber de una cultura y permite el paso a la inter-comunitariedad trascendental en la que toda traducibilidad es posible. La identidad ideal absolutamente objetiva es traducible y tradicional[156]. El mismo contenido, que hunde sus raíces en el mundo de la vida, puede ser alcanzado a partir de diferentes lenguas y su identidad ideal asegura la traducibilidad[157]. La traducción es siempre posible cuando se es consciente de la co-pertenencia a un mundo común y de estar delante de la misma cosa[158]. La posibilidad de la traducción, que se confunde con la de la tradición, está abierta al infinito[159].

La tradición es la supervivencia del sentido en la historia, pero implica un acto libre para despertar el sentido recibido pasivamente, de reanimar todas su virtualidades, y de retroconvertirlas en la actividad correspondiente. Vemos aquí nuevamente el recurso derridiano a la dialéctica originaria entre actividad-pasividad. La libertad es la facultad de reactivación, originariamente propia de todo hombre en cuanto ser hablante[160]. Este acto libre conlleva la responsabilidad con respecto al sentido que se activa. Por ello, la reactivación es el acto mismo de toda responsabilidad y de toda

[155] (Derrida, 1962, p. 89).
[156] (Derrida, 1962, p. 65).
[157] (Derrida, 1962, p. 62).
[158] (Derrida, 1962, pp. 75-76).
[159] (Derrida, 1962, p. 64).
[160] (Derrida, 1962, p. 100).

reflexión[161]. Se reanima cuando lo restituyo a su dependencia respecto de mi acto y lo reproduzco en mí tal como fue producido la primera vez por otro[162]. La actividad de la reactivación es ya una segunda vez. El sentido es *a priori* documental y postal. Así entendido, la responsabilidad de la reactivación es una co-responsabilidad, pues compromete al que recibe, pero también al que crea y expresa el sentido[163].

Por último, al establecer la co-implicación de la idealidad y la materialidad en la escritura, y al hacer de ésta la condición de posibilidad de toda transmisión de saber y conocimiento y, por tanto, de toda sedimentación cultural, Derrida tiene las armas necesarias para, junto a Husserl, elaborar una nueva crítica al relativismo culturalista, pero ahora en su forma de etnología. En primer lugar, hay una estructura escritural intercultural común que permiten la sedimentación y transmisión de los distintos saberes y valores mediantes códigos, hábitos e inscripciones. Derrida cree que esta diversidad presupone una estructura de horizonte universal y los *a priori* de la historia[164]. Asimismo, todos estos hechos solo pueden ser considerados hechos históricos ciertos si hay algo así como una verdad histórica en general, es decir, una determinabilidad histórica que ninguna ciencia empírica puede fundar por sí sola[165]. Además, para que el hecho etnológico aparezca, hace falta que la comunicación etnológica se encuentre ya abierta en el horizonte de la humanidad universal, es decir, en la posibilidad del lenguaje universal entre dos o más personas[166].

En segundo lugar, debe distinguirse entre cultura empírica –cultura histórica de hecho en la que la sedimentación del sentido no excluye la caducidad (*perention*) del valor enraizado en la lengua, el suelo, la época– y la cultura de verdad cuya idealidad es absolutamente normativa[167]. Para entenderlo mejor, sirven dos ideas expuestas antes: la negatividad esencial y la bivalencia de la escritura. Sobre lo primero, el hecho de que en toda cultura haya una estructural ideal cerrada no significa que esta idealidad sea universalmente normativa y que cada cultura pueda mantener su estructura de verdad; Derrida sostiene que el sentido del error tiene su propia idealidad[168] y fácticamente una

[161] (Derrida, 1962, p. 100).
[162] (Derrida, 1962, p. 101).
[163] (Derrida, 1962, p. 101).
[164] (Derrida, 1962, p. 113).
[165] (Derrida, 1962, p. 114).
[166] (Derrida, 1962, p. 114).
[167] (Derrida, 1962, p. 47).
[168] (Derrida, 1962, p. 47, nota 2).

cultura puede transmitir un error, un anti-valor o incluso una aberración del sentido. De esto se sigue que de manera fáctica haya buenos y malos ejemplos en el universo de comunidades culturales. Sobre lo segundo, la escritura como condición de posibilidad de la idealidad en la historia y la cultura es un *Pharmakon*, es medio de sedimentación de verdades y de falsedades. Quizás esta idea derridiana nos ayude a comprender el fenómeno actual de la *fake-news* y las posverdad: es un peligro desde siempre presente en la humanidad desde el mismo momento en el que la tecnología de registro se pone en marcha. La cultura de verdad sería el horizonte ideal normativo hacia el que deben dirigirse las culturas empíricas. No obstante, algunas de éstas pueden, de hecho, acercarse más o menos. La idealidad de esta ruina cultural del sentido utiliza también la técnica de transmisión para sedimentarse en la historia. Por este motivo, la historia no sólo es el horizonte en el que aparece la verdad y el sentido, sino también la mentira y el sin-sentido. Ahora esta *historia de la mentira* comparte la misma estructura ideal de cualquier idealidad como sería el caso de la geometría.

La teoría derridiana de la escritura, de la mano de Husserl, acaba convirtiéndose en una fenomenología de la cultura. Esta fenomenología reduce la cultura empírica a su esencia universal como una irrupción del infinito en su interior[169] con el objetivo de describir el movimiento de la verdad de una historia concreta y específica, cuyos fundamentos son los actos de una subjetividad temporal y creadora, basados en el mundo sensible y en el mundo de la vida como mundo de la cultura.

> "La ciencia no puede ser encerrada en ninguna cultura histórica determinada como tal, porque posee valor universal de verdad. La idea de la ciencia es índice de cultura pura en general, designa el *eidos* de la cultura por excelencia. La forma cultural ciencia es, a su vez, ejemplar en el doble sentido de la palabra: eidético y teleológico. Es el ejemplo particular de la reducción y la intuición eidética, pero también es el ejemplo modélico, que a modo de ideal, debe orientar a la cultura. Es la idea de lo que, desde el primer instante de su producción, debe valer para siempre y para todo el mundo, más allá de toda área cultural dada. Es la idea infinita opuesta a la idea finita"[170].

Toda idealización aspira a la universalidad y su reducción cultural no es más que la clausura del discurso. Por el contrario, la apertura infinita –y la fenomenología es para Derrida la filosofía de la apertura– se realiza mediante un proceso que opera por

[169] (Derrida, 1962, p. 48).
[170] (Derrida, 1962, pp. 46-47).

totalización y repetición permanente de sus adquisiciones[171]. Según vemos Derrida no considera negativamente esta primera totalización del sentido, pues está vinculada a un primer momento metodológico como lo son también la reducción eidética y la reducción trascendental. Desde esta perspectiva debería tal vez leerse la crítica del joven Derrida a *Totalidad e infinito* de Lévinas[172].

El joven Derrida, contrario a todas las interpretaciones de la época, ve al Husserl de *El origen de la geometría* superándose a sí mismo según su programa de radicalización y pasando de la constitución eidética a la constitución genética en sentido profundo, sin desconectar nunca ambos momentos. En *Krisis* introduce la temática de la historia, pero en *El origen de la geometría* se la considera desde el punto de vista de su proceso de constitución genética.

2.3 La tematización de la historicidad

Derrida, en conformidad con lo expuesto en el artículo de Foucault sobre Canguilhem de 1985, ve en Kant el comienzo de la tematización de la historia. Husserl, por su parte, en la fenomenología estática se mueve en una dirección similar a la del filósofo de Königsberg al neutralizar la génesis histórica[173]; no obstante, en *El origen de la geometría* intenta responder a la condición de posibilidad de toda historia, es decir, se tematiza la historicidad[174] y se supera la neutralización. En este último escrito de husserliano la fenomenología busca la forma esencial de todo encadenamiento, de toda sedimentación, esto es, de toda historia para todo *ego*[175].

Por un lado, el hecho fundador es invariable y nunca puede ser repetido[176]. Este origen histórico singular es el hecho fundador y sería irremplazable, y por ende invariable, pues nunca puede ser repetido[177]. Esta incapacidad de ser repetido en cuanto tal le viene de su esencia de primera vez (*Erstmaligkeit*). Por otro lado, no hay historicidad concreta que no implique una primera-vez. De esto se sigue que es

[171] (Derrida, 1962, p. 48).
[172] (Derrida, 1964a, 1964b).
[173] (Derrida, 1962, p. 24).
[174] (Derrida, 1962, p. 123).
[175] (Derrida, 1962, p. 97).
[176] (Derrida, 1962, pp. 30-31).
[177] (Derrida, 1962, p. 31).

imposible sustituir el hecho de la primera vez por otro hecho, ya que un hecho único tiene su esencia de hecho único, que no es la facticidad del hecho sino el sentido del hecho, aquel sin el cual no podría aparecer y no daría lugar a ninguna determinación y a ningún discurso[178]. Sin embargo, es posible variar imaginativamente el *hic et nunc* de esta primera vez y así alcanzar su sentido en tanto *Erstmaligkeit*. Derrida ve en esto la posibilidad del acceso a la historia y al *eidos* puro del origen[179] mediante la técnica de variación imaginativa propuesta por Husserl.

Por su parte, el sentido entra mediante esta primera-vez, la cual señala la necesidad de una pre-inscripción eidética y de una normalidad apriórica reconocida en el presente e intemporalmente asignada a un hecho pasado. En otras palabras, hay una necesidad de haber tenido un origen histórico (*quod*) y de haber tenido tal origen y tal sentido de origen (*quomodo*)[180]. Este sentido de origen es al que se puede llegar mediante la fenomenología genética, ya que un sentido ha entrado en la historia sólo si se ha convertido en un objeto absoluto (ideal) que tiene que haber roto las cadenas que lo retenían en el suelo empírico de la historia[181]. Cuando esto ha ocurrido, se puede aclarar el sentido puro de la praxis subjetiva *retrospectivamente* y a partir de su resultado, pues el sentido del acto constituyente puede descifrarse en la trama del sujeto constituido[182].

No obstante, la subjetividad egológica no puede ser responsable de este desarrollo. Sólo una subjetividad comunitaria puede producir el sistema histórico de la verdad y responder de él totalmente. Su unidad sólo puede ser absoluta y *a priori* como lugar común de todas las subjetividades egológicas actuales o posibles, pasadas, presentes o futuras, conocidas o desconocidas[183]. Este lugar común es el presente histórico en general en tanto forma irreductible de toda experiencia histórica; es, a su vez, el fundamento de toda historicidad y del hecho de que yo siempre pueda ponerme de acuerdo, en él, con el otro más lejano, más diferente[184]. Esta historicidad es el horizonte esencial de la humanidad, en la medida en que no hay humanidad sin sociedad y sin cultura[185]. Husserl describe las etapas de historicidad en tres momentos: como esencia

[178] (Derrida, 1962, p. 32).
[179] (Derrida, 1962, p. 31).
[180] (Derrida, 1962, pp. 34-35).
[181] (Derrida, 1962, p. 53).
[182] (Derrida, 1962, p. 53).
[183] (Derrida, 1962, p. 49).
[184] (Derrida, 1962, pp. 114-115).
[185] (Derrida, 1962, p. 121).

de toda existencia humana (cultura y tradición), la cultura europea (proyecto teorético y filosofía) y conversión de la filosofía en fenomenología[186]. Esta estructura no se da en el mundo en grados, sino que una misma sociedad puede hacerlos coexistir en ella, en la unidad diferenciada de una simultaneidad orgánica[187].

Derrida ya antes había dicho que la idealidad reclama materialidad y, por ello mismo, también historia. Las ideas, como la razón, no son nada fuera de la historia donde se expone, esto es, donde en un único y mismo movimiento, se despliega y se deja amenazar. Sin la razón no hay historia, es decir, transmisión pura del sentido como tradición de la verdad, pero tampoco hay razón sin historia, es decir, sin los actos concretos y fundadores de la subjetividad trascendental, sin sus objetivaciones y sus sedimentaciones[188]. En resumen, la escritura nos ha llevado a considerar la posibilidad de la idealidad en la historia, pero esta misma historia no sería nada sin la razón que realiza actos que permiten mantener el sentido. De modo que historia y razón son sólo posibles en el horizonte infinito del sentido mediante actos de retención y protensión que hagan aparecer el ser. Nuevamente volvemos a la estructura escritural trascendental de toda experiencia, cuya exteriorización material en el documento reproduce una escritura originaria, fuente de todo lenguaje, de toda escritura, de toda tradición, de toda cultura, de toda ciencia y de toda historia. Estas últimas consideraciones nos permiten acceder al sentido de lo que más adelante Derrida denominará *archi-escritura*.

2.4 Defensa de Husserl y radicalización derridiana

En la *Introducción* a *El origen de la geometría* Derrida lleva a cabo también una defensa del proyecto husserliano frente a las críticas de algunos representantes de la fenomenología francesa. Por ello, conviene dedicar algunas palabras a este lado apologético de este escrito.

En primer lugar, Derrida responde a los que han cuestionado de algún modo la última filosofía husserliana de la historicidad, empezando por Merleau-Ponty, para

[186] (Derrida, 1962, p. 121).
[187] (Derrida, 1962, p. 122).
[188] (Derrida, 1962, p. 160).

quien Husserl habría renunciado al ideal de un *a priori* histórico[189]. Para Derrida el padre de la fenomenología no renuncia a los *a priori* históricos descubiertos por la variación imaginativa, sino que simplemente reconoce la necesidad de considerar el contenido de las ciencias empíricas como la etnología, es decir, acepta la interdependencia entre la materialidad histórica del saber y la validez ideal del saber[190]. Según vimos antes, nunca se prescinde de la eidética, pero tiene en cuenta los cambios y trasformaciones del saber en su historicidad.

Merleau-Ponty también había objetado que Husserl no abría los paréntesis fenomenológicos a la facticidad histórica y dejaba fuera la historia. Derrida vincula esta opinión con la de Biemel, según la cual los ensayos de Husserl por comprender temáticamente la historicidad pueden ser considerados como fracasos[191]. Nada más lejos de la lectura derridiana. Para Derrida, *El origen de la geometría* profundiza en el tema de la historicidad iniciado con *Krisis*. Primeramente, se opera una reducción eidética de la historicidad y la cultura, luego se empieza el análisis genético. Esta es, pues, la tarea emprendida en el escrito que traduce Derrida. Por tanto, la exigencia de radicalidad conduce a Husserl a ir siempre más allá de sus investigaciones, pero según un método que Derrida considera coherente.

En segundo lugar, Merleau-Ponty también había puesto en duda la unidad del proyecto husserliano, al menos al insistir en el contraste entre *Investigaciones lógicas* y *El origen de la geometría*. Para Derrida esto no es así; primero, porque el objetivo del primer libro es responder al psicologismo que reduce la verdad a la psicología; segundo, porque Husserl pone allí entre paréntesis el lenguaje para retomarlo más adelante, al mismo tiempo que retoma la génesis histórica[192]. La lectura de Merleau Ponty es válida únicamente si se considera *Ideas I* como un idealismo cerrado sin relación con las demás obras. Para Derrida, sin embargo, no hay discontinuidad en Husserl, sino solo radicalización progresiva.

[189] (Merleau-Ponty, 1950, p. 51)
[190] (Derrida, 1962, p. 116).
[191] (Derrida, 1962, p. 122, nota 1). En la misma línea encontramos a Tran Duc Thao, para quien el punto de vista subjetivista habría prohibido a Husserl superar el nivel de algunas observaciones del sentido común en *El origen de la geometría* (Derrida, 1962, p. 55, nota 1; Thao, 1951, p. 221).
[192] (Derrida, 1962, pp. 71-72; Merleau-Ponty, 1950, p. 44).

En tercer lugar, Derrida responde ahora a las críticas de Cavaillès –quien había denunciado la falta de dialecticidad en la fenomenología[193]–, y afirma que la exigencia de dialecticidad es descrita por Husserl en distintos niveles, aun cuando no llegue a llevarse a término. Para Derrida la actividad de la conciencia es a la vez anterior y posterior a una pasividad, y el movimiento de la temporalización primordial, fundamento último de toda constitución, es por ello dialéctico de un extremo a otro[194]. La actividad creadora del sentido implica una pasividad respecto del sentido constituido y sedimentado que, a su vez, aparece y actúa como tal sólo en el proyecto de una creatividad nueva. De este modo, lo que Cavailles juzga imposible en Husserl, es realizado en *El origen de la geometría*[195].

No obstante, resalta el valor de las investigaciones de Cavaillès y las hace compatibles con las de Husserl. En este sentido intenta reconciliar a ambos autores. Así, señala que la evidencia originaria buscada por Cavaillès en la axiomática es anterior a la evidencia de los axiomas mismos[196], porque constituye su fundamento: el de una sedimentación de sentido ya acabada[197]. Asimismo, Derrida retoma el tema la indecidibilidad de Gödel –considerado importante por Cavaillès–[198] con fin el de ver en ellos el horizonte de negatividad que se desprende de la misma fenomenología con la noción de *legalidad negativa*. En este sentido, lo in-decible solo tiene sentido en referencia al ideal de decibilidad[199]. Según vemos, el polo positivo y el polo negativo se conectan esencialmente. Esto le permite volver a justificar la unidad de sentido teleológico-arqueológico, pues la unidad está siempre por venir a partir de lo que se anuncia en su origen[200].

Por su parte, Ricoeur había hecho notar que en *Krisis* una contradicción con respecto al devenir histórico del ideal de infinitud: el infinito de los griegos era apertura, pero para la ciencia moderna, se convertía en clausura. Derrida le responde afirmando que:

[193] (Cavaillès, 1947, p. 78).
[194] (Derrida, 1962, p. 157).
[195] (Derrida, 1962, p. 158).
[196] (Derrida, 1962, p. 41).
[197] (Derrida, 1962, p. 42).
[198] (Derrida, 1962, p. 39).
[199] (Derrida, 1962, pp. 39-40).
[200] (Derrida, 1962, p. 40).

> "hay una infinitud que aflora con el descubrimiento de la *aprioricidad* de las matemáticas en general y la transgresión de las finitudes sensibles, aun cuando, en sí, el primer sistema apriorístico sea cerrado. A partir de un sistema apriorístico finito, infinitas operaciones y transformaciones matemáticas son ya posibles en él, aun cuando no sean infinitamente creadoras. Pero sobre todo, pese al carácter cerrado del sistema, nos hallamos en la infinitud matemática justo porque se han idealizado y superado definitivamente las finitudes sensibles y fácticas. La infinitud infinita de la revolución moderna, en consecuencia, puede anunciarse en la infinitud finita de la creación antigua"[201].

Finalmente, Derrida vuelve a contraponer a Husserl y Heidegger. Primero, reconoce los límites de la reducción eidética, pero los considera indispensables. Su verdadero sentido es la "prudencia" y la "humildad crítica". Debido a esta reducción Heidegger reprochaba a Husserl su hundimiento en la regionalidad de la conciencia trascendental. En cambio, Husserl reprocha exactamente lo mismo a Heidegger, pero en la figura de la regionalidad empírica, esto es, bajo la forma de la facticidad antropológica del *Dasein*. Por su parte, Derrida intenta reconciliar a Husserl y Heidegger en relación a la temática de la historicidad al afirmar que para ambos "la complicidad del aparecer y de la disimulación parece ser originaria, esencial y definitiva"[202]. No obstante, Derrida sigue inclinándose a favor de Husserl, pues afirma que todo discurso filosófico debe fundarse en una fenomenología[203].

La apelación a la dialéctica originaria, desde el principio defendida por Derrida, hace posible esta dinámica del aparecer-disimular inherente a la historia del ser, o mejor dicho, a la manifestación del ser en la historia[204]. Vemos aquí cómo el lenguaje filosófico que Derrida utiliza está incluyendo algunas nociones de la filosofía de Heidegger, en concreto, la referencia a la historia del ser. No es casualidad que el primer curso que Derrida imparta en *L'École Normale* en 1964-1965 esté consagrado a la *cuestión del ser y la historia* en Heidegger y que el mismo año tenga otro sobre *la teoría de la significación en Investigaciones lógicas e Ideas I*[205]. En el siguiente apartado abordaremos esta búsqueda de conciliación entre la fenomenología y la historia de la metafísica como ocultamiento y manifestación del ser.

[201] (Derrida, 1962, p. 140).
[202] (Derrida, 1962, p. 151, nota 1).
[203] (Derrida, 1962, p. 167).
[204] (Derrida, 1962, p. 169).
[205] (Derrida, 2013, p. 12).

3. El surgimiento de una nueva filosofía: Derrida frente a la fenomenología

Este último apartado de la investigación tiene como objetivo desarrollar y comprender la supuesta ruptura entre Derrida y la fenomenología acaecida en 1967 con la publicación de *La voz y el fenómeno*. Para ello, nos servimos de un texto cuya redacción es contemporánea y que fue publicado en 1966. La lectura de este artículo nos ayudará a esclarecer algunas nociones fundamentales expuestas en 1967 como muestra de la última incursión en el interior de la filosofía de Husserl.

3.1 La fenomenología y la metafísica tradicional

Jacques Derrida publicó en 1966 un artículo sobre la fenomenología de Husserl en la revista Εποχές de Atenas en versión griega con el título *E. Husserl: la fenomenología y la clausura de la metafísica* (E. Husserl: Η φαινομενολογία και το πέρας της μεταφυσικής)[206]. La traducción al griego estuvo a cargo de la filósofa Roxani Argyropoulou. La versión francesa de este artículo no se publicó sino hasta el año 2000 en la revista *Alter*, en un número especial dedicado a *Derrida y la fenomenología*[207].

Este *Artículo* es una introducción general al pensamiento de Husserl. Derrida intenta describir de manera general toda la fenomenología. Siguiendo el esquema ya expuesto en la *Memoria*, estructura este artículo en tres apartados: *La prehistoria de la fenomenología*, *la epoché y la constitución estática* y *la fenomenología genética*. Asimismo, el contenido copia notas y párrafos de su conferencia en las *Conversaciones* de 1959. En el primer apartado se expone el tránsito de las investigaciones psicológicas a las lógicas; en el segundo, las investigaciones fenomenológicas de la constitución estática cuyo eje central gira en torno al concepto de reducción; finalmente, se introduce en el análisis genético de la constitución del *ego*, la intersubjetividad, el origen del mundo y la historicidad. En esta última parte, Derrida reconoce que el problema del origen trascendental de la intersubjetividad ha sido siempre un tema difícil de comprender. Esto explica que sea el punto por el que han roto con Husserl los filósofos

[206] (Derrida, 1966).
[207] (Derrida, 2000).

franceses que reconocen su deuda con la fenomenología, tales como Lévinas, Sartre y Merleau-Ponty[208].

A lo largo de la exposición destacan dos ideas fundamentales: la fenomenología como nueva metafísica y "la metafísica de la presencia". Derrida aquí las presenta como dos momentos esenciales del proyecto fenomenológico que van más allá del propio Husserl. En este sentido, el propio Derrida asume la tarea de radicalizar la fenomenología mediante la apertura metafísica (Husserl) e introducirla en el pensamiento del ser en la historia (Heidegger).

En primer lugar, se presenta la fenomenología en oposición a la metafísica clásica debido a su vinculación con la dialéctica como ejercicio retórico-dogmático que razona sobre premisas probables y no ciertas. Husserl rechazó está metafísica clásica y en su lugar propuso la *descripción* concreta y fiel, apodíctica y no empírica de las cosas mismas. Esta vuelta a las cosas mismas fue el motivo fundamental de la fenomenología. En este sentido, la fenomenología nace desde el principio como una crítica y superación de la metafísica, ya que la palabra metafísica designa para Husserl la disimulación de las cosas mismas, de su sentido auténtico y originario[209]. Esto explica que Derrida hable de un uso metafórico del término "metafísica" aplicado a la fenomenología. Además, vincula la fenomenología con el estudio de los *onta* en general, como si la fenomenología fuera también una ontología fundamental que respeta 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. La pluralidad de interpretaciones de sus discípulos es muestra de la fecundidad de esta filosofía y de su apertura infinita, en contraste con la metafísica de la clausura[210].

Tal desconfianza en la especulación metafísica es motivada por la crisis generalizada del saber, que va de las ciencias de la naturaleza a las ciencias del espíritu, pasando por las matemáticas y la filosofía. Esta doble crisis –la de la ciencia y la de la filosofía– tiene una historia común. Según entiende Derrida, toda la filosofía de Husserl intenta responder a esta crisis de sentido. Su punto de partida nuevo es, a la vez, una vuelta a las fuentes originarias del sentido. La puesta entre paréntesis sólo intenta

[208] (Derrida, 2000, p. 81).
[209] (Derrida, 2000, p. 69).
[210] (Derrida, 2000, p. 70).

devolver el sentido perdido, olvidado o modificado de las ciencias. Esto explica también la búsqueda de una fundamentación más radical de las ciencias. En sentido estricto, la fenomenología será también una nueva metafísica opuesta a la vieja metafísica, tal como se presenta en *Meditaciones cartesianas*. La fenomenología como metafísica será, entonces, una metafísica de la apertura a las cosas mismas[211]. Esta transgresión de la metafísica tradicional –y es comparable a los de Marx, Nietzsche y Heidegger– es la restauración de su verdadero sentido como *episteme*. La fenomenología como metafísica es la ciencia rigurosa y la filosofía primera[212].

Para Derrida la fenomenología sería también una empresa metafísica, sin duda, influido por la lectura de Heidegger. Esa interpretación no menoscaba su visión de la unidad del proyecto fenomenológico en sus diversas fases, sino que supone una confirmación con un matiz peculiar: los dos momentos (estático y genético) convierten a la fenomenología en una empresa ambigua, pues recorre la historia de la metafísica tradicional para superarla volviendo así a su origen. Por esta razón,

> "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[213].

Si antes Derrida no dudaba en hacer de la fenomenología una dialéctica filosófica, ahora no duda en convertirla en una nueva metafísica que restaura la intención de toda metafísica. En primer lugar, la pregunta por el origen es ya una pregunta metafísica. Por eso desde *Filosofía de la aritmética* Husserl aspiraba a responder por el origen e implícitamente reformular la metafísica[214]. Las rupturas con el psicologismo, con el objetivismo y de alguna manera con el mismo Brentano son superaciones de las propias deficiencias de interpretación que absolutizan una esfera de lo real, ya sea las vivencias (*reell*) o las cosas (*real*). Husserl al utilizar estos dos términos manifiesta ya desde el comienzo su intención de ir más allá de las interpretaciones tradicionales del problema del origen y se aventura en una nueva explicación que se irá consolidando a medida que va profundizando su propia reflexión filosófica. Es cierto que hay giros en la filosofía

[211] (Derrida, 2000, p. 70).
[212] (Derrida, 2000, p. 71).
[213] (Derrida, 2000, p. 71).
[214] (Derrida, 2000, p. 72).

de Husserl, pero todos ellos mantienen las intenciones fundamentales a las que permanece fiel a la par que las radicaliza[215].

Además, en Husserl no sólo hay rupturas, sino también críticas férreas, por ejemplo, contra el psicologismo, el antropologismo, el naturalismo, historicismo, etnocentrismo, etc. En todos los casos la crítica fundamental se dirige contra toda forma de relativismo y escepticismo. Como contrapartida, podemos ver a Husserl como un defensor de la posibilidad del conocimiento objetivo y universal que intenta describir el suelo de validez universal que funda toda experiencia y todo discurso[216]. Esto le lleva a tematizar el mundo de la vida, el lenguaje como medio de comunicación intersubjetiva y la escritura como condición de posibilidad de toda idealidad. La crítica de todo relativismo lleva a la consideración metafísica de la condición de posibilidad de la historicidad en la que el ser y el sentido aparecen a los sujetos y los abrazan en un origen común que apunta a un horizonte común de realización (*telos*). En este horizonte aparece también la crisis como el olvido de los orígenes[217]. De este modo, Derrida vuelve a su idea de unidad del proyecto filosófico de Husserl centrado en el problema del origen, pero ahora lo interpreta como una empresa metafísica, o mejor dicho, de renovación de la metafísica, puesto que 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"[218].

La segunda idea importante del *Artículo* es la "metafísica de la presencia" que aparece al final del texto:

> "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 (*eidos*, 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

[215] (Derrida, 2000, pp. 73-74).
[216] (Derrida, 2000, p. 75).
[217] (Derrida, 2000, pp. 82-83).
[218] (Derrida, 2000, p. 83).

> seguido 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 *epoché*, la *epoché* fenomenológica y la época histórica que se reúne allí. *Comenzar a pensar su clausura, es decir, también su porvenir*"[219].

En esta cita podemos resaltar algunas ideas. La primera, la deuda fenomenológica de Heidegger. Ya en la *Introducción*, Derrida ha intentado reconciliar este acercamiento a propósito del tema de la historicidad. La segunda idea es la metafísica de la presencia. Esa metafísica esconde el pensamiento del ser y ésta sería la metafísica tradicional criticada también por Husserl como filosofía de la clausura. En tercer lugar, la diferencia entre pensamiento del ser y metafísica; por un lado, la metafísica es un momento del pensamiento del ser, en concreto, el momento de la retirada; pero, por otro lado, esta metafísica del ocultamiento del ser anuncia ya el advenimiento de una nueva metafísica que restauraría el pensamiento del ser. Por último, Husserl como el que lleva a cabo la revolución moderna de la metafísica: sale de la historia de la metafísica para devolverla a su origen.

En 1966, fecha en la que se publica este artículo, Derrida no acusa a Husserl de ser un representante más de la metafísica de la presencia; por el contrario, el padre de la fenomenología a través de los diferentes momentos –reducción eidética y reducción trascendental– es capaz de devolver el sentido originario al pensamiento del ser. La recuperación de los conceptos de la tradición filosófica y metafísica no ancla a Husserl al pensamiento de la clausura, sino que son el punto de partida metodológico para volver sobre la constitución genética de la verdad. Sólo en la consideración de la filosofía de Husserl en sus dos momentos constitutivos se comprende la importancia de su revolución filosófica y su identidad como nueva metafísica de la apertura: la única filosofía que es capaz de responder a la pregunta ontológica del ser y del sentido en la historia. De la misma forma en la que Derrida mostró que la exigencia de dialecticidad de Cavaillès estaba ya presente en Husserl, también muestra ahora que la necesidad de

[219] (Derrida, 2000, pp. 83-84).

salir del pensamiento del ente y volver al pensamiento del ser exigida por Heidegger está ya presente en Husserl. No es una simple respuesta a dos críticos, sino la puesta en evidencia de que Husserl ha considerado también esos problemas y los ha asumido como parte de su tarea filosófica. Y ello justo porque ha asumido toda la historia de la metafísica occidental como comentos internos del despliegue de su reflexión fenomenológica.

En efecto, la primera etapa, la historia de la metafísica, la del ocultamiento, correspondería con la fenomenología estática, en la que se consideran los objetos constituidos en la conciencia y son observados como estando allí disponibles para una mirada .Por ello, la metafísica del ocultamiento es la metafísica de la presencia del objeto a la conciencia. La segunda etapa, la metafísica del desvelamiento del ser, sería la fenomenología genética en la que los objetos ya no son considerados estando simplemente allí, sino que se interroga por su historicidad, por su aparición en la historia como seres. Según hemos visto muchas veces, Derrida supone indispensables ambos momentos de la fenomenología. Solo una filosofía así entendida, que aborda el problema del origen en sus dos momentos, es capaz de desvelar el origen inaccesible mediante una técnica de reproducción del *hic et nunc* originario que dio movimiento a toda la historia del sentido. La pregunta retrospectiva es también la pregunta por el sentido originario del ser. Esto significa que Husserl es para Derrida no solo el padre de la fenomenología, sino también el restaurador de la metafísica y el filósofo que abre la pregunta del ser en su sentido genuino. En resumen, fenomenología y pensamiento del ser no se oponen; por el contrario, éste encuentra en aquélla su plena realización.

3.2 ¿Ruptura o radicalización?: La voz y el fenómeno

Derrida en la introducción a *La voz y el fenómeno* establece algunas nociones fundamentales que guían la exposición sobre el problema del signo en la filosofía de Husserl. Asimismo, confiesa tener la intención de elaborar un texto sistemático sobre *Investigaciones lógicas*[220]. En este sentido, esta obra también "da el principio de una interpretación general del pensamiento de Husserl y constituye el prefacio de su lectura

[220] (Derrida, 1967b, p. 1).

sistemática[221]. A continuación presentamos algunas líneas generales en las que se pone en evidencia la continuidad con sus investigaciones de juventud y, por tanto, no se podría hablar de una verdadera. Asimismo, se muestra el sentido de la radicalización del proyecto filosófico derridiano que inicia con *La voz y el fenómeno*.

En primer lugar, se debe tener presente la unidad de la fenomenología, desde *Investigaciones lógicas* hasta *El origen de la geometría*[222]. Un detalle a tener en cuenta aquí es que ya no se apela a las investigaciones de *Filosofía de la aritmética*, donde Husserl también había escrito sobre el signo tanto hablado como escrito; por el contrario, Derrida se concentra en la primera Investigación Lógica –expresión y sentido– como punto de partida para la elaboración de su propia filosofía de la escritura.

En segundo lugar, la relación de la fenomenología con la metafísica de la presencia. En relación con el artículo de 1966, hemos de entender que Derrida considera a la fenomenología como heredera de la metafísica tradicional, pero únicamente como medio para restituir el sentido originario de una filosofía que sea verdaderamente *primera*. Así pues, Husserl "al criticar la metafísica quiere restaurar su sentido originario"[223]. La metafísica de la presencia, en tanto presencia ante la conciencia, tiene un valor epistemológico[224] y, además, es el punto de partida de toda filosofía. Para entender esto, debemos considerar la complementariedad que Derrida defiende entre la fenomenología estática y la fenomenología genética, como dos momentos necesarios de la filosofía husserliana. La reducción del mundo –también llamada destrucción del mundo– no es negación ni eliminación. Es simplemente un poner entre paréntesis o una neutralización con el fin de restablecer el sentido originario. De este modo, la puesta entre paréntesis de la metafísica tradicional expuesta en *Ideas I* es restituida en su sentido pleno como una metafísica renovada o una neo-metafísica. Esto explica que en *Meditaciones cartesianas* Husserl vuelva a utilizar la palabra metafísica, pero siempre contraponiéndola a la metafísica tradicional.

En tercer lugar, el valor de la negatividad. Derrida ya en la *Memoria* sostenía que Husserl no había puesto la mirada en la función que la negatividad desempeñaba en la constitución de la idealidad. El intento de complementar a Husserl con Hegel hace

[221] (Dastur, 2000, pp. 47-48)
[222] (Derrida, 1967b, p. 1).
[223] (Derrida, 1967b, p. 4).
[224] (Derrida, 1967b, p. 3).

aparecer una fenomenología que pone en evidencia la estructura dialéctica de lo real. Derrida utiliza los términos originario y no-originario, idealidad y materialidad, presencia y no-presencia, real e irreal para dar cuenta de esta estructura diferencial fundamental y originaria[225]. Sin embargo, la negatividad tampoco es lo originario, es la contrapartida dialéctica de la positividad. Para Derrida existe una raíz común como fondo irreductible que está detrás de toda manifestación del ser. Husserl la denomina el mundo de la vida en tanto fuente pre-categorial de toda vivencia intencional. Derrida la llamará estrato silencioso, pre-expresivo de la vivencia[226]. Se le puede llamar también *archi-escritura*. La tematización de esta cara oculta de todo aparecer es la tarea que Derrida, prolongando y radicalizando la fenomenología, se propone realizar.

En cuanto lugar, en continuidad con lo anterior, Derrida se concentra en la descripción de la idealidad como lo no-real, como irrealidad. La idealidad es, entonces, una no-presencia originaria del acto fundador del sentido en la historia. Recordemos todo lo dicho anteriormente sobre la técnica de la idealización y cómo ésta hace posible la presencia indefinida y abierta a un horizonte infinito para todos y en todo lugar. La idealidad hace posible que un sentido pueda repetirse en su identidad y siendo él mismo pueda aparecer en distintos sujetos. La doctrina de la pluralidad de *Investigaciones lógicas* intenta explicar cómo se produce esta presencia de lo mismo en lo otro, o dicho de otro modo, cómo la forma ideal hace posible la identidad en la diferencia en un horizonte infinito de repetición[227]. Por tanto, la virtualidad de la idealidad es la de un presente vivo. Esto permite a Derrida hablar de una cierta vida trascendental opuesta a la vida empírica, y raíz de toda idealidad. Lo importante de todo esto es que la idealidad es lo opuesto al mundo de la vida. Esta mundanidad, sin embargo, es la condición de toda permanencia y sentido en la historia. Retomando lo dicho en 1962, no hay historia ni ciencia ni cultura sin esta idealidad que es, a la vez, una no-mundanidad en la mundanidad de la *psyché* [228], en la que se constituye toda idealidad. La *psyché* es, entonces, una mundanidad capaz de llevar consigo la idealidad[229].

En quinto lugar, si la idealidad, siendo lo otro de la mundanidad, hace presente el objeto, esta presencia está siendo siempre constituida por una no-presencia. ¿Cómo

[225] (Derrida, 1967b, p. 10).
[226] (Derrida, 1967b, p. 15).
[227] (Derrida, 1967b, p. 4).
[228] (Derrida, 1967b, p. 14).
[229] (Derrida, 1967b, p. 12).

saber entonces que la presencia se relaciona con una no-presencia concreta? Aquí entra en juego la intencionalidad. Ésta establece una relación esencial entre lo que se presenta a la conciencia y su no-presencia como fuente originaria de sentido al que sólo se puede acceder mediante la reactivación y la técnica de la variación imaginativa. Luego se eleva al nivel de la idealidad intersubjetiva. Esto también ha sido desarrollado ya en 1962. Allí ya Derrida afirmaba –y aquí lo repite– que la intersubjetividad permitía el paso a la objetividad de los objetos ideales[230]. Según vemos, tanto allí como aquí, la importancia de la objetividad de las idealidades no es puesta en cuestión, simplemente se hace notar que depende siempre de un elemento extraño y distante. Para Derrida, la modificación de la presentación no altera la apodicticidad de la fenomenología[231].

Por último, la idea de una ruptura con Husserl –a diferencia de lo que usualmente suele interpretarse– no es del todo evidente aquí. Por un lado, Derrida siempre ha considerado a la fenomenología como una filosofía de la apertura cuya fecundidad no se encuentra agotada con Husserl; por el contrario, ve en su desarrollo progresivo una exigencia constante de radicalización que el mismo padre de la fenomenología ejecuta en cada escrito. Por otro lado, es cierto que Derrida encuentra determinados temas que no son desarrollados por Husserl, por ejemplo, el valor de la artificialidad de la ideación-idealización como técnica, la negatividad como polo *a priori* en la constitución de la idealidad y la crítica al lenguaje filosófico-metafísico heredado[232]. Derrida intenta, entonces, siguiendo su primera concepción de la fenomenología desde un trasfondo dialéctico, complementar el proyecto de Husserl mediante una fenomenología de la negatividad en todas sus formas. Cuando el fenómeno aparece, *a priori* con él surge su *ser-de este-modo*, pero también su opuesto o su *no-ser-de-este-modo*, idea que ya se encuentra en *Investigaciones lógicas*. Esto explica que más que en el *a priori* lógico, tema que recorre toda la filosofía husserliana, Derrida se concentre en el *a priori* de lo no-lógico, de lo no-racional en su aparecer histórico. De este modo, intenta llevar a sus últimas consecuencias el proyecto de una fenomenología más general de la que Husserl sólo desarrolló la primera parte –todo lo relacionado con el *a priori* lógico. Por tanto, la fenomenología derridiana no es una nueva fenomenología, sino simplemente una prolongación y profundización del camino iniciado por Husserl.

[230] (Derrida, 1967b, p. 5).
[231] (Derrida, 1967b, p. 6).
[232] (Derrida, 1967b, p. 6).

En estas líneas generales podemos leer e intentar comprender el punto de partida de Derrida. Su filosofía de la escritura se inicia con una crítica a la morfología pura de las *Bedeutungen* como gramática pura[233]. Volvemos a recordar que Derrida en 1962 hablaba de una idealidad del error o del no cumplimiento. Esta posibilidad es estructural, está siempre presente y nunca puede ser eliminada completamente. No obstante, cuando aparece, internamente mantiene una estructura de legalidad como cualquier idealidad y es susceptible de sedimentación y de transmisión. Los errores, falsedades y malas interpretaciones se pueden también heredar en un horizonte infinito abierto para todos y en todo lugar. Según vemos, esta bivalencia es transmitida mediante el lenguaje, pues es el *médium* del juego de la presencia-ausencia[234]. Husserl ha realizado una extraordinaria labor al hacer una primera fenomenología del lenguaje en *Investigaciones lógicas* y una fenomenología de la escritura en el *Origen de la geometría*. Sin embargo, la negatividad –como es habitual en Husserl– no es asumida como problema filosófico. Por ello, "la generalidad pura de esta gramática meta-empírica no cubre todo el campo de la posibilidad del lenguaje en general, no agota toda la extensión de su *priori*[235]". Según esto, Derrida se presenta como el *suplemento* de Husserl, comprendiendo correctamente lo que esto quiere decir: es una necesidad intrínseca al propio sistema husserliano sin el cual el cumplimiento no se realizaría.

Esta primera investigación propiamente derridiana –*La voz y el fenómeno*– abordará la relación entre la palabra viva –vida empírica– como *phoné* opuesta al signo –vida trascendental[236]. Husserl ya había hecho una consideración trascendental del tema de la voz y la vinculaba a una estructura material en la que la animación intencional transformaba el cuerpo de la palabra en carne –especialmente en *El origen de la geometría*. Sin embargo, Derrida considera que en Husserl subyace todavía un tratamiento ingenuo de la palabra, pues no pone en cuestión que esta palabra sea el fundamento de la presencia como conciencia[237]. Ahora bien, según entiende Derrida esta presencia no ha sido sometida a crítica por Husserl; esta tarea será el objetivo de Derrida en *La voz y el fenómeno*.

[233] (Derrida, 1967b, p. 7).
[234] (Derrida, 1967b, p. 9).
[235] (Derrida, 1967b, p. 7).
[236] (Derrida, 1967b, p. 9).
[237] (Derrida, 1967b, p. 16).

Para concluir hace falta decir que la diferencia entre las investigaciones de juventud y la filosofía madura de Derrida la demarca la aparición de la estrategia deconstructiva. Los opuestos binarios con los que trabaja la deconstrucción se comprenden desde esta referencia a la fenomenología, en concreto con los momentos estático (eidético) y genético (histórico)[238]. Por ejemplo, cuando se opone *logos* y escritura, Derrida señala que el primero asume la condición de totalidad significante del sentido en tanto *eidos*; sin embargo, se deja de lado su constitución histórico-material, es decir, su génesis. En este sentido, la escritura sería condición de posibilidad del *logos* desde el punto de visto genético. Por un lado, la reducción de la temporalidad o la esfera material está en función de un método epistemológico que busca tener una consideración mínima de sentido del objeto. Por otro lado, en un segundo momento genético lo puesto entre paréntesis es tematizado y revalorizado como condición de posibilidad. En este sentido, lo reducido adquiere un puesto importante desde el punto de vista genético.

En *La voz y el fenómeno* Derrida contrapone índice y expresión, y afirma que Husserl se mantiene en la ontología clásica[239]; sin embargo, también sostiene que Husserl va más allá de ella al considerar el mundo de la vida y la esfera pre-categorial como constitutivos de la idealidad[240]. Según hemos dicho antes, Derrida se compromete con una radicalización profunda de la metafísica y tematiza las reducciones que Husserl ha dejado sin restituir[241]. En la oposición voz-grafía, vemos emplear la misma estrategia y considerar la escrituralidad fundamental como la condición de posibilidad de toda comunicación. Estas coordenadas guían la filosofía madura de Derrida nacida en el interior de una profundización, continuación y radicalización del proyecto filosófico de Husserl[242].

---

[238] La deconstrucción encuentra sus fuentes en la reducción husserliana, ya en *Ideas I* se habla de la destrucción del mundo como un poner entre paréntesis. Derrida siempre ha rechazado la identificación de la reducción con la eliminación. Por su parte, Paola Marrati considera que la empresa misma de la deconstrucción depende de las premisas de la fenomenología husserliana (Marrati, 2000, p. 182). En esta perspectiva véase también (Sebbah, 2000).

[239] (Derrida, 1967b, pp. 27-28).

[240] (Derrida, 1967b, pp. 32-33).

[241] La filosofía de la presencia (Husserl) frente a la filosofía de la no-presencia (Derrida), como expone Dastur (2000, p. 51). Para Paola Marrati, la escritura es la idealidad sin presencia (Marrati, 2000, p. 183).

[242] El artículo de Rudolf Bernet sobre Derrida y la fenomenología apunta también a esta continuidad entre las investigaciones fenomenológicas y el nacimiento de la deconstrucción (Bernet, 1986, 1990). Por su parte, la obra de Leonard Lawlor *Derrida y Husserl* tiene el mérito de mostrar cómo la deconstrucción se origina en las investigaciones fenomenológicas de Derrida (Lawlor, 2002, pp. 2-3). En cambio Paola Marrati en su obra *Derrida lector de Husserl y Derrida*, sucumbe antes la tentación de considerar al joven

Conclusiones: el nacimiento de la filosofía derridiana

De todo lo expuesto, desde la *Memoria* hasta la *Introducción* pasando por las *Conversaciones* hemos asistido a una exposición ingeniosa, clara y profunda de la fenomenología de Husserl. El joven Derrida a través de sus investigaciones fenomenológicas va progresivamente desarrollando su propia filosofía. Ya la propuesta de una fenomenología dialéctica se mostraba como una síntesis entre Husserl y Hegel y respondía, al mismo tiempo, tanto a las críticas como a las interpretaciones defectuosas de la filosofía husserliana. Después, mediante el recurso a la intencionalidad material esboza una primera filosofía de la inscripción en la que emergen de manera embrionaria muchos conceptos vinculados a la técnica de registro.

Durante los años que siguieron a la presentación de la *Memoria*, el joven Derrida consolida su fenomenología y asume una actitud activa de defensa de la filosofía de Husserl. Las *Conversaciones* de 1959 son la primera muestra de su compromiso con la fenomenología. Allí opone la fenomenología como filosofía de la apertura al estructuralismo como filosofía de la clausura. Además, hace una primera presentación de la noción de *différence* e intenta vincular la fenomenología con una filosofía de la historia. En 1961 concluye la redacción de la *Introducción* a su traducción de *El origen de la geometría* de Husserl. Esta fecha y este escrito exponen un momento de madurez y profundización en la fenomenología de Derrida. Por un lado, en perfecta armonía con sus investigaciones anteriores, es capaz de responder a las interrogantes de Ricouer y a las interpretaciones de Merleau-Ponty y Thao del texto de *El origen de la geometría*; por otro lado, descubre en este texto la última expresión de la radicalidad filosófica de Husserl al tematizar, ya no la historia, sino la historicidad como condición de posibilidad del aparecer del ser.

En esta *Introducción* también se expresa, por vez primera, un completo desarrollo de una fenomenología de la escritura. Derrida toma como punto de partida las investigaciones sobre la expresión y el significado. De este modo, pone de manifiesto la

---

Derrida con una filosofía ya acabada, por ello no sorprende que en la introducción se refiera a las primeras investigaciones derridianas como una "lectura deconstructiva de Husserl y Heidegger" (Marrati-Guénoun, 1998, p. 6). En su obra, Marrati no aborda la herencia de Cavaillès y Tran Duc Thao (dialéctica y materialidad) ni tampoco hay referencias a *Génesis y estructura y la fenomenología* y, dado que es un libro de 1998, no desarrolla el artículo *La fenomenología y la clausura de la metafísica*, cuya publicación francesa aparece en el año 2000. Asimismo, Lawlor tampoco presta mucha atención a este artículo. Sin embargo, su estudio es bastante completo y ayuda a entender con claridad tanto la herencia de Cavaillès, así como también la centralidad del problema del origen en la filosofía de Husserl y Derrida.

necesidad de un lenguaje originario que sea la condición de posibilidad de la universalidad de la idealidad. Así en su constitución estática, la reducción de todo lenguaje empírico nos conduce a esta estructura lingüística fundamental que hace posible virtualmente un horizonte infinito y omnipresente de la idealidad. El siguiente momento, el análisis genético del lenguaje, nos lleva a la consideración de la materialidad a través de la que esta idealidad entra en el horizonte de sentido de la subjetividad trascendental. En este momento genético se constituye el sentido como unidad sintética en la conciencia. Mediante el recurso a la medialidad de la técnica de registro, esta primera idealización es susceptible de sedimentación, transmisión y conservación a nivel comunitario. En un tercer momento, mediante una tecnología de materialización externa se codifican y se consignan las idealidades en documentos como guardianes del saber y la cultura. Esta nueva modalidad de registro permite una nueva superación de la esfera comunitaria hacia la comunicación inter-comunitaria o trans-comunitaria. La escritura en todas sus modalidades es una técnica que realiza la idealidad y la vuelve disponible para todos en todo lugar con independencia del sujeto empírico que la introdujo en la historia, pero la escritura también deja a esta idealidad a merced de muchos peligros. La escritura es, por tanto, este *Pharmakon* que hace aparecer el ser en la historia, a la vez, que lo oculta.

Por su parte, el artículo de 1966 pone de manifiesto en qué sentido la fenomenología es también una metafísica. Asumiendo la tradición filosófica precedente, Husserl pretende devolverle su sentido originario. La metafísica de la presencia es un momento de la historia del pensamiento del ser como historia de su ocultamiento o de su no-presencia en la historia. La revolución filosófica realizada por Husserl busca, según Derrida, ser una nueva forma del pensamiento en el que se desvela el ser. En este sentido, la pregunta retrospectiva por el origen del sentido es ya una tarea metafísica. Dada la proximidad temporal entre este artículo y la publicación de *La voz y el fenómeno*, no se deben leer separadamente[243]. De lo contrario, se corre el riesgo de considerar sin más a Husserl un representante de la metafísica de la presencia y su filosofía una continuación de todos los prejuicios y dogmas de la metafísica tradicional,

[243] En 1967 se publicó en *Philosophy Today* un resumen de una conferencia de Derrida para la *Sociedad Americana de Fenomenología* que no llegó a presentar. En este escrito se pone de manifiesto la unidad entre el artículo *La fenomenología y la clausura de la metafísica* y *La voz y el fenómeno*. Además, se anuncia la publicación de una obra dedicada a la exposición de la filosofía de Husserl distinta a *La voz y el fenómeno* que debería ser publicada en aquella época en París y que al parecer tampoco fue publicada (Smith, 1967, p. 106).

tan criticada por el padre de la fenomenología. Esta metafísica, en sus conceptos sedimentados por la tradición, es el punto de partida de toda crítica a la filosofía de la clausura. Husserl mismo la asume, la reduce y neutraliza para luego restituirla en su sentido originario. Por tanto, es *en* la metafísica de la presencia donde es posible una su superación y nunca *sin* ella.

Finalmente, en *La voz y fenómeno* aparecen muchos de los conceptos fundamentales de la filosofía derridiana –los cuales han ido apareciendo anteriormente– y son puestos aquí como pilares de esta nueva filosofía: el cuestionamiento del lenguaje heredado –la destrucción del lenguaje–, el primado de una escritura fundamental anterior a todo lenguaje y en la se manifiesta que diferencia, el valor del suplemento como una exigencia de realización *por venir*, la simulación como técnica de producción de idealidad. Las investigaciones fenomenológicas previas nos ayudan a comprender el sentido y alcance de cada una de estas nociones que articulan las investigaciones de Derrida a partir de 1967, año del surgimiento de su filosofía madura. Si en algún sentido se puede hablar de ruptura con Husserl o de revolución, éstas lo serían en el sentido de ruptura en continuidad. Derrida se coloca en los márgenes de la fenomenología –su lectura e interpretación escapan a los cánones de la época– y elabora una fenomenología de los márgenes en la que intenta alcanzar los pliegues no tematizados por Husserl, pero que emergen esencialmente de su reflexión filosófica. Derrida se toma en serio la proclamación husserliana de la necesidad de un nuevo comienzo. En este sentido, Vincent Descombes tiene razón al denominar a la filosofía de Derrida como una *radicalización de la fenomenología.*

CONCLUSIONES FINALES

Las fenomenologías en Francia: filosofía del sujeto y filosofía del concepto

El desarrollo de la investigación nos ha llevado a la exposición del proyecto fenomenológico husserliano en relación con el círculo íntimo de discípulos formados alrededor de él. Koyré, Héring y Lévinas han recibido una influencia directa de la fenomenología mediante el contacto personal con Husserl, vinculándose con una interpretación fenomenológica determinada. Ellos han sentado las bases para el desarrollo de la fenomenología en Francia. En este sentido, estos tres autores pueden ser denominados *los precursores de la fenomenología francesa*.

Lévinas ocupa un lugar especial en el desarrollo de la fenomenología. Su tesis doctoral centrada en el concepto de intuición desempeñó la función de verdadero manifiesto de la fenomenología en Francia. Muchos filósofos han confesado que su primer contacto con esta filosofía se debe a esta obra. La crítica que Lévinas hace a la fenomenología trascendental y el reclamo de una apertura hacia la ontología hacen que la recepción del pensamiento husserliano reciba un cierto tratamiento existencialista. Este autor es uno de los primeros introductores del pensamiento de Husserl en Francia. En continuidad con esta interpretación se consolida la tradición de la *filosofía del sujeto*, la cual tiene entre sus miembros a Sartre, Merleau-Ponty y Paul Ricœur.

Según expone Foucault, en Francia existe otra tradición fenomenológica vinculada con la pregunta por la legitimidad de la racionalidad occidental y la hace remontar hasta la tradición de la *Aufklärung*. Ésta ha venido a Francia, afirma Foucault, por medio de la fenomenología con la pregunta por el origen del sentido. La historia de la ciencia, impulsada por la fenomenología, ha conocido un nuevo enfoque que ha sido puesto en marcha por la epistemología francesa, en especial Cavaillès. Para Foucault esta tradición de la fenomenología se introduce en Francia gracias a *Meditaciones cartesianas* y se desarrolla por medio de la pregunta por la historicidad de la ciencia tal y como es presentada en *Krisis*. Esta tradición –epistemológica– de la fenomenología

recibe el nombre de *filosofía del concepto* y está vinculada a la herencia filosófica de Cavaillès.

Las puntos claves de esta tradición de la fenomenología serían: el vínculo con la *Aufklärung* como *ethos* y la pregunta por la legitimidad de la racionalidad y por el origen del sentido (esfera filosófica); la convicción de que la cuestión del fundamento de la racionalidad no puede ser disociada de la pregunta por las condiciones actuales de su existencia (esfera político-social); y la importancia del estudio histórico para la comprensión del origen y la realización de la transformación de lo real por medio de la libertad, esta doble tarea se concreta en una reactivación constante mediante una crítica permanente de nuestro ser histórico (esfera histórico-epistemológica).

Cavaillès, en sus dos tesis de 1938 intenta responder al problema sobre los fundamentos de la ciencia mediante sus estudios históricos sobre el fundamento de las matemáticas. En ellas se infiere la centralidad del signo en relación al pensamiento y la exigencia de una experiencia física más originaria que la que se remite a la propia conciencia constituyente; así se considera como fundamental y originario el mundo pre-científico de la experiencia sensible. La dialéctica es también una idea importante para Cavaillès. Esta exigencia es asumida como un imperativo en la fenomenología de Tran Duc Thao, quien intenta superar del solipsismo idealista de Husserl en *Fenomenología y materialismo dialéctico*. El filósofo vietnamita se interesa también por el concepto de reducción y se concentra en la filosofía genética de Husserl.

El gran mérito de Cavaillès es redirigir el debate con la fenomenología hacia el fundamento de la lógica. De este modo inicia un giro lógico que es asumido por Suzanne Bachelard y, más adelante, en gran medida también por Derrida, quien lo utilizara como instrumento para buscar una visión unitaria del proyecto filosófico husserliano. Esta unidad se encuentra en la búsqueda del fundamento de las ciencias mediante la propuesta de reformular la lógica y hacer de la filosofía una ciencia rigurosa. La lógica sería, por tanto, el eslabón que daría unidad y sentido a la arquitectura filosófica de Husserl (Suzanne Bachelard). En esta línea, el propio Derrida señala que la filosofía husserliana mantiene una unidad de intención que va desde *Filosofía de la aritmética* hasta *El origen de la geometría*, pero para el joven Derrida esta unidad radica en la pregunta por el origen.

El joven Derrida en la historia de la fenomenología francesa

Los escritos fenomenológicos de juventud de Derrida (1954-1967) dan testimonio del estudio que consagró a la filosofía husserliana. En su *Memoria* de 1954 sobre *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, el joven Derrida expone algunas ideas y conceptos heredados de Cavaillès y de Tran Duc Thao que le servirán de piezas claves para elaborar su propia visión de la fenomenología de Husserl como filosofía dialéctica. En este sentido, la tradición que recibe es sopesada y reformulada a fin de obtener una mejor comprensión de la fenomenología. Además, revestido de una cierta armadura hegeliana, intenta reconstruir la filosofía de Husserl tomando en consideración el valor de la negatividad en la constitución de la identidad.

Derrida distingue con claridad los momentos estáticos y genéticos de la fenomenología de Husserl. En cada uno de éstos la intención de responder a la pregunta por la génesis está presente. Desde una perspectiva estática, la fenomenología no puede ser distinta a una ciencia eidética en la que los objetos ideales se muestran siendo constituidos por una conciencia trascendental (*Investigaciones lógicas e Ideas I*). Por su parte, el problema de la constitución en la temporalidad mundana exige una investigación fenomenológica genética. Derrida ve en *Experiencia y juicio* el inicio de la tematización de este origen dinámico y se desarrolla en *Meditaciones cartesianas*, *Lógica formal y lógica trascendental*, *Krisis* y *El origen de la geometría*. A pesar de ello, explica Derrida, Husserl no logra considerar correctamente la temporalidad originaria y se mantiene en la esfera de lo constituido. No obstante, sus investigaciones nos ofrecen ya las nociones fundamentales sobre el tema.

El joven Derrida tiene el mérito de desarrollar en su *Memoria* un trabajo serio y riguroso en la contextualización, exposición e interpretación y revalorización de la *Filosofía de la aritmética* prácticamente olvidaba por la tradición de la fenomenología francesa. El prejuicio rupturista que se encuentra detrás de muchos de los fenomenólogos franceses les impide ver en esta escrito el anuncio de la fenomenología y la apertura a la consideración de un fundamento extra-psicológico de los conceptos matemáticos. Para Derrida la *Filosofía de la aritmética* no es simplemente una obra psicologista, sino que en ella Husserl expone un psicologismo intencional que toma distancia de lo que comúnmente suele considerarse como mero psicologismo. Según esto, la *Filosofía de la aritmética* sería para Derrida un texto pre-fenomenológico, pues

no estaría desconectado del proyecto fenomenológico ni sería ajeno a sus motivaciones y preocupaciones filosóficas de la fenomenología. Sólo así se comprende la unidad de sentido que recorre todo el movimiento de la fenomenología desde *Filosofía de la aritmética* hasta *El origen de la geometría*.

Durante los años que siguieron a la presentación de la *Memoria*, el joven Derrida consolida su fenomenología y asume una actitud activa de defensa de la filosofía de Husserl. La conferencia de 1959 *«Génesis y estructura» y la fenomenología* es la primera muestra de su compromiso con la fenomenología. Allí opone la fenomenología como filosofía de la apertura al estructuralismo como filosofía de la clausura. Además, hace una primera presentación de la noción de *différence* e intenta vincular la fenomenología con una filosofía de la historia.

La *Introducción* a su traducción de *El origen de la geometría* de Husserl se publica en 1962. Este escrito exponen un momento de madurez y profundización en la fenomenología de Derrida. El filósofo francés descubre en este texto la última expresión de la radicalidad filosófica de Husserl al tematizar, ya no la historia, sino la historicidad como condición de posibilidad del aparecer del ser. En esta *Introducción* pone de manifiesto la necesidad de un lenguaje originario que sea la condición de posibilidad de la universalidad de la idealidad. A través del análisis genético del lenguaje, llegamos a la consideración de la materialidad a través de la que esta idealidad entra en el horizonte de sentido de la subjetividad trascendental. Asimismo, mediante el recurso a la *medialidad* de la técnica de registro, esta primera idealización es susceptible de sedimentación, transmisión y conservación a nivel comunitario.

La tecnología de materialización externa permite que se codifiquen y se consignen las idealidades en documentos como guardianes del saber y la cultura. Esta nueva modalidad de registro permite una nueva superación de la esfera comunitaria hacia la comunicación inter-comunitaria o trans-comunitaria. La escritura en todas sus modalidades es una técnica que realiza la idealidad y la vuelve disponible para todos en todo lugar con independencia del sujeto empírico que la introdujo en la historia, pero la escritura también deja a esta idealidad a merced de muchos peligros. La escritura es, por tanto, este *Pharmakon* que hace aparecer el ser en la historia, a la vez, que lo oculta.

El artículo de 1966 *La fenomenología y la clausura de la metafísica* Derrida pone de manifiesto en qué sentido la fenomenología es también una metafísica. Asumiendo la tradición filosófica precedente, Husserl pretende devolverle su sentido originario. La metafísica de la presencia es un momento de la historia del pensamiento del ser como historia de su ocultamiento o de su no-presencia en la historia. La revolución filosófica realizada por Husserl busca, según Derrida, ser una nueva forma del pensamiento en el que se desvela el ser. En este sentido, la pregunta retrospectiva por el origen del sentido es ya una tarea metafísica y, por tanto, la fenomenología sería una nueva metafísca.

El artículo *La fenomenología y la clausura de la metafísica* y la obra *La voz y el fenómeno* no se deben leer separadamente. De lo contrario, se corre el riesgo de considerar sin más a Husserl un representante de la metafísica de la presencia y su filosofía una continuación de todos los prejuicios y dogmas de la metafísica tradicional, tan criticada por el padre de la fenomenología. Esta metafísica, en sus conceptos sedimentados por la tradición, es el punto de partida de toda crítica a la filosofía de la clausura. Husserl mismo la asume, la reduce y neutraliza para luego restituirla en su sentido originario. Por tanto, es *en* la metafísica de la presencia donde es posible una su superación de la misma y nunca *sin* ella.

En *La voz y fenómeno* se expone la filosofía madura de Derrida y vemos ya aplicar el método deconstructivo a la teoría del signo de Husserl. Las investigaciones fenomenológicas previas nos ayudan a comprender el sentido y alcance de esta filosofía derridiana, ya que la ruptura con la fenomenología es una ruptura en continuidad. Por un lado, Derrida se coloca en los márgenes de la fenomenología –su lectura e interpretación escapan a los cánones de la época– y elabora una fenomenología de los márgenes en la que intenta alcanzar los pliegues no tematizados por Husserl, pero que emergen esencialmente de su reflexión filosófica. Por otro lado, Derrida se toma en serio la proclamación husserliana de la necesidad de un nuevo comienzo. La filosofía madura de Derrida sería, por tanto, una *radicalización de la fenomenología.*

Por último, la investigación nos lleva a considerar que el joven Derrida, en sus investigaciones fenomenológicas, lleva a cabo una verdadera revolución de la fenomenología que se caracteriza por leer a Husserl *autrement*. Por un lado, la propuesta de una fenomenología dialéctica era una creativa síntesis entre Husserl y

Hegel. Por otro lado, esboza una primera filosofía de la inscripción en la que emergen de manera embrionaria muchos conceptos vinculados a la técnica de registro mediante el recurso a la intencionalidad material. Además, la reducción husserliana está en concexión con la estrategia deconstructiva derridiana. Por tanto, la lectura de Husserl lo conduce hasta los problemas de la escritura y le sirve de soporte conceptual en el desarrollando su propia filosofía, a saber, la deconstrucción.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

I. Husserl y la fenomenología

1. Edmund Husserl

(1882). *Beiträge zur Variationsrechnung*. (Doctorado), Universidad de Viena, Viena. (Universitäts-Bibliothek Wien D 13088)

(1887). *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*. Halle: Heynemann.

(1891a). Besprechung: Schröder, Ernst, "Vorlesungen über die Algebra der Logik. (Exakte Logik). I Band. Leipzig, B. G. Teubner. 1890. *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 243-278.

(1891b). Der Folgerungskalkül und die Inhaltslogik. Nachträge zur gleichnamigen Abhandlung S. 168 ff. dieses Bandes. *Vierteljahrschrift für wissenschafliche Philosophie, 15*(3), 351-356.

(1891c). Der Folgerungskalkuül und die Inhaltslogik. *Vierteljahrschrift für wissenschafliche Philosophie, 15*(2), 168-189.

(1891d). *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*. Halle-Saale: C.E.M. Pfeffer (Robert Stricker).

(1893a). Antwort auf die vorstehende 'Erwiderung' des Herrn Voigt. *Vierteljahrschrift für wissenschafliche Philosophie, 17*, 508-511.

(1893b). A Voigt's 'elementare Logik' und meine Darlegungen zur Logik des logischen Calculs. *Vierteljahrschrift für wissenschafliche Philosophie, 17*, 111-120.

(1894). Psychologische Studien zur elementaren Logik. *Philosophische Monatschefte, 30*, 159-191.

(1897). Bericht über deutsche Schriften zur Logik as dem Jahre 1894. *Archiv für systematische Philosophie, 3*, 216-244.

(1900a). *Logische Untersuchungen. Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik*. Halle: Max Niemeyer.

(1900b). Selbstanzeige "Logische Untersuchungen. Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik". *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 24*, 511-512.

(1900c). Über psychologische Begründung der Logik. *Zeitschrift für Philosphische Forschung, 13*, 346-348.

(1901a). *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle: Max Niemeyer.

(1901b). Selbstanzeige "Logische Untersuchungen: Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis". *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 25*, 260-263.

(1911). Philosophie als strenge Wissenschaft. *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, 1*, 289-341.

(1913a). Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1*, 1-323.

(1913b). *Logische Untersuchungen. Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik* (2 ed.). Halle: Max Niemeyer.

(1913c). *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (2 ed.). Halle: Max Niemeyer.

(1923a). Die Idee einer philosophischen Kultur: Ihr erstes Aufkeimen in der grieschichen Philosophie. *Japanisch-deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik, 1*, 45-51.

(1923b). Erneuerung, Ihr Problem and ihre Methode. *The Kaizo-La rekonstuyo, 5*(3), 84-92.

(1924a). Die Methode der Wesensforschung. *The Kaizo-La rekonstuyo, 6*(4), 107-116.

Husserl, Edmund. (1924b). Erneuerung als individualethisches Problem. *The Kaizo-La rekonstuyo, 6*(2), 2-31.
(1928). Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewussteins. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 9*, 367-498
(1929a). Formale und transzendentale Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 10*, 1-298.
(1929b). Phenomenology (C. V. Salmon, Trans.). In James Louis Garvin en Londres & Franklin Henry Hooper (Eds.), *The Encyclopaedia Britannica* (14 ed., Vol. 17, pp. 699-702). London.
(1930). Nachwort zu meinen "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie". *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 11*, 549-570.
(1931). *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie* (Gabrielle Peiffer & Emmanuel Levinas, Trans.). Paris: Colin.
(1936). Die Krisis der europäischen Wissenschaftenund die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. *Philosophia, 1*, 77-176
(1939a). Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem. *Revue Internationale de Philosophie, 1*(2), 203-225.
(1939b). Entwurf einer „Vorrede" zu den „Logischen Untersuchungen" (1913). *Tijdschrift voor Philosophie, 1*(2), 319-339.
(1939c). Entwurf einer „Vorrede" zu den „Logischen Untersuchungen" (1913). *Tijdschrift voor Philosophie, 1*(1), 106-133.
(1939d). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prague: Academia Verlagsbuchhandlung.
(1940). Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur (Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht). In Marvin Farber (Ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (pp. 307-325). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
(1941). Phänomenologie und Anthropologie. *Philosophy and Phenomenological Research, 2*, 1-14.

2. *Husserliana*

Vol. I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 1950.
Vol. II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, 1950.
Vol. III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie undphänomenologischen Philosophie*. *Erstes Buch. Allgemeine Einfuhrung in die reine Phänomenologie*, 1950.
Vol. IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. *Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, 1952.
Vol. V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, 1952.
Vol. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, 1954.
Vol. VII: *Erste Philosophie (1923/24)*. *Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, 1956.
Vol. VIII: *Erste Philosophie (1923/24)*. *Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, 1959.
Vol. IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, 1962.
Vol X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, 1966.
Vol. XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, 1966.
Vol. XII: *Philosophie der Arithmetik*, 1970.
Vol. XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. *Erster Teil: 1905-1920*, 1973.

Vol. XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. *Zweiter Teil: 1921-1928*, 1973.
Vol. XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. *Dritter Teil: 1929-1935*, 1973.
Vol. XVI: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, 1973.
Vol. XVII: *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, 1974.
Vol. XVIII: *Logische Untersuchungen*. *Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, 1975.
Vol XIX/1: *Logische Untersuchungen*. *Zweiter Band*, *I. Teil*,1984.
Vol XIX/2: *Logische Untersuchungen*. *Zweiter Band*, *II. Teil*,1984.
Vol. XX/1: *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband*. *Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuafulage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913),* 2002.
Vol. XX/2: *Logische Untersuchungen*. *Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung: Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94 – 1921),* 2005.
Vol XXI: *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, 1983.
Vol. XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, 1979.
Vol. XXIII: *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, 1980.
Vol. XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907*, 1984.
Vol. XXV: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, 1987.
Vol. XXVI: *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, 1987.
Vol. XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, 1989.
Vol. XXVIII: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, 1988.
Vol. XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, 1993.
Vol XXX: *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*, 1996.
Vol. XXI: *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendentale Logik' 1920-21. Ergänzungsband zu Analysen zur passiven Synthesis*, 2000.
Vol. XXXII: *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*, 2001.
Vol. XXXIII: *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewusstsein 1917-1918*, 2001.
Vol. XXXIV: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, 2002.
Vol. XXXV: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, 2002.
Vol. XXXVI: *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, 2003.
Vol. XXXVII: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, 2004.
Vol. XXXVIII: *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, 2004.
Vol. XXXIX: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, 2008.
Vol. XL: *Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918)*, 2009.
Vol. XLI: *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der Eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935)*, 2012.
Vol. XLII: *Grenzprobleme der Phänomenologie*. *Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*, 2014.

3. Traducciones francesas de Husserl

Husserl, Edmund. (1949a). La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. Une introduction à la philosophie phénoménologique. *Les Études philosophiques, 4*(3/4), 229-301.

Husserl, Edmund. (1949b). La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. Une introduction à la philosophie phénoménologique. *Les Études philosophiques, 4*(2), 127-159.

Husserl, Edmund. (1949c). Rapports entre la phénoménologie et les sciences. *Les Études philosophiques, 4*(1), 3-7.

Husserl, Edmund. (1950a). *Idées directrices pour une phénoménologie* (Paul Ricoeur, Trans.). Paris: Gallimard.
Husserl, Edmund. (1950b). La crise de l'humanité européenne et la philosophie. *Revue de Métaphysique et de Morale, 55*(3), 225-258.
Husserl, Edmund. (1950c). La philosophie comme prise de conscience de l'humanité. *Deucalion: Vérité et liberté, 3*, 109-127.
Husserl, Edmund. (1956a). Du manuscrit K III 26. In Enrico Castelli (Ed.), *La philosophie de l'histoire de la philosophie* (pp. 129-131). Paris: Vrin.
Husserl, Edmund. (1956b). Du manuscrit K III 28. In Enrico Castelli (Ed.), *La philosophie de l'histoire de la philosophie* (pp. 124-129). Paris: Vrin.
Husserl, Edmund. (1957a). *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique* (Suzanne Bachelard, Trans.). Paris: Presse Universitaire de France.
Husserl, Edmund. (1957b). Postface a mes Idées directrices pour une phénoménologie pure. *Revue de Métaphysique et de Morale, 62*(4), 369-398.
Husserl, Edmund. (1957c). Qu'est-ce que la phénoménologie. In Alfred Weber & Denis Huisman (Eds.), *Histoire de la philosophie européenne. Tableau de la philosophie contemporaine* (pp. 343-352). Paris: Fischbacher.
Husserl, Edmund. (1959a). Deux textes de Husserl sur la méthode et le sens de la phénoménologie. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 149*, 433-462.
Husserl, Edmund. (1959b). L'esprit collectif: Extrait des « Inédits » de Husserl conservés aux Archives-Husserl à l'Université de Louvain. *Cahiers internationaux de sociologie 27*(Juillet-Décembre), 121-130.
Husserl, Edmund. (1959c). *Recherches logiques. Tome premier: Prolégomènes à la logique pure* (Hubert Elie, Trans.). Paris: Presse Universitaire de France.
Husserl, Edmund. (1961). *Recherches logiques. Tome 2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Première partie: Recherches I et II* (Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel & René Schérer, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1962a). *L'origine de la géométrie* (Jacques Derrida, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1962b). *Recherches logiques. Tome 2: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie: Recherches III, IV et V* (Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel & René Schérer, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1963). *Recherches logiques. Tome 3: Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaisance. Recherche VI* (Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel & René Schérer, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1964). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (Henri Dussort, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1970a). *Expérience et jugement: Recherches en vue d'une généalogie de la logique* (Denise Souche-Dagues, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1970b). *L'Idée de la phénoménologie: Cinq leçons* (Alexandre Lowit, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1970c). *Philosophie première: 1923-1924. Première partie* (Arion Lothar Kelkel, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1972a). *Philosophie de l'arithmétique: Recherches psychologiques et logiques* (Jacques English, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1972b). *Philosophie première: 1923-24. Deuxième partie* (Arion Lothar Kelkel, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1975). *Articles sur la logique: 1890-1913* (Jacques English, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
Husserl, Edmund. (1983). *Contributions à la théorie du calcul des variations* (Jean Vauthier, Trans.). Kingston, Ont., Canada: Queen's University.
Husserl, Edmund. (1993). *Notes sur Heidegger*. Paris: Les Éditions de Minuit.

4. *Sobre Husserl y la fenomenología*

Bernet, Rudolf, Kern, Iso, & Marbach, Eduard. (1993). *An Introduction to Husserlian phenomenology*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Cimino, Antonio, & Costa, Vincenzo (Eds.). (2012). *Storia della fenomenologia*. Roma: Carocci.

Dastur, Françoise. (1995). *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France.

Dentoni, Francesco. (1978). *Alle radici della fenomenologia. Husserl 1887 - 1891. Dallo Scritto di Abilitazione sul concetto di numero alla Filosofia dell'Aritmetica*. Roma: Abete.

English, Jacques. (2004). Le nombre chez Kant et chez Husserl. *Revue de métaphysique et de morale., 44*(4), 551-579.

Fink, Eugen. (1933). Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. *Kant-Studien, 38*(3/4), 321-383.

Fink, Eugen. (1952). L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative. In H. L. V. Breda (Ed.), *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Paris: Desclée de Brouwer.

Gandt, François de. (2004). *Husserl et Galilée: Sur la crise des sciences européennes*. Paris: Vrin.

Gérard, Vincent. (2008). Husserl, élève de Kronecker et Weierstrass: Théorie de la signification, théorie des nombres et théorie des fonctions. In Jocelyn Benoist (Ed.), *Husserl*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Gómez Romero, Isidro. (1986). *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid: Cincel.

Hernández-Marcelo, Jimmy. (2015). El puesto de Husserl en el conflicto entre Weierstrass y Kronecker. *El Mirador, 16*, 29-47.

Hill, Claire Ortiz. (2002). On Husserl's Mathematical Apprenticeship and Philosophy of Mathematics. In Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.), *Phenomenology World Wide*. Dordrecht; Boston: Kluwer.

Husserl, Malvine. (1988). Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl. *Husserl Studies, 5*(2), 110-118.

Kern, Iso. (1964). *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: M. Nijhoff.

Moran, Dermot. (2000). *Introduction to Phenomenology*. London; New York: Routledge.

Moran, Dermot. (2005). *Edmund Husserl: Founder of phenomenology*. Cambridge; Malden: Polity Press.

Patočka, Jan. (1936). *Prirozený svet jako filosofický problém*. Praha: Ustrední nakladatelství a knihkupectví ucitelstva ceskoslovanského.

Schuhmann, Karl. (1977). *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag: M. Nijhoff.

Spiegelberg, Herbert. (1982). *The phenomenological Movement: A historical Introduction*. The Hague/Boston: M. Nijhoff.

Waldenfels, Bernhard. (2001). *Einführung in die Phänomenologie*. München: Wilhelm Fink Verlag.

II. Derrida y su filosofía

1. *Obras de Derrida*

(1962). Introduction. *Edmund Husserl. L'origine de la géométrie* (pp. 3-171). Paris: Presses Universitaires de France.

(1963a). Cogito et histoire de la folie. *Revue de Métaphysique et de Morale, 68*(4), 460-494

(1963b). Compte rendu de Lebenswelt und Geschichte. (Symposion. Philosophische Schriftenreihe.), Hubert Hohl. *Les Études philosophiques, 18*(1), 95-96.

(1963c). Compte rendu de Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, Edmund Husserl. *Les Études philosophiques, 18*(2), 203-206.

(1963d). Force et signification. *Critique, 193-194*, 483-499 y 619-636.
(1964a). Compte rendu de Edmund Husserl's Theory of Meaning, (Collection Phenomenologica, 14), J. N. Mohanty. *Les Études philosophiques, 19*(4), 617-619.
(1964b). Edmond Jabès et la question du livre *Critique, 201*, 99-115.
(1964c). Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas. *Revue de Métaphysique et de Morale, 69*(3), 322-354.
(1964d). Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas (Deuxième partie). *Revue de Métaphysique et de Morale, 69*(4), 425-473.
(1965a). Compte rendu de The Formation of Husserl's Concepts of Constitution. *Les Études philosophiques, 20*(4), 557-558.
(1965b). Compte rendu de The idea of phenomenology, Edmund Husserl, William P. Alston, George Nakhnikian. *Les Études philosophiques, 20*(4), 538.
(1965c). Compte rendu de The Paris Lectures, Edmund Husserl, Peter Koestenbaum. *Les Études philosophiques, 20*(4), 539.
(1965d). De la grammatologie I. *Critique, 223*, 1016-1042.
(1965e). La parole soufflée. *Tel Quel, 20*, 41-67.
(1965f). «Genèse et structure» et la phénoménologie. In Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann & Jean Piaget (Eds.), *Entretiens sur les notions de genèse et de structure* (pp. 243-260). Paris: Mouton.
(1966a). Compte rendu de Studien zur Phänomenologie, 1930-1939, Eugen Fink. *Les Études philosophiques, 21*(4), 549-550.
(1966b). De la grammatologie II. *Critique, 224*, 23-53.
(1966c). E. Husserl: Η φαινομενολογία και το πέρας της μεταφυσικής. *Εποχές, 34*, 181-189.
(1966d). Freud et la scène de l'écriture. *Tel Quel, 26*, 10-41.
(1966e). Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation. *Critique, 230*, 595-618.
(1966f). Nature, Culture, Ecriture. La violence de la lettre de Lévi-Strauss à Rousseau. *Cahiers pour l'analyse, 4*, 1-82.
(1967a). Compte rendu de Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), Husserliana X, Edmund Husserl, Rudolf Boehm. *Les Études philosophiques, 22*(1), 94.
(1967b). *De la Grammatologie*. Paris: Édtions de Minuit.
(1967c). *L'Écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
(1967d). La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage. *Revue international de philosophie, 81*, 277-299.
(1967e). *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.
(1972). *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
(1990a). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.
(1990b). *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.
(2000). La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl. *Alter: Revue de Phénoménologie, 8*, 69-84.
(2004). La parole – Donner, nommer, appeler. In Myriam Revault d'Allonnes (Ed.), *Paul Ricoeur : Cahier N° 81* (pp. 19-25). Paris: Editions de l'Herne.
(2005). *Histoire du mensonge: Prolégomènes*. Paris: Herne.
(2013). *Heidegger, la question de l'Être et l'Histoire cours de l'ENS-Ulm, 1964-1965*. Paris: Éditions Galilée.

2. *Obras sobre Derrida*

Baring, Edward. (2011). *The young Derrida and French philosophy, 1945-1968*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
Bennington, Geoffrey, & Derrida, Jacques. (1991). *Jacques Derrida*. Paris: Seuil.
Bernet, Rudolf. (1986). Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit,der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität. *Phänomenologische Forschungen, 18*, 51-112.

Bernet, Rudolf. (1990). Derrida et la voix de son maître. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, 180*(2), 147-166.
Bernet, R. (2000). Derrida-Husserl-Freud: The Trace of Transference. *Alter: Revue de Phénoménologie, 8*, 13-31.
Dastur, F. (2000). Finitude et répétition chez Husserl et Derrida. *Alter: Revue de Phénoménologie, 8*, 32-51.
Depraz, N. (2000). De l'empirisme transcendantal: entre Husserl et Derrida. *Alter: Revue de Phénoménologie, 8*, 52-68.
Ferraris, Maurizio. (2006). *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu.
Giovannangeli, Daniel. (2013). Husserl entre Tran Duc Thao et Derrida. Un moment de la phénoménologie en France. In Jocelyn Benoist & Michel Espagne (Eds.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao: Phénoménologie et transfert culturel* (pp. 133-146). Paris: Colin.
Hill, Leslie. (2010). *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press.
Lawlor, Leonard. (2002a). *Derrida and Husserl: The basic problem of phenomenology*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
Lawlor, Leonard. (2002b). The Legacy of Husserl's "Ursprung der Geometrie": The Limits of Phenomenology in Merleau-Ponty and Derrida. In Ted Toadvine & Lester E. Embree (Eds.), *Merleau-Ponty's reading of Husserl* (pp. 201-223). Dordrecht; Boston: Kluwer.
Marrati-Guénoun, Paola. (1998). *La Genèse et la trace: Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
Marrati, P. (2000). Idéalité et différence. Derrida et l'autre Husserl. *Alter: Revue de Phénoménologie, 8*, 179-198.
Mikics, David. (2010). *Who was Jacques Derrida?: An intellectual biography*. New Haven, Conn.; London: Yale University Press.
Moati, Raoul. (2013). Phénoménologie et dialectique. Derrida critique de Tran Duc Thao. In Jocelyn Benoist & Michel Espagne (Eds.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao: Phénoménologie et transfert culturel* (pp. 147-162). Paris: Colin.
Norris, Christopher. (1982). *Derrida*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Peeters, Benoît. (2010a). *Derrida*. Paris: Flammarion.
Peeters, Benoît. (2010b). *Trois ans avec Derrida: Les carnets d'un biographe*. [Paris]: Flammarion.
Perego, Vittorio. (2016). Derrida e la fenomenologia come epistéme. In Vittorio Perego (Ed.), *Jacques Derrida. La fenomenologia e la chiusura della metafisica* (pp. 5-41). Milano: La Scuola.
Powell, Jason. (2006). *Jacques Derrida: A biography*. London; New York: Continuum International Publishing Group.
Sebbah, François-David. (2000). «Déconstruire, c'est dire oui» Déconstruction et reduction. *Alter: Revue de Phénoménologie, 8*, 223-235.
Smith, F. J. (1967). Jacques Derrida's Husserl Interpretation. *Philosophy Today, 11*(2), 106-123.
Vergani, Mario. (2000). *Jacques Derrida*. Milano: B. Mondadori.

III. Filosofía, fenomenología y epistemología francesas

Althusser, Louis, Rancière, Jacques, Macherey, Pierre, Balibar, Étienne, & Establet, Roger (1965). *Lire Le Capital*. Paris: Maspero.
Althusser, Louis. (1965). *Pour Marx*. Paris: Maspero.
Bachelard, Gaston. (1938). *La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: Vrin.
Bachelard, Gaston. (1990). L'œuvre de Cavaillès. In Gabrielle Ferrières (Ed.), *Jean Cavaillès, philosophe et combattant (1903-1944)*. Paris: Presses Universitaires de France.
Bachelard, Suzanne. (1957). *La logique de Husserl. Étude sur Logique formelle et logique transcendentale*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bachelard, Suzanne. (1958). *La conscience de rationalité. Étude phénoménologique sur la physique mathématique*. Paris: Presses Universitaires de France.
Bachelard, Suzanne. (1961). *Les polémiques concernant le principe de moindre action au XVIIIe siècle*. Paris: Palais de la découverte.
Bachelard, Suzanne. (1967). *La représentation géométrique des quantités imaginaires au début du XIXe siècle*. Paris: Palais de la Découverte.
Beauvoir, Simone de. (1960). *La force de l'âge*. Paris: Gallimard.
Benoist, Jocelyn. (2001). *L'idée de phénoménologie*. Paris: Beauchesne.
Benoist, Jocelyn. (2013). Une première naturalisation de la phénoménologie? In Jocelyn Benoist & Michel Espagne (Eds.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao: Phénoménologie et transfert culturel* (pp. 25-46). Paris: Colin.
Berger, Gaston. (1930a). Comptes Rendus de *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburgstag gewidmet*. *Les Études philosophiques, 4*(1), 51-53.
Berger, Gaston. (1930b). Comptes Rendus de *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. *Les Études philosophiques, 4*(2/3), 150-152.
Berger, Gaston. (1931). Comptes Rendus de *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. *Les Études philosophiques, 5*(1), 30-32.
Berger, Gaston. (1933). Comptes Rendus de *La Phénoménologie. Journées d'études de la Société thomiste*. *Les Études philosophiques, 7*(3/4), 153.
Berger, Gaston. (1934). Comptes Rendus de *Wass will die Phänomenologie Edmund Husserls? Les Études philosophiques, 8*(1/2), 44-45.
Berger, Gaston. (1936). Comptes Rendus de *Kritik der Transzendental - Phänomenologie Husserls*. *Les Études philosophiques, 10*(1/2), 52-53.
Berger, Gaston. (1937a). Comptes Rendus de « L'Imagination ». *Les Études philosophiques, 11*(1/2), 70-71.
Berger, Gaston. (1937b). Comptes Rendus de *Ueber die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husserl und Scheler*. *Les Études philosophiques, 11*(1/2), 74-75.
Berger, Gaston. (1939). Husserl et Hume. *Revue internationale de philosophie, 1*(2), 342-353.
Berger, Gaston. (1941a). *Le cogito dans la philosophie de Husserl*. Paris: Aubier.
Berger, Gaston. (1941b). *Recherches sur les conditions de la connaissance. Essai d'une théorétique pure*. Paris: Presses Universitaires de France.
Berger, Gaston. (1964). *Phénoménologie du temps et prospective*. Paris: Presses Universitaires de France.
Berger, Gaston. (2010). *Les conditions de l'intelligibilité et le problème de la contingence*. Paris: L'Harmattan.
Bimbenet, Étienne. (2011). *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*. Paris: Vrin.
Boirel, René. (1964). *Brunschvicg. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
Boschetti, Anna. (1985). *Sartre et "Les Temps modernes": Une entreprise intellectuelle*. Paris: Editions de Minuit.
Brunschvicg, Léon. (1897). *La modalité du jugement*. Paris: Alcan.
Brunschvicg, Léon. (1905). *L'idéalisme contemporain*. Paris: Alcan.
Brunschvicg, Léon. (1912). *Les étapes de la philosophie mathématique*. Paris: Alcan.
Brunschvicg, Léon. (1921). *Nature et liberté*. Paris: Flammarion.
Brunschvicg, Léon. (1922). *L'expérience humaine et la causalité physique*. Paris: Alcan.
Brunschvicg, Léon. (1925). Vie intérieure et Vie spirituelle. *Revue de Métaphysique et de Morale, 32*(2), 139-148.
Brunschvicg, Léon. (1927). *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris: Alcan.
Brunschvicg, Léon. (1930). Préface. In Georges Gurvitch (Ed.), *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (pp. 3-8). Paris: Vrin.
Brunschvicg, Léon. (1931). *De la connaissance de soi*. Paris: Alcan.
Brunschvicg, Léon. (1934a). *Les âges de l'intelligence*. Paris: Alcan.
Brunschvicg, Léon. (1934b). Sciences et prise de conscience. *Scientia, XXVIII*, 329-340.

Brunschvicg, Léon. (1947). *L'esprit européen*. Neuchâtel: Baconnière.
Bruzina, Ronald. (2002). Eugen Fink and Maurice Merleau-Ponty: The Philosophical Lineage in Phenomenology. In Ted Toadvine & Lester E. Embree (Eds.), *Merleau-Ponty's reading of Husserl* (pp. 173-200). Dordrecht; Boston: D. Reidel; Kluwer.
Cavaillès, Jean. (1938). *Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème du fondement des mathématiques*. Paris: Hermann.
Cavaillès, Jean. (1947). *Sur la logique et la théorie de la science*. Paris: Presses Universitaires de France.
Cavaillès, Jean. (1962a). Corresponance Cantor-Dedekind. In Raymond Aron & Roger Martin (Eds.), *Philosophie mathématique* (pp. 177-251). Paris: Hermann.
Cavaillès, Jean. (1962b). Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles: Étude historique et critique. In Raymond Aron & Roger Martin (Eds.), *Philosophie mathématique* (pp. 23-176). Paris: Hermann.
Chestov, Léon. (1926). Memento Mori (A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl). *Revue philosophique de la France et de l'Étranger, 101*(1), 5-62.
Chestov, Léon. (1927). Qu'est-ce que la vérité ? (Ontologie et Éthique). *Revue philosophique de la France et de l'Étranger, 103*(1-2), 36-74.
Cohen, Ierome Bernard, Taton, René, & Braudel, Fernand (Eds.). (1964). *Mélanges Alexandre Koyré: Publiés a l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*. Paris: Hermann.
Coorebyter, Vincent de. (2000). *Sartre, face à la phénoménologie*. Bruxelles; Paris: Ousia
Coorebyter, Vincent de. (2005). *Sartre, avant la phénoménologie*. Bruxelles; Paris: Ousia.
Courtine, Jean-François. (2013). Tran Duc Thao et la protofondation des archives Husserl de Paris. In Jocelyn Benoist & Michel Espagne (Eds.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao: Phénoménologie et transfert culturel* (pp. 13-24). Paris: Colin.
Cresson, André. (1945). Lettre de M. André Cresson. *Revue de Métaphysique et de Morale, 50*(1/2), 5-7.
Delbos, Victor. (1911). Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure. *Revue de Métaphysique et de Morale, 19*, 685-698.
Desanti, Jean-Toussaint. (1963). *Phénoménologie et praxis*. Paris: Éditions sociales.
Descombes, Vincent. (1979). *Le même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Munuit.
Dosse, François. (1991). *Histoire du structuralisme. Tome 1: Le champ du signe, 1945-1966*. Paris: La Découverte.
Dosse, François. (1997). *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*. Paris: La Découverte

Dupont, Christian Yves. (2014). *Phenomenology in French Philosophy: Early encounters*. Dordrecht: Springer.
Ferrières, Gabrielle (Ed.). (1990). *Jean Cavaillès, philosophe et combattant (1903-1944)*. Paris: Presses Universitaires de France.
Foucault, Michel. (1985). La vie: L'experience de la science. *Revue de Métaphysique et de Morale, 90*(1), 3-14.
Foucault, Michel. (1990). Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]. *Bulletin de la Société françaises de Philosophie, 84*(2), 35-63.
Geraets, Théodore F. (1971). *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*. Le Haye: M. Nijhoff.
Giovannangeli, Daniel. (2013). Husserl entre Tran Duc Thao et Derrida. Un moment de la phénoménologie en France. In Jocelyn Benoist & Michel Espagne (Eds.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao: Phénoménologie et transfert culturel* (pp. 133-146). Paris: Colin.
Greisch, Jean. (2000a). Heidegger et Lévinas interprètes de la facticité. In Jean-Luc Marion (Ed.), *Emmanuel Levinas. Positivité et trascendance. Suivi de Lévinas et la Phénoménologie* (pp. 181-207). Paris: Presses Universitaires de France.
Greisch, Jean. (2000b). *L'arbre de vie et l'arbre du savoir: Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne, 1919-1923*. Paris: Editions du Cerf.

Greisch, Jean. (2001). Les phenomènes du volontaire et de l'involontaire et la poétique de la liberté. In Jean Greisch (Ed.), *Paul Ricoeur : l'itinérance du sens* (pp. 29-51). Grenoble: J. Millon.

Groethuysen, Bernard. (1926). *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*. Paris: Stock.

Gurvitch, Georges. (1930). *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. Paris: Vrin.

Gurwitsch, Aron. (1936). Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la forma. *Journal de psychologie normale et pathologique, 33*, 413-470.

Gurwitsch, Aron. (1974). *Phenomenology and the theory of science*. Evanston,: Northwestern University Press.

Gurwitsch, Aron. (2010). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973) Volume I. Constitutive Phenomenology in Historical Perspective*. Dordrecht: Springer.

Hémery, Daniel. (2013). Itinéraire I. Premier exil. In Jocelyn Benoist & Michel Espagne (Eds.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao: Phénoménologie et transfert culturel*. Paris: Colin.

Héring, Jean. (1921). Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 4*, 495-543.

Héring, Jean. (1926a). *Phénoménologie et philosophie religieuse*. Paris: Alcan.

Héring, Jean. (1926b). Recension d'Otto Gründler, Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage, Munich 1922. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 6*, 189-190.

Héring, Jean. (1926c). Recension de J. Héring, Phénoménologie et philosophie religieuse. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 6*, 73-79.

Héring, Jean. (1927). Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 7*, 351-364.

Héring, Jean. (1932). Recension d'E. Levinas, La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger, 5-6*, 474-481.

Héring, Jean. (1937). *Le royaume de Dieu et sa venue. Études de l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul*. Paris: Alcan.

Héring, Jean. (1939). La phenomenologie d'Edmund Husserl il y a trente ans. Souvenirs et reflexions d'un etudiant de 1909. *Revue internationale de Philosophie, 2*(I), 366-373.

Héring, Jean. (1943). Littérature phénoménologique récente. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 23*, 237-245.

Héring, Jean. (1946-1947). La représentation et le rêve. Remarque sur un problème phénoménologique. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 26-27*, 193-206.

Héring, Jean. (1947). Concerning image, idea and dream. Phenomenological notes. *Philosophy and Phenomenological Research, 8*, 188-205.

Héring, Jean. (1950a). Bulletin de philosophie phénoménologique. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 30*, 51-55.

Héring, Jean. (1950b). La Phénoménologie en France. In Marvin Farber (Ed.), *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats- Unis*. (Vol. II, pp. 76-95). Paris: Presses Universitaires de France.

Héring, Jean. (1952). Recesion de E. Stein, Werke, t. II: Endliches und Ewiges Sein, édité par L. Gelber, Louvain, Nauwelaerts, 1950. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 32*, 157-159.

Héring, Jean. (1959a). Edmund Husserl. Souvenirs et reflexions. In H. L. van Breda (Ed.), *Edmund Husserl, 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe* (pp. 26-28). La Haye: M. Nijhoff.

Héring, Jean. (1959b). Quelques thèmes d'une phénoménologiques du rêve. In Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.), *For Roman Ingardem, nine Essays in Phenomenology* (pp. 75-89). Den Haag: M. Nijhoff.

Héring, Jean. (1960). De Max Scheler à Hans Reiner. Remarques sur la théorie des valeurs morales dans le mouvement phénoménologiques. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 40*, 152-164.

Héring, Jean. (1962). Recension de H. Spiegelberg, The Phenomenological Mouvemente. A historical introduction. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 54*, 74-76.

Hernandez-Marcelo, Jimmy. (2016). Héring y Chestov: El primer debate sobre la fenomenología en Francia. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 43*, 137-156.
Herrero Hernández, Francisco Javier. (2005). *De Husserl a Levinas: Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.
Hyppolite, Jean. (1944). *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Riviere.
Hyppolite, Jean. (1946a). *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier.
Hyppolite, Jean. (1946b). La conception hégélienne de l'état et sa critique par Karl Marx. *Cahiers intemationaux de sociologie, 2*, 142-161.
Hyppolite, Jean. (1953). *Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France.
Hyppolite, Jean. (1955). *Études sur Marx et Hegel*. Paris: Rivière.
Jacerme, Pierre. (2002). Martin Heidegger et Jean Beaufret: un dialogue. *Revue philosophique de la France et de l'étranger, 127*(4), 387-402.
Janicaud, Dominique. (2001). *Heidegger en France*. Paris: Albin Michel.
Jaoua, Mohamed. (2011). *Phénoménologie et ontologie dans la première philosophie de Sartre*. Paris: Harmattan.
Jorland, Gérard. (1981). *La science dans la philosophie: Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré*. Paris: Gallimard.
Kleinberg, Ethan. (2005). *Generation existential: Heidegger's philosophy in France, 1927-1961*. Ithaca: Cornell University Press.
Kobayashi, Reiko. (2002). "Totalité et infini" et la cinquième "Méditation cartésienne". *Revue philosophique de Louvain, 100*(1-2), 149-185.
Kojève, Alexandre. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur La phénoménologie de l'esprit, professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes-études*. Paris: Gallimard.
Koyré, Alexandre. (1912). Remarques sur les nombres de M. B. Russel. *Revue de Métaphysique et de Morale, 20*(5), 722-724.
Koyré, Alexandre. (1922a). Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxen. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 5*, 603-628.
Koyré, Alexandre. (1922b). *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. Paris: E. Leroux.
Koyré, Alexandre. (1923). *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*. Paris: E. Leroux.
Koyré, Alexandre. (1929a). Die Gotteslehre Jacob Böhmes. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Festschrift E. Husserl zum 70. Gebeurtstag gewidmet*, 225-281.
Koyré, Alexandre. (1929b). *La philosophie de Jacob Boehme*. Paris: Vrin.
Koyré, Alexandre. (1929c). *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle.* Honoré Champion, Paris.
Koyré, Alexandre. (1939). *Études galiléennes. Vol. 1-3*.Paris: Hermann.
Koyré, Alexandre. (1943). *Réflexions sur le mensonge*. New York: École libre des hautes études.
Koyré, Alexandre. (1945). *Introduction à la lecture de Platon*. New York: Brentano's.
Koyré, Alexandre. (1947a). *Epiménide le Menteur. Ensemble et Catégorie*. Paris: Hermann & Cie.
Koyré, Alexandre. (1947b). La Philosophie. *Europe, 25*, 122-128.
Koyré, Alexandre. (1950). *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*. Paris: Vrin.
Koyré, Alexandre. (1955). *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*. Paris: Colin.
Koyré, Alexandre. (1957). *From the closed world to the infinite universe*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
Koyré, Alexandre. (1961a). *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Colin.
Koyré, Alexandre. (1961b). *La Révolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli*. Paris: Hermann.

Koyré, Alexandre. (1993). La fonction politique du mensonge moderne. *Rue Descartes*(8/9), 179-192.
Koyré, Alexandre. (1999). Insolubilia. Eine logische Studie über die Grundlagen der Mengenlehre. *Giornale Critico Della Filosofia Italiana, 19*(3), 323-345.
Lavigne, Jean-François. (2000). Lévinas avant Lévinas. L'introducteur et le traducteur de Husserl. In Jean-Luc Marion (Ed.), *Emmanuel Levinas. Positivité et trascendance. Suivi de Lévinas et la Phénoménologie* (pp. 49-72). Paris: Presses Universitaires de France.
Lawlor, Leonard. (2002). The Legacy of Husserl's "Ursprung der Geometrie": The Limits of Phenomenology in Merleau-Ponty and Derrida. In Ted Toadvine & Lester E. Embree (Eds.), *Merleau-Ponty's reading of Husserl* (pp. 201-223). Dordrecht; Boston: Kluwer.
Lévinas, Emmanuel. (1929). Sur les "Ideen" de M. E. Husserl. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger, 54*(3-4), 230-265.
Lévinas, Emmanuel. (1930). *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin.
Lévinas, Emmanuel. (1931). Fribourg, Husserl et la phénoménologie. *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande, 43*, 403-414.
Lévinas, Emmanuel. (1959). La ruine de la réprésentation. In H. L. Van Breda (Ed.), *Edmund Husserl, 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*. La Haye: M. Nijhoff.
Lévinas, Emmanuel. (1982). *Éthique et infini. Dialogue avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard-Radio-France.
Lévinas, Emmanuel. (1991). La conscience non-intentionnelle. In Emmanuel Lévinas (Ed.), *Entre nous. Essai sur pensée-à-l'autre* (pp. 141-151). Paris: Grasset.
Lévinas, Emmanuel. (1994). Fribourg, Husserl et la phénoménologie. In Pierre Hayat (Ed.), *Les imprévus de l'histoire* (pp. 94-106). Cognac: Fata Morgata.
Lévinas, Emmanuel. (2000). Séjour de jeunesse auprès de Husserl, 1928-1929. In J.-L. Marion (Ed.), *Emmanuel Levinas. Positivité et trascendance. Suivi de Lévinas et la Phénoménologie* (pp. 3-7). Paris: Presses Universitaires de France.
Lévi-Strauss, Claude. (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.
Malka, Salomon. (2002). *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace*. Paris: Jean-Claude Lattès.
Marion, Jean-Luc. (1989). *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
Melançon, Jérôme. (2013). Anticolonialisme et dissidence: Tran Duc Thao et *Les Temps modernes*. In Jocelyn Benoist & Michel Espagne (Eds.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao: Phénoménologie et transfert culturel* (pp. 201-215). Paris: Colin.
Ménasé, Stéphanie (Ed.). (1996). *Merleau-Ponty, Maurice. Notes de cours, 1959-1961*. Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, Maurice. (1942). *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France.
Merleau-Ponty, Maurice. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, Maurice. (1947). Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques. *Bulletin de la Société française de Philosophie, 41*(4), 119-153.
Merleau-Ponty, Maurice. (1950). *Les sciences de l'homme et la phenomenologie*. Paris: Centre de documentation universitaire.
Merleau-Ponty, Maurice. (1964). *Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, Maurice. (1968). *Résumés de cours: Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, Maurice. (1969). *La Prose du monde*. Paris: Gallimard.
Merleau-Ponty, Maurice. (1996). *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques. Précédé de Projet de travail sur la nature de la perception de 1933 et de La nature de la perception de 1934*. Lagrasse: Verdier.
Merleau-Ponty, Maurice. (1998). *Notes de cours sur "L'origine de la geometrie" de Husserl. Suivi de Recherches sur la phenomenologie de Merleau-Ponty*. Paris: Presses Universitaires de France.

Merleau-Ponty, Maurice. (2000). Titres et Travaux. Projet d'enseignement. In Jacques Prunair (Ed.), *Maurice Merleau-Ponty. Parcours deux, 1951-1961* (pp. 9-35). Lagrasse: Verdier.
Messaut, J. (1938). *La philosophie de Léon Brunschvicg*. Paris: Vrin.
Monseu, Nicolas. (2005). *Les usages de l'intentionnalité: Recherches sur la première réception de Husserl en France*. Louvain-la-Neuve; Edition de l'Institut supérieur de philosophie; Dudley, MA: Peeters.
Mouillie, Jean-Marc. (2000). *Sartre et la phénoménologie*. Fontenay-aux-Roses: ENS.
Noël, Léon. (1910). Les frontières de la logique. *Revue néo-scolastique de philosophie, 17*(66), 211-233.
Poirié, François. (1987). *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture.
Pradelle, Dominique. (2012). Avant-Propo. In Dominique Pradelle (Ed.), *Adolf Reinach. Phénoménologie réaliste*. Paris: Vrin.
Pradelle, Dominique. (2013). Vers une genèse a-subjective des idéalités mathématiques. Cavaillès critique de Husserl. *Archives de Philosophie, 76*(2), 239-270.
Rabeau, Gaston. (1932). La Logique d'Edmund Husserl *Revue des sciences philosophiques et théologiques, 21*, 5-24.
Revault d'Allonnes, Myriam. (2001). *Merleau-Ponty. La chair du politique*. Paris: Editions Michalon.
Reymond, Arnold. (1945). Lettre de M. Arnold Reymond. *Revue de Métaphysique et de Morale, 50*(1/2), 8-11.
Ricœur, Paul. (1947a). *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Editions du temps présent.
Ricœur, Paul. (1947b). *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris: Éditions du Seuil.
Ricœur, Paul. (1949). Husserl et le sens de l'histoire. *Revue de Métaphysique et de Morale, 54*(3/4), 280-316.
Ricœur, Paul. (1950). *Philosophie de la volonté. Tome I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Montaigne.
Ricœur, Paul. (1952a). Analysys et problèmes dans *Ideen II* de Husserl. *Revue de Métaphysique et de Morale, 57*(1), 1-16.
Ricoeur, Paul. (1952b). Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté. In H. L. Van Breda (Ed.), *Problèmes actuels de la phénoménologie. Aactes du Colloque International de Phénoménologie, Bruxelles, avril 1951*. Bruxelles: Desclée de Brouwer.
Ricœur, Paul. (1953). Sur la phénoménologie. *Esprit, 21*, 821-839.
Ricœur, Paul. (1954). Étude sur les « Méditations Cartésiennes » de Husserl. *Revue Philosophique de Louvain*, 75-109.
Ricœur, Paul. (1969). Existence et herméneutique. In Paul Ricoeur (Ed.), *Le Conflit des interprétations; essais d'herméneutique* (pp. 7-27). Paris: Éditions du Seuil.
Ricœur, Paul. (1986a). *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
Ricœur, Paul. (1986b). La Cinquième *Méditation Cartésienne*. In Paul Ricoeur (Ed.), *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
Ricœur, Paul. (1986c). Phénoménologie et herméneutique. In Paul Ricoeur (Ed.), *Du texte à l'action* (pp. 39-73). Paris: Editions du Seuil.
Russell, Bertrand. (1912). Réponse à M. Koyré. *Revue de Métaphysique et de Morale, 20*(5), 725–726.
Sartre, Jean-Paul. (1936). *L'Imagination*. Paris: Presses Universitaires de France.
Sartre, Jean-Paul. (1936-1937). La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique. *Recherches philosophiques, 6*, 85-123.
Sartre, Jean-Paul. (1939a). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann.
Sartre, Jean-Paul. (1939b). Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. *La Nouvelle Revue Française, 304*, 129-131.
Sartre, Jean-Paul. (1940). *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard.

Sartre, Jean-Paul. (1943). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
Sartre, Jean-Paul. (1946). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.
Sartre, Jean Paul. (1961). Merleau-Ponty vivant. *Les temps modernes, 184-185*(numéro special sur Maurice Merleau-Ponty), 304-376.
Sartre, Jean-Paul. (1965). *La transcendance de l'égo. Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin.
Sartre, Jean-Paul, & Merleau-Ponty, Maurice (2000). Sartre, Merleau-Ponty: Les lettres d'une rupture In Jacques Prunair (Ed.), *Maurice Merleau-Ponty. Parcours deux, 1951-1961* (pp. 129-169). Lagrasse: Verdier.
Schuhmann, Karl. (1987). Koyré et les phénoménologues allemands. *History and Technology. An International Journal, 4*(1-4), 149-167.
Serrus, Charles. (1928). Le conflit du logicisme et du psychologisme. *Les Études philosophiques, 2*(1), 9-18.
Serrus, Charles. (1930a). L'œuvre philosophique d'Edmund Husserl. *Les Études philosophiques, 4*(1), 42-46.
Serrus, Charles. (1930b). L'œuvre philosophique d'Edmund Husserl: Le réel phénoménologique. *Les Études philosophiques, 4*(2-3), 126-133.
Serrus, Charles. (1931a). Edmund Husserl. *Nachwort zu meinen Ideen*; Edmund Husserl. Meditations cartésiennes. *Les Études philosophiques, 5*(3), 127-131.
Serrus, Charles. (1931b). L'œuvre philosophique d'Edmund Husserl: Logique formelle et logique transcendantale. *Les Études philosophiques, 5*(1), 18-23.
Société, Thomiste. (1932). *La phénoménologie: Juvisy, 12 septembre 1932*. Paris: Éditions du Cerf.
Stoffel, Jean-François. (1992). *Introduction à l'oeuvre d'histoire de la pensée scientifique d'Alexandre Koyré. Sa biographie intellectuelle, sa philosophie de la physique, sa philosophie de l'histoire*. (Thèse de Licence), Université Catholique de Louvain, Louvain-la-neuve. (ISP L1992 032)
Surzyn, Jacek. (2002). Jean Hering and Early Phenomenological Ontology. In Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.), *Phenomenology world-wide: Foundations, expanding dynamisms, life-engagements: A guide for research and study* (Vol. 80, pp. 74-77). Dordrecht; Boston: Kluwer.
Thao, Tran Duc. (1946a). Marxisme et phénoménologie. *Revue internationale, 2*, 168-174.
Thao, Tran Duc. (1946b). Sur l'Indochine. *Les temps modernes, 5*, 878-900.
Thao, Tran Duc. (1947a). Les relations franco-vietnamiennes. *Les temps modernes, 18*, 1053-1067.
Thao, Tran Duc. (1947b). Sur l'interprétation trotskiste des événements du Viêt-Nam. *Les temps modernes, 21*, 1697-1705.
Thao, Tran Duc. (1948). La Phénoménologie de l'esprit et son contenu réel. *Les temps modernes, 36*, 492-519.
Thao, Tran Duc. (1949). Existentialisme et matérialisme dialectique. *Revue de Métaphysique et de Morale, 58*(2-3), 317-329.
Thao, Tran Duc. (1950). Les origines de la réduction phénoménologique chez Husserl. *Deucalion: Vérité et liberté, 3*, 128-142.
Thao, Tran Duc. (1951). *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris: Minh-Tân.
Thao, Tran Duc. (1965). Le « noyau rationnel » dans la dialectique hégélienne. *La Pensée : revue du rationalisme moderne, 119*(février), 3-23.
Thao, Tran Duc. (1974-1975). De la phénoménologie à la dialectique matérialiste de la conscience. *La Nouvelle Critique, 79-81*, 37-42; 23-29.
Thao, Tran Duc. (1981). Le mouvement de l'indication comme constitution de la certitude sensible. *La Pensée : revue du rationalisme moderne, 220*(mai-juin), 17-31.
Thao, Tran Duc. (1984). La dialectique logique dans la genèse du Capital. *La Pensée : revue du rationalisme moderne, 240*(juillet-août), 77-91.
Thao, Tran Duc. (1993). La logique du présent vivant. *Les temps modernes, 568*, 154-168.

Toadvine, Ted. (2002). Merleau-Ponty's Reading of Husserl: A Chronological Overview. In Ted Toadvine & Lester E. Embree (Eds.), *Merleau-Ponty's reading of Husserl* (pp. 227-286). Dordrecht; Boston: Kluwer.
Trocmé, Étienne. (1988). Le Nouveau Testament à la Faculté de Théologie protestante de 1870 à 1956. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 68*(1), 113-120.
Van Breda, H. L. (1962). Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain. *Revue de Métaphysique et de Morale, 67*(4), 410-430.
Wahl, Jean. (1929). *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: Rieder.
Wandelfels, Bernhard. (1983). *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
Zambelli, Paola. (1998). Filosofia e politica nell'esilio: Alexandre Koyré, Jacques Maritain e l'Ecole Libre a New York (1941-1945). *Giornale Critico Della Filosofia Italiana, 18*(1), 73-112.
Zambelli, Paola. (1999). Alexandre Koyré alla scuola di Husserl a Gottinga. *Giornale Critico Della Filosofia Italiana, 19*(3), 303-354.
Zambelli, Paola. (2007). Segreti di Gioventù. Koyré da SR a SR: Da Mikhailovsky a Rakovsky? *Giornale Critico Della Filosofia Italiana, 3*(1), 109-151.

IV. Otras obras consultadas

Anderson, Perry. (1976). *Considerations on Western Marxism*. London: NLB.
Brentano, Franz. (1924). *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Vol. I). Leipzig: Meiner.
Burloud, Albert. (1927). *La Pensée d'après des recherches expérimentales de H. J. Watt, de Messer et de Bühler*. Paris: Alcan.
Colomer, Eusebi. (2002). *El Pensamiento Alemán. De Kant a Heidegger* (Vol. III). Barcelona: Herder.
Couturat, Louis. (1896). *De l'infini mathématique*. Paris: Alcan.
Dalbiez, Roland. (1936). *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*. Paris: Desclée de Brouwer.
Frege, Gottlob. (1892). Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 100*, 25-50.
Frege, Gottlob. (1893-1903). *Grundgesetze der Arithmetik*. Jena: H. Pohle.
Frege, Gottlob. (1894). Rezension von E. G. Husserl, Philosophie der Arithmetik I. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 103*, 313-332.
Frege, Gottlob. (1990). Rezension von E. G. Husserl, Philosophie der Arithmetik I. In Ignacio Angelelli (Ed.), *Kleine Schriften*. Hildesheim: Olms.
Gelber, Lucy (Ed.). (1965). *Edith Steins Werke* (Vol. VII: Aus dem Leben einer jüdischen Familie). Louvain; Nauwelaerts; Freiburg: Herder.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1939-1941). *Phénoménologie de l'esprit* (Jean Hyppolite, Trans.). Paris: Aubier.
Heidegger, Martin. (1927). Sein und Zeit I. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 8*, 1-438.
Heidegger, Martin. (1947). *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Klostermann.
Heidegger, Martin. (1957). *Lettre sur l'humanisme* (Roger Munier, Trans.). Paris: Aubier.
Heidegger, Martin. (2000). Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976. In Hermann Heidegger (Ed.), *Gesamtausgabe* (Vol. 16). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
Heidegger, Martin. (2007). Mein Weg in die Phänomenologie. In Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Ed.), *Gesamtausgabe* (Vol. 14). Frankfurt am Main: Klostermann.
Klein, Felix. (1973). Über Arithmetisierung der Mathematik. In Robert Fricke (Ed.), *Gesammelte Mathematische Abhandlungen* (Vol. II). Berlin: Springer.
Pöggeler, Otto. (1994). *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*. Fribourg/Munich: Karl Alber.
Reinach, Adolf. (1989). *Sämtliche Werke: Textkritische Ausgabe in 2 Bänden* (Vol. II: Kommentar und Textkritik). München: Philosophia-Verlag.

Spaier, Albert. (1927). *La pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectuel*. Paris: Alcan.
Stein, Edith. (1929). Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas v. Aquino. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Festschrift E. Husserl zum 70. Gebeurtstag gewidmet*, 315-338.
Thibaud, Paul. (1988). Devant la crise de l'université: l'esprit libéral et l'esprit radical. *Esprit, 7-8*(juillet-août), 9-20.

ANEXOS

ANEXO 1: TRADUCCIÓN

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

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, apodíctica y no empírica, de lo que él llamaba "*las cosas mismas*". El "*retorno 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, por 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. ¿En 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 cientificista

[*] 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" (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 arábica (1, 2, 3, etc.). Un agradecimiento especial a Paloma Vicente por las correcciones y sugerencias de traducción.

empezaban a desfallecer. La crisis de la metafísica era extrañamente contemporánea de una crisis de la ciencia positiva, especialmente en el dominio 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, quizás, no ha habido nunca un filósofo husserliano de pura ortodoxia, si 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 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 del retorno 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 muy pronto. 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. Los resultados que presenta entonces son, 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 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, *Philosophie der Arithmetik* (1891), Husserl ha pedido a la *psicología* los recursos 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

[*] 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.

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: éste 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 oscuramente y es su complicidad la que será el blanco 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, ya reconocía 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 sólo pueden ser producidos, pero de ningún modo pueden ser encontrados en algún 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 teorético 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.

[*] 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.
[**] *Ibíd*.
[***] *Ibíd*., p. 23

> La misión de ésta 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 teorética de las ciencias particulares. Concierne meramente a las ciencias que tratan del mundo real; y no todas tratan de éste, desde luego no las ciencias matemáticas puras, cuyos objetos son los números, las multiplicidades y otros semejantes, que son pensados como meros sujetos de puras determinaciones ideales, independientemente del ser o el no ser real"[*].

Husserl le reprochará también más tarde a Aristóteles, al 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 el "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

[*] *Ibíd.*, § 5, p. 40.

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.

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*, los mismos argumentos serán opuestos al historicismo. Dilthey es su blanco 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"[*].

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

> "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; 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 mismo principios de estas valoraciones relativas se hallan en las esferas ideales que el historiados *que valora* y no quiere meramente comprender evoluciones, sólo 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 *Krisis* y en *El origen de la geometría*. Ellas son trascendentales y no empíricas.

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 sólo 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 incomprensión, de idealismo subjetivista.

[*] *Ibíd.*, p. 62.
[**] *Ibíd.*, p. 65.

La ἐποχή 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 tal o tal 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 ella no nos entregue nunca más que 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 sólo 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 imaginaria*, 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 *epoché* 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 método cartesiano. Tampoco se trata de un idealismo absoluto de tipo berkeleyano. Se trata

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

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, no focalizar el mundo y todo lo que en él adviene, todo lo que depende de su existencia, más que 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, no podría equivocarse al tomar conciencia que él *ve* amarillo. La fenomenología, en el sentido riguroso del término, será 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. Sólo la reducción fenomenológica, la *epoché* 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 *epoché* 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, ésta 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 hacer 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* o *sentido* de la cosa. Al noema corresponde correlativamente un acto, la *noesis*, que aspira al objeto. El noema, que no es cosa en el mundo, sino el sentido del objeto para la conciencia (su fenómeno, lo que

[*] Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
[**] "Epocal" como adjetivo de *epoché*.
[***] 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.

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* (*réell*).

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-reelidad (*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 *epoché* 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, *epoché*, etc. El retorno 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, aun mundanas. Ahora bien, Husserl reconoce en *Ideas I* que todavía debe diferir el problema de la temporalidad constituyente de la conciencia y considerar aún la temporalidad fenomenológica como *ya constituida*[1]. En las *Lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna del*

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

[1] En el parágrafo 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 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

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)[2]. 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 constituido con su sentido de

---

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 resaltará 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 prístina 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.

[2] 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).

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. Aún somos remitidos a la vida de la subjetividad trascendental pura, en esta obra de Husserl, que es sin duda la mejor elaborada y la más sistemática.

Pero el nivel de la lógica clásica es el nivel del juicio, de la predicación objetiva. El 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 ante-predicativa. 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 ante-predicativa, 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 no se nos aparece ya. Este disimulo del origen no sólo 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 retorno 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 el *telos* de la metafísica como ontología, ciencia del ser, lenguaje sobre el ser.

[*] 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).

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 preside en el 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 (*eidos*, 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 *epoché*, la *epoché* fenomenológica y la época 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

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

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

Edmund Husserl, *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), 203-225.

———, *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.

Jacques Derrida, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, Salamanca: Sígueme, 2015.

———, *Introducción a “El origen de la geometría”*, Buenos Aires: Manantial, 2000, pp. 163-192.

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

ANEXO 2: CRONOLOGÍA DE LA FENOMENOMENOLOGÍA EN FRANCIA

Año	La fenomenología en Francia	
	Husserl	**Acontecimiento**
1859	Nacimiento de Husserl	
1862		Nacimiento de Delbos
1866		Nacimiento de Chestov
1869		Nacimiento de Brunschvicg
1876-1882	Estudios en Leipzig, Berlín y Viena	
1877		Nacimiento de Rabeau
1878		Nacimiento de Noël
1880		Nacimiento de Groethuysen
1882-1883	Tesis matemática *Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung*	
1886		Nacimiento de Serrus
1885		Nacimiento de Minkowski
1886-1887	Estudios en Halle	
1887	Escrito de habilitación *Über den Begriff der Zahl*	
1887-1901	*Privatdozent* en Halle	
1890		Nacimiento de Héring
1891	*Philosophie der Arithmetik*	
1892		Nacimiento de Koyré
1894		Nacimiento de Gurvitch
1896		Nacimiento de Berger
1900-1901	*Logische Untersuchungen* I y II	
1901		Nacimiento de Gurwitsch
1901-1915	*außerordentlicher Professor* en Gotinga	
1903		Nacimiento de Cavaillès
1905		Bernhard Groethuysen visita a Husserl

		Nacimiento de Sartre
1906	*ordentlicher Professor* en Gotinga *Bulletin de la Société française de philosophie: Faculté, Fait, Fantaisie*	Nacimiento de Lévinas
1907	Lecciones sobre *Die Idee der Phänomenologie*	
1908		Nacimiento de Merleau-Ponty
1909	*Bulletin de la Société française de philosophie: Individu, intention*	
1909-1912		Koyré estudia en Gotinga Héring estudia en Gotinga
1910	Lecciones sobre *Grundprobleme der Phänomenologie*	Noël: *Les frontières de la logique*
1911	*Philosophie als strenge Wissenschaft*	Delbos: *Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure*
1912	Creación del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*	Ruptura entre Husserl y Koyré: proyecto de tesis *Insolubilia*
1913	*Ideen* I	Nacimiento de Ricœur
1914		Héring: Tesis sobre Lotze
1916-1928	*ordentlichen Professor* en Friburgo	
1916		Muerte de Delbos
1917		Publicación del artículo de Chestov en Moscú Nacimiento de Tran Duc Thao
1917-1918	Tres lecciones sobre *Fichtes Menschheitsideal*	
1919		Nacimiento de Suzanne Bachelard
1922	Cuatro conferencias sobre *Phänomenologische Methode und Phänomenologische Philosophie* en el University College de Londres	Koyré: *Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxen*
1923	Cuatro artículo en la revista *Kaizo*	Ingreso de Cavaillès en *L'École Normale*
1925		Héring: *Phénoménologie et philosophie religieuse*
1926		Chestov: *Memento mori* Groethuysen: *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*
1927		Heidegger: *Sein und Zeit* Chestov: *Qu'est-ce que la vérité ? (Ontologie et Éthique)* Héring: *Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la philosophie de Husserl*
1928	*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*	Gurvitch: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*

	artículo “Phenomenology” en la *Encyclopaedia Britannica*	
1928-1930	*emeritus professor* en Friburgo	
1928	Conferencias sobre *Phänomenologie und Psychologie. Transzendentale Phänomenologie* en Amsterdam	Primer encuentro de Chestov con Husserl en Amsterdam Serrus: *Le conflit du logicisme et du psychologisme*
1929	*Festschrift* por los 70 años Conferencias de París Husserl asiste a la defensa de tesis de Koyré en París *Formale und transzendentale Logik*	Gurwitsch: *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich: Studie über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie* Koyré: *Die Gotteslehre Jacob Böhmes* Encuentro en Davos: Asistieron como estudiantes Cavaillès y Lévinas.
1930	*Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänonomenologie und phänomenologischen Philosophie*	Visita de Chestov a Husserl en Friburgo Serrus: *L'œuvre philosophique d'Edmund Husserl* (I, II) Nacimiento de Derrida Lévinas: *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*
1931	Conferencia *Phänomenologie und Anthropologie* en Frankfurt, Berlín y Halle *Méditations Cartésiennes*	Serrus: *L'œuvre philosophique d'Edmund Husserl* (III) Serrus : *Edmund Husserl. Nachwort zu meinen Ideen; Edmund Husserl. Meditations cartésiennes* Koyré crea la revista *Recherches philosophiques* Cavaillès visita a Husserl
1932		Rabeau: *La Logique d'Edmund Husserl* Journées d'études de la Société thomiste sobre *Le thomisme et la philosophie allemande contemporaine*
1933		Heidegger rector de la universidad de Friburgo Minkowski: *Le temps vécu: études phénoménologiques et psychopathologiques*
1934		Berger visita a Husserl
1935	Conferencias en Viena *Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit* Conferencias en Praga *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Psychologie*	
1936	Publicación en Belgrado de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*	Sartre: *La transcendance de l'Ego* Sartre: *L'Imagination*
1938	Muerte de Husserl	Cavaillès : *Méthode axiomatique et formalisme* y *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles* Chestov: *À la mémoire d'un grand philosophe Edmund Husserl* Muerte de Chestov
1939	Texto póstumo *Erfahrung und Urteil*	Berger: *Husserl et Hume*

	Texto póstumo *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem* datado en 1936, editado y publicado por Eugen Fink	Koyré: *Études galiléennes* Sartre: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* Sartre: *Esquisse d'une théorie des émotions* Tran Duc Thao: Ingreso a *L'École Normale* Merleau-Ponty: Archivos Husserl de Lovaina
1940	Texto póstumo *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur (Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht)* datado en 1934, editado y publicado por Marvin Farber	
1941	Publicación de *Phänomenologie und Anthropologie*	Berges: *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*
1942		Tran Duc Thao : *Mémoire* sur *la méthode phénoménologique chez Husserl* dirigida por Cavaillès Merleau-Ponty: *La structure du comportement*
1943		Sartre: *L'Être et le Néant*
1944		Muerte de Cavaillès Muerte de Brunschvicg Tran Duc Thao: Archivos Husserl de Lovaina
1945		Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*
1946		Tran Duc Thao: *Marxisme et phénoménologie* Muerte de Groethuysen Muerte de Serrus
1947		Brunschvicg : *L'esprit européen* Cavaillès: *Sur la Logique et la théorie de la science* Lévinas: *De l'existence à l'existant* Koyré escribe el artículo sobre Cavaillès: *La Philosophie*
1948		Tran Duc Thao: *La Phénoménologie de l'esprit et son contenu réel*
1949		Ricœur: *Husserl et le sens de l'histoire* Gerrer traduce *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* Biemel traduce *Rapports entre la phénoménologie et les sciences* Muerte de Rabeau
1950	Husserliana I : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* Husserliana II : *Die Idee der Phänomenologie* Husserliana III: *Ideen I*	Ricœur: *Le volontaire et l'involontaire* Ricœur traduce *Idée I* Ricœur traduce *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*

		Ricœur traduce *La philosophie comme prise de conscience de l'humanité*
1951		Tran Duc Thao : *Phénoménologie et matérialisme dialectique* Ricœur: *Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté* Ladrière y Biemel traducen *Notes personnalles*
1952	Husserliana IV: *Ideen II* Husserliana V: *Ideen III*	Ricœur: *Analysys et problèmes dans « Ideen II » de Husserl* Ingreso de Derrida en *L'École Normale*
1953		Carta de Koyré a Spiegelberg Ruptura entre Sartre y Merleau-Ponty Ricœur: *Sur la phénoménologie*
1954	Husserliana VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*	Ricœur: *Sympathie et Respect: Phénoménologie et éthique de la seconde personne* Derrida: Archivos Husserl de Lovaina Derrida: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*
1955		Muerte de Noël Lauer traduce *La philosophie comme science rigoureuse*
1956	Husserliana VII: *Erste Philosophie (1923/4) I*	Traducción de los manuscritos K III 28 y K III 26 Derrida: *special auditor* en Harvard
1957		S. Bachelard: *La Logique de Husserl* S. Bachelard traduce *Logique formelle et logique transcendantale* Kelkel traduce *Postface* à *mes Idées* Traducción del artículo de la *Encyclopedia Britannica* "Phenomenology" Koyré: *From the closed world to the infinite universe* Derrida: Proyecto de tesis *L'idéalité de l'objet litteraire*
1958		S. Bachelard: *La conscience de rationalité*
1959	Husserliana VIII: *Erste Philosophie (1923/4) II*	Derrida: *«Genèse et structure» et la phénoménologie* Hubert Elie traduce *Recherches logiques. Tome I: Prolégomènes à la logique pure* Henri Dussort traduce *Deux textes de Husserl sur la méthode et le sens de la phénoménologie* René Toulemont traduce *L'esprit collectif*
1960		Muerte de Berger
1960-1964		Derrida: profesor asistente en la Sorbona
1961		Muerte de Merleau-Ponty Lévinas: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* Elie, Kelkel y Schérer traducen *Recherches logiques. Tome II. Première*

		partie: Recherches I et II
1962	Husserliana IX: *Phänomenologische Psychologie*	Derrida traduce *L'origine de la Geométrie* Elie, Kelkel y Schérer traducen *Recherches logiques. Tome II. Deuxième partie: Recherches III, IV et V*
1963		Elie, Kelkel y Schérer traducen *Recherches logiques. Tome III. Recherche VI*
1964		Muerte de Koyré Derrida: *Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas* Derrida: *Prix Jean Cavaillès* Dussort traduce *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*
1965		Muerte de Gurvitch
1966	Husserliana X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)* Husserliana XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*	Muerte de Héring Gurwitsch: *Studies in phenomenology and psychology* Derrida: *E. Husserl: Η φαινομενολογία και το πέρας της μεταφυσικής*
1967		Lévinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* Derrida: *La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage* Derrida: *La voix et le phénomène* Derrida: *De la grammatologie* Derrida: *L'écriture et la différence*
1970	Husserliana XII: *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*	Lowit traduce *L'Idée de la phénoménologie* Kelkel traduce *Philosophie première. Première partie* Souche-Dagues traduce *Expérience et jugement*
1972		Muerte de Minkowski Kelkel traduce *Philosophie première. Duexième partie* English traduce *Philosophie de l'arithmétique*
1973	Husserliana XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I (1905-1920)* Husserliana XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II (1921-1928)* Husserliana XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III (1929-1935)* Husserliana XVI: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*	Muerte de Gurwitsch
1974	Husserliana XVII : *Formale and transzendentale Logik*	Lévinas: *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*
1975	Husserliana XVIII : *Logische Untersuchungen I*	English traduce *Articles sur la logique*
1979	Husserliana XXII : *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*	
1980	Husserliana XXIII: *Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung (1898-1925)*	Muerte de Sartre
1983	Husserliana XXI : *Studien zur Arithmetik und Geometrie*	Vauthier traduce *Contributions à la théorie du calcul des variations*

1984	Husserliana XIX : *Logische Untersuchungen II, 1* Husserliana XX : *Logische Untersuchungen II, 2* Husserliana XXIV : *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*	
1985		Foucault: *La vie: L'expérience de la science*
1986		Ricœur: *La Cinquième Méditation Cartésienne*
1987	Husserliana XXV : *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921) Husserliana XXVI : *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*	
1988	Husserliana XXVIII: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*	
1989	Husserliana XXVII : *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*	
1993	Husserliana XXIX: *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (1934-1937)*	Muerte de Tran Duc Thao
1996	Husserliana XXX: *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*	Muerte de Lévinas
2000	Husserliana XXXI: *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendentale Logik' 1920/21. Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis'*	
2001	Husserliana XXXII: *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927* Husserliana XXXIII: *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*	
2002	Husserliana XXXIV: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)* Husserliana XXXV: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*	
2003	Husserliana XXXVI: *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*	
2004	Husserliana XXXVII: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924* Husserliana XXXVIII: *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*	Muerte de Derrida
2005		Muerte de Ricœur
2007		Muerte de Suzanne Bachelard
2008	Husserliana XXXIX: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*	

ANEXO 3: SINTESI ITALIANA DELLA TESI

"IL GIOVANE DERRIDA (1954-1967) NELLA TRADIZIONE DELLA FENOMENOLOGIA FRANCESE"

PRIMA PARTE:

LE TRADIZIONI FENOMENOLOGICHE IN FRANCIA

La fenomenologia come corrente filosofica può essere intesa in due modi. Da una parte, noi definiamo fenomenologia la filosofia che il filosofo Edmund Husserl (1859-1938) ha inaugurato con la pubblicazione della sua opera *Ricerche logiche* (1900-1901) e che è stata approfondita nel corso della prima metà del XX secolo. D'altra parte, chiamiamo anche filosofia fenomenologica l'utilizzo del metodo fenomenologico. Questo secondo significato è rintracciabile nella produzione filosofica dello stesso Husserl e la sua produzione filosofica. I continui conflitti in Europa durante il XX secolo (la prima guerra mondiale, la rivoluzione russa e la seconda guerra mondiale) hanno obbligato ad emigrare molti intellettuali dalla Germania alla Francia. Così, questo "essercito" intellettuale ha giocato un ruolo chiave nella diffusione della filosofia fenomenologica sul territorio francese.

In un primo momento presentiamo i concetti principali delle diverse fasi della evoluzione del pensiero di Husserl mettendoli in rapporto con la loro ricezione in diversi gruppi di studenti formatisi sotto di lui, cioè i circoli di Gottinga e di Friburgo. In questo studio si intende per "discepoli di Husserl" quei continuatori della fenomenologia che sono stati formati e influenzati direttamente da Husserl. Tra i tanti personaggi che sono stati legati alla sua scuola, sia a Gottinga sia a Friburgo, si trovano Alexandre Koyré (1892-1964), Jean Héring (1890-1966) e Emmanuel Lévinas (1906-1995), tutti e tre stabilitisi in seguito in Francia . Questi tre nomi rappresentano il primo germe del movimento fenomenologico sul suolo francese; anni dopo, nuovi pensatori riprenderanno e lavoreranno con il metodo fenomenologico dando luogo a quello che

noi oggi conosciamo come la fenomenologia francese. In un secondo momento della ricerca, si considera la presenza del padre della fenomenologia in Francia con le *Conferenze di Parigi* ("Le Meditazioni cartesiane"). A partire da questo evento, la fase ricettiva si evolverà in una fase di assimilazione e in un' altra fase creativa che si collegano sia alla sintesi legata alla tradizione di Lévinas-Sartre (filosofia del soggetto), sia a quella di Cavaillès (filosofia del concetto).

CAPITOLO I:

I PRIMI DISCEPOLI DI HUSSERL IN FRANCIA

L'obiettivo principale di questo primo capitolo è quello di stabilire una linea coerente di comunicazione tra la filosofia proposta da Husserl, il circolo degli studenti collegato alla fenomenologia ed i tre discepoli che si sono stabiliti in Francia (Koyré, Héring e Lévinas). In questa fase della ricerca vengono presentati i concetti fondamentali delle diverse fasi di evoluzione del pensiero di Husserl e rapportati con la loro ricezione nei diversi gruppi di studenti formatisi sotto la sua ispirazione, di cui fanno parte i tre autori qui presi in esame.

In un primo momento, si procede alla presentazione della filosofia di Husserl nel contesto della pubblicazione di *Ricerche logiche* e la sua influenza nel circolo di studenti formato presso l'Università di Gottinga (1). A partire da qui, ripercorriamo le tappe che hanno portato alla nascita della fenomenologia (1.1), per poi illustrare la specificità del Circolo di Gottinga (1.2), l'appartenenza di Koyré alla scuola fenomenologica (1.2.1) e la prima spiegazione della fenomenologia fatta da Hering (1.2.2). In una seconda fase, presentiamo la svolta trascendentale della fenomenologia (2). Ci concentriamo quindi sul processo evolutivo della fenomenologia (2.1) partendi da una succinta esposizione delle linee direttrici della fenomenologia trascendentale presentate in *Filosofia come scienza rigorosa* (2.1.1) in connessione con *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (2.1.2). Infine, dirigiamo la nostra attenzione verso il nuovo gruppo di discepoli di Husserl a Friburgo (2.2) e presentiamo la proposta fenomenologica del giovane Lévinas (2.2.1).

Lo sviluppo di questo primo capitolo ci conduce all'esposizione del progetto della fenomenologia di Husserl in relazione al circolo interno di discepoli formatosi intorno a lui. In primo luogo, Husserl è presentato come il padre della fenomenologia attraverso un processo di maturazione filosofica che lo obbliga a passare attraverso diverse fasi. La prima di queste è collegata a *Ricerche logiche*, e alla sua interpretazione come un tipo di realismo; questa scuola filosofica (il Circolo di Gottinga) ha questa opera come punto di riferimento. Il secondo momento commincia con la pubblicazione di *Ideen I* nel 1913. Questa nuova fase è segnata da una svolta epocale della fenomenologia. Infine, la nuova sede di lavoro di Husserl, l'Università di Friburgo, accoglie un nuovo gruppo di studenti (il Circolo di Friburgo). I tre discepoli di Husserl (Koyré, Héring e Lévinas) in questa parte della ricerca hanno ricevuto una diretta influenza dalla fenomenologia attraverso il contatto personale con il maestro, ma ognuno di loro è collegato a una certa scuola a una interpretazione fenomenologica.

Il giovane Koyré ha avuto un contatto precoce con l'opera di Husserl (*Ricerche logiche*). Stabilito a Gottinga, ha fatto parte del circolo di studenti che lavoravano con il metodo fenomenologico e ha seguito le lezioni di Husserl e di Reinach. La fenomenologia, come abbiamo visto, si estende allo studio delle ontologie regionali come il mondo del diritto (Reinach) o la regione della verità scientifica (Koyré). La formazione matematica, filosofica e storica di Koyré gli fornirà gli strumenti necessari per l'elaborazzione di una ontologia regionale sugli oggetti della verità scientifica e della scienza empirica in generale. Il suo rifiuto dello storicismo, del determinismo, del positivismo e dello psicologismo nello studio della storia della scienza è in armonia con il progetto fenomenologico di Husserl.

Il caso d'Hering si sviluppa in un modo simile a quello di Koyré. Questi va da Strasburgo a Gottinga per approfondire la conoscenza della filosofia e si incontra con Husserl e Reinach in questa città. Da quel momento assume come progetto personale il metodo fenomenologico proposto in *Ricerche logiche*. Hering viene invece dal mondo della teologia e lì sarà il luogo dove troverà la prima applicazione della fenomenologia. Questo autore rappresenta, quindi, il primo tentativo di applicare il metodo fenomenologico al pensiero religioso. La sua tesi in teologia *–Fenomenologia e*

pensiero religioso– presentata a Strasburgo nel 1925 è la prima opera in cui il pensiero di Husserl è stato esposto in francese in modo sistematico.

Lévinas arriva a Strasburgo e rapidamente familiarizza con il circolo di studenti che lavorano con Héring. É 'stato lo stesso Héring invitarlo ad avvicinarsi al pensiero di Husserl e di Heidegger. Lévinas va a Friburgo e frequenta le ultime lezioni di Husserl e le prime di Heidegger. Il modo in cui Lévinas legge la fenomenologia rimane in profonda dipendenza dalla sua lettura d'*Essere e Tempo*. A ogni modo, la sua tesi di dottorato sul concetto di intuizione nella filosofia di Husserl ha svolto il ruolo di vero e proprio manifesto della fenomenologia in Francia. Molti filosofi hanno confessato che il loro primo contatto con la fenomenologia è dovuto a questo lavoro di Lévinas. La critica che Lévinas fa alla fenomenologia trascendentale e la richiesta di un'apertura verso l'ontologia, però fanno sì che la ricezione del pensiero husserliano riceva un certo trattamento esistenzialista.

Attraverso l'interpretazione di Levinas della fenomenologia, la Francia riceve un Husserl rivestito dell'esistenzialismo di Heidegger di *Essere e Tempo*. Tre sono i testi fondamentali per comprendere il ruolo di Levinas come pioniere della fenomenologia in Francia: l'articolo del 1929 su *Ideen I*, la sua *Tesi* del 1930 e la traduzione delle *Meditazioni cartesiane* che Husserl ha tenuto a Parigi nel 1929, la cui pubblicazione risale al 1931. Questo testo è la prima opera di Husserl in francese.

Paul Ricoeur (1913-2005) ricorda che il suo primo incontro con Husserl è stato la tesi di Levinas e ammette che questo testo inaugura gli studi husserliani in Francia. Nel frattempo, Sartre ha sentito parlare di Husserl e della sua filosofia dal suo amico Raymond Aron nel 1933. Simone de Beauvoir riporta che il primo incontro di Sartre con la fenomenologia di Husserl è mediato dalla lettura della *Tesi* di Levinas. Anche Michel Henry è stato introdotto al pensiero di Husserl attraverso il testo delle *Meditazioni cartesiane* nella traduzione di Levinas.

Attraverso questo autore, vediamo la presenza di una tradizione esistenzialista della filosofia fenomenologica in Francia durante gli anni che precedono la seconda guerra mondiale. Questa interpretazione avrebbe l'esistenza come asse centrale. Il suo scopo ci porta a Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur e Michel Henry. Questa prima linea di

fenomenologi francesi hanno come colonna vertebrale Lévinas, la cui interpretazione della fenomenologia si concentra sulla critica del trascendentalismo e sul recupero del mondo dell'esistenza umana, secondo l'itinerario di Essere e Tempo. Quindi si può affermare che la prima ricezione della fenomenologia in Francia è esistenzialista.

CAPITOLO II:

LA TRADIZIONE FENOMENOLOGICA IN FRANCIA

L'oggetto di indagine del secondo capitolo è il processo attraverso il quale la fenomenologia approda e si sviluppa in Francia, tenendo come punto cardine le *Conferenze di Parigi*, dove la fenomenologia è presentata come un neo-cartesianesimo. Allo stesso tempo, viene sposta la tradizione filosofica che inizia con Sartre e si sviluppa con Merleau-Ponty e Ricoeur in parallelo con il lavoro di traduzione in francese delle opere di Husserl.

Nel processo di ricezione e assimilazione della fenomenologia sul suolo francese sono coinvolti molti attori. Abbiamo già sviluppato i contributi forniti da Hering e Lévinas nel capitolo precedente. Tuttavia, altri personaggi hanno contribuito all'esposizione, ai commenti e alla discussione critica del lavoro di Husserl. Alcuni scritti di questi autori, tra i quali Noël e Delbos, mostrano il primo interesse per il lavoro del padre della fenomenologia. Altri personaggi, che erano in contatto diretto con Husserl –come Groethuysen e Gurvitch–, hanno agito come veri e propri divulgatori della fenomenologia al di fuori della Germania, soprattutto in Francia. Inoltre, ci sono stati vari filosofi collegati a diversi approcci filosofici che sono i interessati alla comparsa della fenomenologia e hanno scritto saggi che hanno contribuito collateralmente alla divulgazione della fenomenologia: Serrus, Rabeau e i filosofi della tradizione tomistica. Allo stesso tempo, la fenomenologia è stata anche oggetto di critica e di dibattito. Il primo a mettere in discussione Husserl è stato il filosofo russo Chestov, la cui interpretazione intellettualistica della fenomenologia provoca la risposta rapida di Hering.

Tutti questi eventi mostrano il crescente interesse al lavoro di Husserl in Francia. Tuttavia, sono stati i suoi discepoli, prima di tutto, con l'aiuto di alcuni intellettuali interessati alla novità della fenomenologia, a preparare l'arrivo di Husserl in Francia affinché lui stesso possa esporre la sua filosofia. Questa presentazione è fatta appellandosi all'autorità filosofica di Descartes (1). Così, nel 1929 Husserl fa il suo debutto in pubblico a Parigi ed espone di persona il progetto fenomenologico nelle *Conferenze di Parigi* (1.1). In questa parte della ricerca cerchiamo di mettere queste lezioni nel contesto della ricerca che il padre della fenomenologia stava svolgendo in quel momento. Presenteremo poi il contenuto della pubblicazione del 1931 delle Conference grazie alla traduzione in francese di Emmanuel Lévinas e Gabrielle Peiffer rivista da Alexandre Koyré. La versione finale di questa pubblicazione è apparsa sotto il titolo Le Meditazioni cartesiane: Introduzione alla fenomenologia.

In questo testo Husserl affronta un numero considerevole di questioni e si addentra in un modo originale della filosofia fenomenologica. Lo studio della genesi dell'ego, la trascendenza del mondo, la configurazione della società nel mondo della cultura e il processo di genesi storica degli oggetti ideali sono questioni che vanno oltre la semplice fenomenologia trascendentale. Questa nuova versione della fenomenologia si dimostra molto feconda e si collega direttamente con i problemi della realtà oggettiva intesa come uno spazio intersoggettivo di comunicazione monadologica. Da questo punto in poi, il significato e l'interpretazione della fenomenologia di Husserl cominceranno a diventare più importanti in Francia. Secondo Foucault, in questo momento emerge la prima divisione della fenomenologia francese: la filosofia del soggetto (Sartre) e la filosofia del concetto (Cavaillès).

Prima di presentare la prima delle tradizioni citate, dobbiamo presentare la lettura e la sintesi di Gaston Berger (1.2). Questo autore ha una posizione strategica nella storia della fenomenologia francese. Da una parte, conosce i primi scritti di Husserl e mantiene una visione unitaria della filosofia fenomenologica intesa come neo-cartesianesimo; dall'altra, la sua vicinanza all'interpretazione di Fink. Per questo motivo, Berger non dedica molta attenzione ai manoscritti di Husserl né al testo de L'origine della geometria pubblicato nel 1939. Egli non si identifica né con la tradizione legata a Lévinas e a Sartre, né all'eredità epistemologica di Cavaillès. Tuttavia, la sua

lettura e l'interpretazione delle opere di Husserl lo rendono un autentico fenomenologo la cui presenza in questa parte della ricerca è sufficientemente giustificata.

La sezione seguente ci porta verso un momento di questa storia in cui alcuni autori cominciano ad utilizzare in maniera autonoma i testi di Husserl. Non sempre lo fanno come continuatori né come fenomenologi in modo esplicito, ma come veri e propri creatori di un nuovo approccio filosofico (2). Qui cerchiamo di presentare l'approccio filosofico di alcuni dei primi filosofi francesi legati alla fenomenologia, quelli che hanno saputo sviluppare la propria sintesi filosofica e occupano già un posto nella storia della filosofia. Allo stesso tempo, abbiamo considerato opportuno disegnare il processo di traduzione in francese delle opere di Husserl. Così, la produzione indipendente dei fenomenologi francesi accanto alla diffusione e traduzione della fenomenologia ci danno una visione d'insieme per comprendere meglio l'evoluzione della fenomenologia in Francia.

Il primo autore che sviluppiamo in questa linea fenomenologica è Jean-Paul Sartre (2.1). Questi mette al centro della sua riflessione il soggetto e la sua esistenza. La lettura esclusiva delle opere di Husserl legata alla fenomenologia trascendentale fa sì che affermi idee che il padre della fenomenologia non ha mai sostenuto e che sono incompatibili con la sua proposta filosofica. Tuttavia, questo serve a Sartre come strumento concettuale per costruire la propria filosofia, segnata dal rifiuto del primato della coscienza, per come era stata presentata in *Idee I*, e dell'irriducibilità dell'ego trascendentale, sostenuta nelle *Meditazioni cartesiane*.

Volgiamo dunque la nostra attenzione verso Merleau-Ponty e la sua fenomenologia della percezione (2.2). Questo autore, come fenomenologo, svolge un ruolo importante nell'introduzione della lettura dell'ultimo Husserl e della fenomenologia del linguaggio nella costruzione del mondo come spazio di senso. Tuttavia, non è interessato al primo Husserl –il pre-fenomenologico– e, quindi, non accede a tutto il problema genetico inaugurato nella *Filosofia dell'aritmetica*. Il suo contributo alla storia della fenomenologia francese è nondimeno estremamente importante: la sua vicinanza a Tran Duc Thao e a Derrida rende possibile una comunicazione fruttuosa tra i loro approcci fenomenologici e lo classifica come un autore che media tra la filosofia del soggetto e la filosofia del concetto. Infine, per

quanto riguarda la sua collaborazione all'espansione della fenomenologia, non dobbiamo dimenticare che accanto a Tran Duc Thao ha contribuito a creare l'Archivio Husserl di Parigi.

Ci siamo dunque indirizzati verso il progetto dell'ermeneutica di Paul Ricœur (2.3). Egli interpreta unitariamente Ricerche logiche e Idee I. Scopre, inoltre, un'apertura della fenomenologia alla filosofia del corpo e della materialità in contrapposizione all'idealismo grazie al suo accesso agli inediti di Husserl, in particolare al testo di *Idee II*. Allo stesso tempo, si pone in contrasto con la filosofia della volontà di Sartre e cerca di stabilire una fenomenologia ermeneutica diversa da quella inaugurata da Heidegger. Il suo posto nella storia della fenomenologia francese è ben meritato, senza dubbio, da una parte in quanto specialista e importante commentatore della fenomenologia; d'altra parte, come introduttore e traduttore di Husserl.

Come vedremo, una caratteristica comune tra questi autori è in tentativo di avvicinare il soggetto al mondo esistente e alla vita umana concreta. Quest'ultimo tema era già stato presentato da Levinas come requisito per l'evoluzione della fenomenologia e Heidegger era visto come una risposta soddisfacente. Infine, l'ultima fase di questo percorso ci porta a considerare il lavoro di traduzione in francese delle opere di Husserl (2.4). La prima cosa che spicca qui è la pubblicazione tardiva delle Ricerche logiche. In secondo luogo, che le prime opere di Husserl suscitano interesse nel mondo francofono grazie al lavoro di Jacques English. Infine, il ruolo fondamentale dei primi specialisti e traduttori dell'opera di Husserl: Lévinas, Ricoeur, Suzanne Bachelard, Jacques Derrida e Jacques Inglés. Accanto a questi autori si trovano altri autori meno conosciuti ma ugualmente importanti nella storia della fenomenologia francese: Gabrielle Peiffer, Edmond Gerrer, Jean Ladrière, Quentin Lauer, Arion Lothar Kelkel, Hubert Elie, Henri Dussort, René Toulemont, René Schérer, Alexandre Lowit, Denise Souche-Dagues e Jean Vauthier. Tutti questi personaggi disegnano una mappa di grandi dimensioni che ci permette di avere una visione globale e storica di questo primo percorso della fenomenologia in Francia.

La conclusione a cui ci porta questo capitolo è la classificazione delle varie linee di comunicazione tra i diversi autori e le diverse tradizioni che si stabiliscono sul suolo

francese con l'arrivo della fenomenologia. Dall'arrivo a Strasburgo di Hering siamo in grado di delineare la nostra prima freccia fenomenologica. Abbiamo, da un lato, la sua tesi sulla Fenomenologia e la filosofia religiosa. Alcuni anni più tardi, assistiamo al dibattito tenuto con Chestov. In seguito, il professor Hering conduce il giovane studente Lévinas all'insegnamento di Husserl a Friburgo. La fenomenologia che recepisce questo giovane studente che prepara la sua tesi di dottorato in filosofia, è più vicina all'interpretazione di Heidegger che alla filosofia di Husserl. Lévinas traduce Le Meditazioni cartesiane e presenta la sua tesi sul Concetto di intuizione nel pensiero di Husserl quasi simultaneamente. Questi due eventi lo rendono uno dei primi ad introdurre il pensiero di Husserl in Francia.

Nel frattempo, sappiamo che Sartre è venuto a conoscenza della fenomenologia leggendo la tesi di Lévinas. La profonda amicizia tra Sartre e Merleau-Ponty, durante i loro anni di gioventù, porta quest'ultimo ad un approccio fenomenologico e lo arricchisce con la sua conoscenza della psicologia. Infine, Paul Ricœur legge il testo di Idee nella versione inglese. Si dedica poi alla sua traduzione in francese dall'originale tedesco durante i suoi anni di prigionia. Prima di completare il suo dottorato conosce la Fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty. Tutti questi autori citati sono d'accordo sulla critica dell'idealismo husserliano e sostengono la necessità di aprire la fenomenologia all'esistenza umana e al soggetto. Il recupero del mondo della vita dell'ultimo Husserl sveglia l'interesse di alcuni di questi autori (Merleau-Ponty e Ricoeur).

Visto dal processo di traduzione, i primi testi tradotti in francese sono stati *Crisi* –nel 1949–, *Idee I*, *La filosofia come scienza rigorosa*, *Logica formale e logica trascendentale*, *Postfazione alle mie Idee* e l'articolo per l'Enciclopedia Britannica –tra il 1950 e il 1957. Nel 1962, Derrida pubblica la sua traduzione di *L'origine della geometria*. Nel 1964 viene pubblicata la traduzione delle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*. Tutto questo indica l'interesse per le opere del periodo trascendentale della fenomenologia e per le opere dell'ultimo periodo. L'opera fondamentale della fenomenologia –*Ricerche logiche*– appare tardivamente pubblicata in quattro parti tra il 1959 e il 1963.

Negli anni settanta vengono pubblicate le traduzioni di *L''idea della fenomenologia*, *Filosofia prima* ed *Esperienza e giudizio*. D'altra parte, la preoccupazione per gli scritti pre-fenomenologici cresce durante gli anni settanta e ottanta in cui vediamo apparire *Filosofia dell'aritmetica*, *Articoli su logica* e *Contributi alla teoria del calcolo delle variazioni*. Alcuni di questi testi erano conosciuti da Noël e Berger. Nel frattempo, Koyré e Cavaillès conoscevano anche alcuni testi matematici di Husserl. Infine, sarà Jacques Derrida colui che utilizzerà il testo della *Filosofia dell'aritmetica* come oggetto di studio nella sua Tesi di laurea del 1954. Questa opera verrà interpretata, a sua volta, da Suzanne Bachelard in continuità con il progetto fenomenologico di Husserl. Questi ultimi due autori si presentano come veri pionieri intorno alla lettura unitaria della fenomenologia che comprende Filosofia dell'aritmetica, poiché la prima traduzione di questa opera è stata fatta da Jacques English nel 1972 e le ricerche di Derrida e Suzanne Bachelard sono state rispettivamente presentate nel 1943 e nel 1957.

CAPITOLO III:

L'EMERGENZA DELLA TRADIZIONE EPISTEMOLOGICA DELLA FENOMENOLOGIA FRANCESE

L'obiettivo principale di questo terzo capitolo è quello di tracciare una prima linea di ricerca sulla tradizione della filosofia del soggetto (Brunschvigc-Koyré) e, allo stesso tempo, stabilire una linea di continuità (Cavaillès) che ci permetta di sviluppare gli elementi essenziali di questo approccio fenomenologico.

Per cominciare, prendiamo atto del fatto che la storia della fenomenologia e la gestazione dei loro approcci sono finora stati studiati a sufficienza. Abbiamo cercato di sviluppare un quadro generale della ricezione della fenomenologia in Francia e il processo di maturazione che termina con una generazione di filosofi che incarnano la fenomenologia francese. Tuttavia, la spiegazione della fecondità della ricerca fenomenologica sul suolo francese non può essere semplicemente spiegata con l'arrivo di filosofi formati in Germania, ma, soprattutto, dalla corrispondenza tematica con i

problemi filosofici individuati dalla fenomenologia. La ricettività di una filosofia, vale a dire la capacità di una nuova forma di pensiero, di essere impiegata per approfondire temi attuali è la condizione sine qua non della sua ricezione. Ciò significa che, parlando di filosofia, l'ambiente accademico francese era in qualche modo già predisposto all'arrivo della fenomenologia, vale a dire, "aveva già le condizionidi possibilità della sua ricezione"[1]. Spiegelberg menziona cinque tendenze di pensiero che avrebbero reso possibile la ricezione della fenomenologia: lo spiritualismo di Bergson, l'idealismo epistemologico di Brunschvicg, la filosofia cattolica, la teologia protestante e il pensiero sociale hegeliano-marxista[2]. Nel frattempo, Waldenfels parla di razionalismo critico (Brunschvicg), bergsonismo (Minkowski), spiritualismo, e personalismo (Lavalle, Le Senne, Mounier), esistenzialismo (Schestov, Berdjaew, Camus, Marcel), hegelianismo (Kojève, Hyppolite) e marxismo (Lefebvre, Tran Duc Thao)[3]. Molto studiosi concordano sul fatto che in Francia alla fine del XIX secolo ci fu un clima di apertura che favorì l'accoglienza della filosofia di Husserl[4].

Seguendo la tesi di Dupont, se la ricezione di un certo modo di pensare implica la sua ricettività, allora potremmo considerare che ogni approccio di pensiero segue un orientamento specifico di ricezione. Questa logica porta Dupont ad affermare che ci sono due tradizioni fenomenologiche indipendenti: la filosofica e la teologica. La sua interpretazione sulla fenomenologia è giustificata sia dagli studi di Spiegelberg come da quelli di Wandelfels. Il primo autore parla del pensiero cattolico e della teologia protestante come fasi di preparazione. Inoltre, la tradizione filosofica –di cui la figura centrale è Lévinas e la sua interpretazione esistenziale della fenomenologia– ha promosso la tradizione fenomenologica che va da Sartre a Merleau-Ponty e Paul Ricoeur.

A questo proposito, scrive Wandelfels la fenomenologia francese sarebbe iniziata con Sartre e Merleau-Ponty, sarebbe continuata con Lévinas per concludersi con Ricoeur. Similmente la pensa Spiegelberg: inizia con Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur e finisce con Lévinas. Un altro esempio di questa lettura può essere trovato nel libro a cura di Vincenzo Costa e Antonio Cimino sulla *Storia della fenomenologia*, dove il

[1] (Dupont, 2014, pp. 7-8).
[2] (Spiegelberg, 1982, pp. 428-430).
[3] (Waldenfels, 1983, pp. 19-33).
[4] (Herrero Hernández, 2005, p. 63).

percorso della fenomenologia francese si sviluppa con Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Ricoeur a cui si aggiunge Derrida[5]. Questa nuova classificazione è importante per noi, perché qui Derrida è considerato come un autore appartenente al gruppo dei fenomenologi francesi. Prima, già Descombes in *Lo stesso e l'altro*, considerava la filosofia di Derrida come *La radicalizzazione della fenomenologia*[6].

Finora è chiaro che la fenomenologia si è sviluppata almeno in due tradizioni in conformità con i loro approcci di ricettività. Tuttavia, resta da considerare un approccio che è rimasto marginale nella tradizione francese. Foucault scrive in un articolo dedicato a Canguilhem nel 1985 in cui espone lo stato della filosofia in Francia. Nelle sue pagine si rende conto di questa tradizione. Foucault dice:

> "Senza ignorare le discrepanze che sono stati in grado di confrontarsi con i marxisti e non marxisti, freudiani e non freudiani, specialisti di disciplina e filosofi, accademici e non accademici, teorici e politici negli ultimi anni e dalla fine della guerra; mi sembra giusto che si possa trovare un altra linea di demarcazione che scorre tutti queste opposizioni. Tale è quella che separa una filosofia dell'esperienza, del senso del soggetto; e una filosofia della conoscenza, della razionalità e dell concetto. Da un lato, abbiamo un filiazione che è quello di Sartre e Merleau-Ponty; poi un altra, che è quella di Cavaillès, Bachelard, Koyré e Canguilhem..."[7].

Il testo di Foucault –che divide la tradizione fenomenologica francese nella filosofia del soggetto (concentra sull'esistenza) e la filosofia del concetto (incentrata sulla conoscenza e sulla scienza)– esplicita l'esistenza di due tradizioni legate alla fenomenologia: una epistemologica (conoscenza e concetto) e l'altra filosofica (esistenza e soggetto). Se aggiungiamo a questa classificazione quella stilata da Dupont, in cui mostra il percorso di una tradizione di pensiero religioso e disegna il processo genetico di questa branca della fenomenología[8], avremo tre branche fenomenologiche: filosofica, teologica ed epistemológica.

La seconda di queste è stata studiata da Dupont stesso. Da parte sua, Nicolas Monseu, riferendosi al testo di Foucault, sostiene che la sua ricerca sulle origini della

[5] (Cimino & Costa, 2012).
[6] (Descombes, 1979, pp. 160-166).
[7] (Foucault, 1985, p. 4).
[8] La ricerca innovativa di Dupont presenta la ricezione della fenomenologia nel pensiero religioso nella seconda parte della sua opera. Essa si concentra su Jean Héring, Gaston Rabeau, Joseph Marechal e l'incontro con il neo-tomismo (Dupont, 2014, pp. 217-317).

fenomenologia si inserisce nel campo della tradizione collegata al soggetto[9]. A questa tradizione si riferisce Marion quando dice che la fenomenologia francese sarà la fenomenologia del soggetto o non ci sarà[10]. Pertanto, delle tre branche della fenomenologia francese che gli studiosi hanno citato, due di loro sono già state sviluppate in modo abbastanza rigoroso. Tuttavia, c'è ancora una tradizione dimenticata che è legata all'epistemologia e alla filosofia del concetto. Ecco quindi esplicito l'obiettivo di questo capitolo: tracciare una prima linea di ricerca su questa tradizione e, allo stesso tempo, stabilire una linea di continuità che ci permetta di sviluppare la ricezione e la critica di Jacques Derrida alla fenomenologia husserliana[11].

Il compito che ci occuperà in questo capitolo è proprio quello di esporre e sistematizzare questa tradizione epistemologica della fenomenologia francese. In primo luogo, si svilupperà la condizione di possibilità della ricezione epistemologica della fenomenologia rappresentata da Brunschvicg e Koyré in relazione alla filosofia dell'ultimo Husserl. In questa tappa, sviluppiamo tre fasi: una breve presentazione dei contenuti de *Crisi* di Husserl (1), il rapporto tra Brunschvicg e la fenomenologia (2) e infine il rapporto tra Koyré e la fenomenologia (3). Attraverso ciò, si chiarirà che lo studio della scienza come fenomeno storico è il tema fondamentale della tradizione epistemologica.

La *Crisi* di Husserl è un lavoro impeccabile dal punto di vista della struttura argomentativa: nello studio della comparsa storica della razionalità occidentale e ne mette in discussione la legittimità. Presenta molti elementi da considerare come una vera e propria opera epistemologica nel senso di storia della scienza. Per esempio, l'uso della rivoluzione, svolta, rottura e progresso nella prospettiva che Koyré –così come Gaston Bachelard[12]– usa per spiegare le rivoluzioni scientifiche. Inoltre, la nozione di mondo formalmente infinito inaugurata da Galileo evoca la famosa opera di Koyré

[9] Concentrata su quatro personaggi: Jean Héring (1890-1966), Léon Chestov (1861-1930), Emmanuel Levinas (1906-1995) y Gaston Berger (1896-1960). L'autore cita Foucault per delimitare il suo studio sulle origini della fenomenologia come filosofia del soggetto (Monseu, 2005, p. 15).
[10] (Marion, 1989, p. 247).
[11] La ricerca di Baring sulla formazione di Derrida tra il 1945 e il 1968 ha fatto una prima espiegazione del collegamento tra la tradizione epistemologica della fenomenologia e il pensiero di Derrida. Questo auttore sostiene che "la sua lettura [di Derrida] di Husserl è in contatto con la tradizione epistemológica francese, rappresentata da Jean Cavaillès e Gaston Bachelard" (Baring, 2011, p. 2).
[12] Il concetto di "rupture épistémologique" è stato svilupato di modo concreto nell'opera *La formation de l'esprit scientifique* (G. Bachelard, 1938).

From the closed world to the infinite universe. Infine, Husserl prende in prestito lo schema con il quale ha spiegato la rivoluzione scientifica, rappresentata dal genio di un personaggio chiamato *creatore*, e lo applica alla storia della filosofia, come al tempo aveva anche fatto Kant –si deve ricordare l'uso dell'espressione "rivoluzione copernicana". Così, per Husserl due sono i più importanti personaggi nella storia della rivoluzione filosofica: Cartesio, che ha inaugurato lo studio della soggettività, e Kant, che ha introdotto il tema della filosofia trascendentale universale. Detto questo, si comprende meglio come lo stesso Husserl si riconosca nel percorso de entrambi, senza tuttavia identificarsi con nessuno di loro. La fenomenologia, rappresenta quindi nel ventesimo secolo la svolta annunciata da Cartesio e iniziata da Kant. Questo sarebbe, in ultima analisi, la realizzazione storica degli ideali della Modernità e dell'Illuminismo.

Brunschvicg ha una visione di insieme tra la storia della filosofia, la convinzione di approfondire la storia per illuminare la nostra riflessione attuale e la centralità della matematica come strumento di accesso all'oggettività del mondo. Come epistemologo non sviluppa né difende la nozione di rottura o di paradigmi. Tuttavia, il concetto di *crisi* apre la strada per un'epistemologia della rivoluzione e della rottura (Koyré). Bisogna ricordare che per Brunschvicg l'esperienza ha un valore negativo contro il potere illimitato della ragione. Allo stesso tempo, riprende il valore del contesto nel apparire della invenzione scientifica. Da tutto quanto è stato esposto, tre idee sono importanti per la nostra ricerca: il primato della matematica come mezzo per raggiungere l'obiettività, l'importanza della storia nell'epistemologia e il valore dell'esperienza nella creazione di schemi concettuali sul mondo.

Nell'eredità concreta che Brunschvicg ha lasciato alla filosofia francese dobbiamo annoverare il suo lavoro di divulgazione a partire dalla fondazione nel 1893, insieme a Xavier Léon e Élie Halévy, della *Revue de Métaphysique et de morale*. Inoltre, è stato professore di filosofia di Alexandre Koyré, Jean Hyppolite, Raymond Aron, Gaston Berger, Jean Cavaillès, Lévinas, Merleau-Ponty e molti altri. Per quanto riguarda la relazione di questo pensatore con alcuni fenomenologi dobbiamo notare che Koyré, quando si trasferisce a Parigi nel 1912, frequenta le lezioni di Brunschvicg. Dedica inoltre la tesi su Böhme del 1929 a due dei suoi grandi maestri: Gilson e lo stesso Brunschvicg. Nel frattempo, Lévinas, dopo aver presentato la sua tesi su Husserl

nel 1930 a Strasburgo, va a Parigi e segue le lezioni di Brunschvicg alla Sorbona[13]. Grazie alla pubblicazione di questa tesi riceve un premio di filosofia e sostiene che il premio sia dovuto ai buoni commentari fatti da Brunschvicg[14]. Anche Merleau-Ponty sentiva un profondo rispetto per il suo maestro Brunschvig. Infine, Cavaillès presenta nel 1938 nella Sorbona le suoi due tesi per il dottorato di ricerca sotto la direzione di Brunschvicg: *Metodo assiomatico e formalistica* (tesi principale) e *Commenti alla formazione della teoria astratta degli insiemi* (tesi complementare).

Alexandre Koyré è senza dubbio uno dei più grandi epistemologi del ventesimo secolo. Il suo posto all'interno di questa tradizione è giustificato, innanzitutto, dalla sua formazione fenomenologica sotto la guida di Husserl e Reinach a Göttingen. Poi a Parigi mantiene un rapporto stretto con Brunschvicg, che è senza dubbio una grande ispirazione per la sua ricerca storica. L'indagine del rigore nel mondo della matematica e della ricchezza della storia della scienza sono due temi chiavi per la lettura e l'interpretazione della epistemologia koyriana. Abbiamo cercato di presentare la relazione tra Koyré e Husserl, dopo la rottura tra i due nel 1912. Abbiamo anche esplorato alcuni dati personali che possono illuminare la nostra ricerca. Infine, presentiamo le poche menzioni che Koyré fa della fenomenologia nei suoi scritti: il congresso di 1932, la lettera a Spiegelberg di 1953 e l'articolo su Cavaillès di 1947.

Le conclusioni cui conduce la ricerca sono due. In primo luogo, la considerazione che, dopo la pubblicazione della *Crisi*, Husserl assume per la prima volta la questione della genesi storica della verità come produzione umana, vale a dire, la verità nella sua realizzazione materiale. Come possiamo vedere, Husserl viene introdotto nella discussione sulla legittimità storica della ragione come un problema fondamentale per il futuro dell'umanità. Questo atteggiamento, chiamato da Husserl *domanda retrospettiva* ha il carattere della critica dell'attualità come condizione di possibilità dello sviluppo della ragione. In altre parole, la fenomenologia non è più solo una domanda sulle condizioni di possibilità dell'oggettività della coscienza trascendentale (critica della ragione), ma anche uno studio critico delle condizioni materiali dell'emergenza della verità scientifica nella storia (critica dell'attualità) che serve a determinare in che misura questa razionalità emersa storicamente abbia una

[13] (Malka, 2002, p. 46).
[14] (Poirié, 1987, p. 89).

validità o legittimità nel nostro modo di vivere e nel nostro mondo. Ecco il progetto filosofico di Husserl che parte da una forte difesa della verità in sé e che si conclude con uno studio critico della storicità della manifestazione di questa verità. Si tratta, dopo tutto, –e questa è un'idea che si difenderà in tutta la ricerca–, di una lettura e una interpretazione che considera Husserl come un epistemologo preoccupato per la legittimità della conoscenza scientifica e la fenomenologia come una epistemologia critica.

In secondo luogo, riprendendo l'articolo di Foucault su Canguilhem, bisogna dire che questo testo cerca di tracciare una linea che collega la tradizione epistemologica con la domanda sulla legittimità della razionalità occidentale fatta nella tradizione dell'*Aufklärung*, la cui essenza si trova nell'atteggiamento critico che mette in discussione il presente (ontologia dell'attualità). Inoltre, afferma che l'apertura a partire dalla domanda sul senso del sapere attuale conduce allo studio delle condizioni della conoscenza in generale, perché da lì si può decifrare non solo il significato di un'epoca, ma anche il meccanismo di significazione di ogni epoca. Kant, dice Foucault, comincia la tradizione critica, il cui sviluppo ha preso diversi percorsi illustrati in Germania e Francia secondo le eredità in cui si sviluppa, sia quella di Cartesio che quella di Lutero. La tradizione tedesca va da Kant e Hegel a Feuerbach, Marx, Nietzsche, Weber e la Scuola di Francoforte. La tradizione francese comprende Comte e i suoi successori, così come i loro avversari. L'*Aufklärung* è arrivata in Francia, dice Foucault, attraverso la fenomenologia con la domanda sull'origine del senso. La storia della scienza, quindi, guidata dalla fenomenologia, ha conosciuto un nuovo approccio che è stato inaugurato da Bachelard, Cavaillès e Canguilhem, quali riprendono con le loro indagini la domanda dell'*Aufklärung*. È 'sorprendente che Foucault non consideri la tesi di Lévinas sul concetto di intuizione come un'influenza importante nell'introduzione della fenomenologia in Francia. Al contrario, afferma che la fenomenologia è introdotta in Francia grazie alle *Meditazioni cartesiane* e grazie alla domanda sulla storicità della scienza come è presentata in *Crisi*.

Le note essenziali della tradizione epistemologica della fenomenologia secondo Foucault sono: 1º Profondo legame con l'*Auflärung* come *ethos* che ha come approccio l'atteggiamento –kantiano– che mette in discussione il presente attraverso la domanda

sulla legittimità della razionalità e la domanda sull'origine del senso (sfera filosofica). 2º La convinzione che la domanda sul fondamento della razionalità non possa essere dissociata dalla domanda sulle condizioni attuali della sua esistenza (sfera politica). 3º L'importanza dello studio storico del sapere presente o attuale, al fine di comprendere la sua origine e concretizzare la trasformazione della realtà attraverso la libertà. Questo duplice compito si concretizza in una ripresa costante attraverso una critica permanente del nostro essere storico (sfera storico-epistemologica).

CAPITOLO IV:

L'EREDITÀ FILOSOFICA DI JEAN CAVAILLÈS

L'obiettivo principale di questo capitolo è quello di tracciare una prima linea di ricerca sulla tradizione della filosofia del concetto (Cavaillès) e, allo stesso tempo, stabilire una linea di continuità (Tran Duc Thao-Susanne Bachelard) che permetta di sviluppare la ricezione e la critica di Jacques Derrida alla fenomenologia husserliana.

La filosofia del concetto di Jean Cavaillès (1903-1944) sarà il punto successivo della nostra ricerca. Questo epistemologo la cui vita si è conclusa prematuramente, vittima della seconda guerra mondiale, è forse una delle più importanti figure dell' epistemologia francese del XX secolo, accanto a Gaston Bachelard e ad Alexandre Koyré. I suoi studi storici sulla teoria degli insiemi e l'edizione della corrispondenza Cantor-Dedekind[15] rappresentano un grande contributo allo studio della storia e filosofia della matematica.

Cavaillès tenta di correggere alcuni difetti della nuova logica trascendentale che Husserl aveva presentato nel 1929 attraverso l'uso della dialettica. I suoi eredi vedranno in questo richiamo uno spazio fecondo di lavoro filosofico. Questo autore è, da un parte, un erede diretto degli studi storici dell'epistemologo Brunschvicg e, d'altra parte, comunica alla generazione successiva la necessità di riconsiderare il problema della

[15] (Cavaillès, 1962).

fondazione della scienza, con l'aiuto della fenomenologia, ma andando oltre essa per recuperare il valore della storicità e materialità della conoscenza.

Questo capitolo comincerà spiegando il rapporto del giovane Cavaillès con la fenomenologia (1), poi cercheremo di comprendere la portata delle ricerche del giovane Cavaillès (2). Inoltre, si presenterà il contenuto di *Logica formale e logica trascendentale* di Husserl (3), al fine di comprendere il significato della critica di Cavaillès (4). Infine arriviamo alla sintesi creativa dell'eredità epistemologica lasciata da Cavaillès (5) nella fenomenologia materialistica di Tran Duc Thao (5.1) e nella fenomenologia epistemologica di Suzanne Bachelard (5.2). Questo ultimo passo della nostra ricerca ci permette di stabilire le basi storiche e contestuali al fine di studiare adeguatamente la formazione e le influenze fenomenologiche del giovane Derrida.

L'opera *Sulla logica e la teoria della scienza* di Jean Cavaillès fu pubblicata postumamente nel 1947 da Georges Camguilhem e Charles Ehresmann. Il libro manca di introduzione ed è diviso in tre sezioni. É stato scritto durante gli anni di prigionia prima dell'esecuzione. Le pagine a cui il lettore accede sono l'ultima eredità che Cavaillès ha lasciato al mondo filosofico e, allo stesso tempo, esprimono la sua propria filosofia. Il titolo finale con cui è stato pubblicato è stato scelto dai curatori. Quest'ultimo scritto rivela la vasta conoscenza che aveva, non solo nella storia della scienza, ma anche dei dibattiti contemporanei sulla fondazione di essa. La prima nota da sottolineare è l'importanza dell'esperienza empirica (l'esperienza fisica) nello sviluppo della scienza e come essa può dare senso alla storia del progresso della scienza. Da questo si segue la sua feroce critica dell'epistemologie e logiche che hanno presentato un'aperta indifferenza dell'oggetto. Inoltre, Cavaillès domina anche il gergo della scuola neo-positivista e lo strutturalismo facendo riferimenti a termini legati alla sintassi e alla semantica.

Condivide con molti degli autori sviluppati, in particolare Husserl, la concezione della artificialità della scienza e il suo collegamento spazio-temporale (la storia). Allo stesso tempo, come la fenomenologia, sostiene la necessità di un'ontologia o teoria generale dell'oggetto come punto di partenza per qualsiasi teoria della scienza. Di fronte alla fenomenologia, considerata come un'epistemologia o teoria della scienza, critica il primato della coscienza e la svolta verso la soggettività trascendentale. Le fonti

bibliografiche utilizzate per la sua critica di Husserl sono *Idee I, Crisi e Logica formale e la logica trascendentale*. Cita anche una volta Fink per collegare il progetto husserliano alla domanda sul'origine o l'archeologia.

L'importanza digli studi storici è di nuovo reso esplicito. La storia permette di visualizzare l'evoluzione materiale della realizzazione della scienza nel movimento dialettico in cui si produce la conoscenza. Questa dialettica è il fondamento per una vera teoria della scienza e sarà una delle più importanti eredità della epistemologia di Cavaillès, ripresa dal suo discepolo Tran Duc Thao. Nel frattempo, Suzanne Bachelard ritorna sugli studi storici della scienza e sulla logica fenomenologica secondo una visione di unità del progetto filosofico di Husserl.

Il contributo di Tran Duc Thao alla storia della fenomenologia cerca di correggere un errore nel metodo husserliano attraverso l'uso del materialismo dialettico. Jocelyn Benoist si riferisce ancora alla filosofia di questo filosofo vietnamita come una "filosofia marxista dello spirito"[16]. Potremmo invertire l'ordine e guardare il lavoro di Thao dal punto di vista della fenomenologia di Husserl e qualificarlo come la filosofia husserliana della materialità. In ogni caso, la fenomenologia trova nel marxismo la dose di materialità di cui mancava e il marxismo trova la dose di spiritualità che non possedeva. In breve, la fenomenologia presentata da Tran Duc Thao è un superamento a partire del richiamo dell'esistenza reale e concreta (storica e materiale). Da parte sua, Suzanne Bachelard offre un importante contributo alla storia della fenomenologia con la sua traduzione di *Logica formale e logica trascendentale* nel 1957. L'assenza di materiale bibliografico e di studi critici ci costringe a concentrarci sulle sue pubblicazioni dopo l'anno 1957. Non abbiamo informazioni sulla sua *Mémoire* di fin di studi né di alcun altro scritto anteriore a questa data. Tuttavia, sappiamo che nutriva profondo interesse per il lavoro di Husserl ben prima di questa data.

Il percorso di questo capitolo ha mostrato le origini e lo sviluppo dell'epistemologia storica di Jean Cavaillès in rapporto alla fenomenologia di Husserl. Secondo quanto detto possiamo trarre alcune importanti conclusioni che riguardano diversi nodi problematici. In primo luogo, il problema della fondazione della scienza. In questo tema Husserl e Cavaillès non potevano essere più vicini. Da un lato, il padre

[16] (Benoist, 2013, p. 26).

della fenomenologia sviluppa questa idea già nei suoi primi scritti: *Contributi al calcolo delle variazioni* (1882), *Il scritto di habilitazione* sul concetto di numero (1887) e *Filosofia dell'aritmetica* (1891). Il problema del concetto di numero occuperà il posto centrale della ricerca da un punto di vista genetico. Husserl approfondisce questo studio genetico aiutato da un approccio descrittivo. Cavaillès per parte sua, nelle sue due tesi di 1938 cerca –analogamente– di rispondere al problema dei fondamenti della scienza attraverso uno studio storico della matematica.

In secondo luogo, va tenuta a mente la centralità del segno in relazione alla materialità del pensiero. Per Cavaillès è un'idea fondamentale che percorre tutta la sua opera. L'esigenza di una esperienza fisica più originale di quella che si riferisce alla propria coscienza costituente è, allo stesso tempo, un richiamo all'origine, cioè a considerare come fondamentale e originario il mondo pre-scientifico dell'esperienza sensibile. Anche se Cavaillès la pensa diversamente, Husserl stesso aveva già espresso idee simili. Per esempio, nel dodicesimo capitolo di *Filosofia della aritmetica*, Husserl assume il problema della scrittura e della voce nella trasmissione della conoscenza e della scienza. I segni scritti sono notevolmente superiori alle parole che si riferiscono ai numeri, perché un segno scritto è incomparabilmente più ampio di un segno di parole. Egli afferma, quindi, che il segno scritto di numero (la scrittura) è superiore in ordine logico e pratico al segno pronunciato di numero (la voce)[17].

In terzo luogo, la dialettica del reale in relazione al progresso della scienza nella storia. Così come l'idea della centralità del segno, anche la dialettica è un'idea che appare presto negli scritti di Cavaillès. Tale requisito sarà preso come un imperativo nella fenomenologia di Tran Duc Thao. Per questo autore alla fenomenologia manca la concretezza storica e la materialità dialettica. Il tentativo di superare il solipsismo idealistico di Husserl si svilupperà in *Fenomenologia e materialismo dialettico*, uno dei libri sulla fenomenologia che ha influenzato fortemente i filosofi francesi formatisi durante gli anni Cinquanta e Sessanta. Il richiamo alla materialità, il legame tra idealità e sensibilità e l'esigenza di visione storica sono i temi sviluppati negli ultimi scritti di Husserl, nel periodo della fenomenologia genetica (*Crisi, Logica formale e logica trascendentale, L'origine della geometria*).

[17] (Husserl, 1891, pp. 275-277; Hua XII, pp. 243-244).

In quarto luogo, la visione unitaria del progetto di Husserl è una delle più grandi novità della tradizione fenomenologica legata a Cavaillès. Questa unità si trova nel progetto di cercare il fondamento della scienza attraverso la proposta di riformulare la logica e rendere la filosofia una scienza rigorosa. La logica è dunque il legame che può dare unità e senso all'architettura filosofica di Husserl. In questo senso, Suzanne Bachelard afferma che le opere logiche di Husserl sono *Filosofia dell'aritmetica*, *Ricerche logiche*, *Logica formale e logica trascendentale* e *Esperienza e giudizio*[18]. L'inizio del periodo genetico si trova, secondo Thao, in *Logica formale e logica trascendentale* e *Meditazioni cartesiane*, i quali trovano il proprio sviluppo finale nella *Crisi* e nello scritto inedito *L'origine della geometria*[19]. Derrida aggiunge che la filosofia di Husserl mantiene un'unità di intenzione che va dalla *Filosofia dell'aritmetica* all'*Origine della geometria*[20]. Queste valutazioni indicano una profonda continuità tematica tra la prima e l'ultima filosofia di Husserl.

SECONDA PARTE:

LA FENOMENOLOGIA DEL GIOVANE DERRIDA

La seconda parte della nostra ricerca è dedicata allo studio degli scritti fenomenologici giovanili di Jacques Derrida. Attraverso l'analisi di questi scritti cerchiamo di comprendere la prima filosofia di questo filosofo in relazione al progetto fenomenologico husserliano. Questa parte prenderà tre punti di riferimento che guideranno la ricerca: Derrida *e* la fenomenologia, Derrida *nella* fenomenologia e Derrida *di fronte* alla fenomenologia. In ognuno di questi momenti, verranno studiati scritti determinati, i concetti fondamentali, le particolarità e l'evoluzione della fenomenologia di Derrida.

[18] (S. Bachelard, 1957, p. 1).
[19] (Thao, 1951, pp. 6-7).
[20] (Derrida, 1990, p. 57).

Infine, gli scritti attraverso i quali il giovane Derrida inaugura la sua attività di ricerca nella fenomenologia servono a giustificare la sua denominazione di rappresentante della fenomenologia francese, attraverso la sua importante ricerca, il lavoro di divulgazione e i suoi commenti sulla filosofia di Husserl tra il 1954 e il 1967. Cinque sono gli scritti da considerare nella nostra ricerca:

- La *Mémoire* scritta nel 1953-1954 sul *Problema della genesi nella filosofia di Husserl*.
- La conferenza *Genesi e struttura e la fenomenologia* del 1959.
- L'*Introduzione* alla traduzione dell'*Origine della geometria* pubblicata nel 1962.
- L'articolo *La fenomenología e la chiusura della metafisica* pubblicato nel 1966.
- Il livro *La voce e il fenomeno* del 1967.

CAPITOLO I:

L'ITINERARIO DEL GIOVANE DERRIDA VERSO LA FENOMENOLOGIA

Dal suo ingresso nell'*École normale* nel 1952, l'approccio filosofico di Derrida prende distanza dall'interpretazione esistenzialista della fenomenologia[21] e propone una lettura più pura dei testi husserliani. È possibile che questa ripresa a distanza sia stata motivata in parte dalle frasi lapidarie che Heidegger lancia sul progetto esistenzialista. In ogni caso, ciò che è chiaro è che Derrida non è condizionato dall'interpretazione dominante della fenomenologia legata a Sartre e all'esistenzialismo. Per questo motivo, il giovane Derrida assume una posizione che potremmo definire postesistenzialista[22].

D'altra parte, l'ambiente hegelo-marxista domina il mondo accademico francese e in particolare quello dell'*École normale*. La fenomenologia in Francia sin dall'inizio è

[21] (Hill, 2010, p. 14).
[22] (Baring, 2011, p. 48).

legata all'esistenzialismo e si confronta con il pensiero hegelo-marxista[23]. Durante la sua permanenza come studente all'*École*, Derrida mantiene una posizione neutrale ed evita di entrare in conflitto con i simpatizzanti del comunismo.

Il giovane Derrida, durante i suoi primi anni di formazione, è anche testimone della rivoluzione strutturalista in Francia. Lui stesso studierà l'etnologia e dedicherà alcune delle sue prime critiche ad alcuni autori struttruralisti (Saussure, Lévi-Strauss, Foucault, Lacan). La centralità del fenomeno culturale e della storia dell'umanità è un problema sviluppato dallo strutturalismo con un'esplicita pretesa di scientificità. Tale proposta si oppone in qualche modo al progetto della fenomenologia. Per il giovane Derrida, lo strutturalismo si presenta come un anti-fenomenologia[24] e risponde a questo strutturalismo totalitario con una fenomenologia come un'apertura infinita dell'*a priori* della storia.

Derrida trova nella fenomenologia una potenzialità che merita di essere riattivata per affrontare con precisione i problemi del dibattito filosofico francese degli anni Cinquanta e Sessanta[25]. Pertanto, la discussione sulla fenomenologia husserliana diventerà la sua principale preoccupazione filosofica. In questo modo, Derrida inizia il suo percorso filosofico attraverso una lettura critica dei testi di Husserl, in continuità con le critiche di Cavaillès e Tran Duc Thao[26]. Questa eredità, come abbiamo visto, presenta le seguenti note essenziali: il problema del fondamento della conoscenza, la centralità del segno nella scienza, la dialettica del reale in relazione al progresso della scienza nella storia, una certa visione unitaria del progetto husserliano e il problema dell'origine.

Derrida insegna alla Sorbona come professore assistente di filosofia generale e logica (1960-1964) con Suzanne Bachelard, Georges Canguilhem, Paul Ricœur e Jean Wahl. Il 1967 è una data importante per Derrida, in quanto vengono pubblicati i suoi primi tre lavori, le cui ripercussioni porteranno grandi conseguenze al suo futuro professionale. Questi lavori sono *Della Grammatologia*[27], *La scrittura e la differenza*[28]

[23] (Waldenfels, 2001, p. 54).
[24] (Waldenfels, 2001, p. 130).
[25] (Perego, 2016, p. 20).
[26] (Baring, 2011, p. 106).
[27] (Derrida, 1967a).

e *La voce e il fenomeno*[29]. Da quel momento inizia un periodo di fama internazionale, soprattutto negli Stati Uniti d'America. Il termine più rappresentativo della filosofia di Derrida è senza dubbio quello di *decostruzione*. Il progetto decostruttivo di Derrida appare intorno agli anni '60, in coincidenza con una presunta rottura con Husserl. La nostra ricerca si concentra sugli scritti pubblicati prima di questa esplosione decostruzionista, quelli che appaiono dal 1954 –l'anno della presentazione del *Mémoire*– al 1967 –l'anno della pubblicazione di *La voce e il fenómeno*.

Il *Mémoire* sul *Problema della genesi nella filosofia di Husserl* fu scritta da Derrida tra il 1953 e il 1954. Maurice de Gandillac curò lo sviluppo della ricerca. Questo professore inviò nel gennaio 1954 una lettera di raccomandazione al padre Van Breda –direttore degli archivi di Husserl– perché Derrida postesse consultare i manoscritti di Husserl conservati a Lovanio. Nel marzo dello stesso anno, il giovane studente trascorse diverse settimane negli *Archivi Husserl*. Durante questo soggiorno incontra Rudolf Boehm, con qui ha l'opportunità di scambiare quelque idee su Husserl, Sartre, Merleau-Ponty e Heidegger; inoltre, conosce il testo *dell'Origine della geometria*[30].

Nel *Mémoire*, Derrida mostra una grande padronanza della filosofia husserliana. Non fa una spiegazione su un'opera o un periodo, ma assume la sfida di decifrare l'intero progetto filosofico del padre della fenomenologia. La sua proposta vuole sostituire la fenomenologia francese –sviluppata da Sartre e Merleau-Ponty– con una fenomenologia rivolta alle scienze[31]. Tuttavia, dopo la presentazione del suo lavoro, Derrida è deluso dalla mancanza di risposta[32]. Né Althusser né Foucault sono interessati al testo. L'unico che mostra interesse è Jean Hyppolite, che raccomanda a Derrida di preparare la sua pubblicazione.

Questo primo scritto rivela, da un lato, la concezione e l'interpretazione della fenomenologia della giovane Derrida, d'altra parte, delinea una fenomenologia del testo e dell'iscrizione come struttura trascendentale dell'esperienza. È particolarmente

[28] (Derrida, 1967b).
[29] (Derrida, 1967c).
[30] (Peeters, 2010, p. 91).
[31] (Peeters, 2010, p. 90).
[32] (Peeters, 2010, p. 92).

interessante il modo in cui unifica il progetto di Husserl attraverso l'uso di una dialettica che richiede una costante riformulazione del progetto iniziale (origine) in vista di un fine che sottostà a tutta la realtà (telos).

Gli scritti fenomenologici di gioventù di Derrida testimoniano lo studio che ha consacrato durante la sua giovinezza alla filosofia di Husserl attraverso l'interpretazione critica in gran parte influenzato da una tradizione filosofica che ha le sue radici nella critica di Cavaillès alla logica trascendentale di Husserl en ella esigenza di dialettica dello stesso autore, continuato poi da Tran Duc Thao. Durante questa fase, la filosofia di Derrida si concentra sulla necessità di sostenere il rigore dell'epistemologia husserliana. Allo stesso tempo, il suo impegno per Husserl è allo stesso tempo un posizionamento politico rispetto alle correnti filosofiche del momento[33]. Derrida stesso ha detto nel 1990 che il suo Mémoire era lo strumento "da cui uno studente di filosofia ha cercato di orientarsi nella mappa filosofica e politica della Francia negli anni Cinquanta"[34].

In questo senso, Derrida è difele all'ideale fenomenológico di sospendere la *doxa* e liberarsi dei pregiudizi che influenzano le nostre elezioni sociali[35]. Così, il giovane Derrida nelle sue ricerche fenomenologiche fa una rivoluzione della fenomenologia[36] attraverso una fenomenologia del margine caratterizzata dalla lettura di Husserl *autrement*[37]. Questo Husserl è chi lo porta verso i problemi della scrittura, dell'iscrizione e di certi aspetti letterari della filosofia[38]. Scopre attraverso queste indagini che l'idealizzazione di una conoscenza dipende dalla sua possibilità di scriverlo[39]. Pertanto, il Husserl del giovane Derrida sarà il filosofo che motiverà la nascita della filosofia della scrittura.

[33] (Baring, 2011, p. 112).
[34] (Derrida, 1990, p. VIII).
[35] (Ferraris, 2006, p. 129).
[36] (Perego, 2016, p. 20).
[37] (Waldenfels, 2001, p. 132).
[38] (Powell, 2006, p. 58).
[39] (Ferraris, 2006, p. 31).

CAPITOLO II:

LA PRIMA FENOMENOLOGIA DI DERRIDA

Il *Mémoire* sul problema della genesi nella filosofia di Husserl è il primo testo filosofico che Derrida scrive alla fine della sua formazione filosofica. Qui l'autore mostra una profonda conoscenza della fenomenologia ed esplicita una concezione personale di questa filosofia. Lo scopo di questo capitolo sarà, quindi, di sistematizzare questa prima fenomenologia di Derridia. All'inizio, abbiamo cercato di capire la posizione del giovane Derrida nella scuola della fenomenologia (1). Per fare questo, lo consideriamo como uno specifico modo di fare filosofia e cerchiamo di capire la sua visione del progetto husserliano (1.1), quindi spieghiamo la sua eredità filosofica (1.2) e presentiamo la sua reazione alla fenomenologia tradizionale francese (1.3).

In un secondo momento, presentiamo l'interpretazione della filosofia di Husserl secondo il giovane Derrida (2). Le concezioni già stabilite servono come base per elaborare una proposta sintetica tra fenomenologia statica, (2.1) e fenomenologia genetica (2.2). Il risultato sarà una fenomenologia dialettica (2.3). Questa prima presentazione è, allo stesso tempo, la prima fase dell'applicazione della fenomenologia alla stessa filosofia di Husserl. In questo senso, Derrida ha proceduto ad elaborare una descrizione statica della filosofia di Husserl.

Di seguito è presentata la seconda fase della sua applicazione, cioè all'emergenza della fenomenologia nella sua genesi storica (3). Da questa prospettiva, Derrida spiega lo sviluppo storico di questa filosofia in quattro momenti: ricerche psicologiche (3.1), ricerche logiche (3.2 ricerche fenomenologiche (3.3) e ricerche genetiche (3.4). Il motore che anima i diversi momenti, dall'inizio alla fine, è il problema della genesi. Il tentativo di rispondere a questa domanda muove ogni momento di superamento, neutralizzazione, radicalizzazione e riconoscimento dei limiti della filosofia per dare una risposta definitiva.

Il giovane Derrida vuole riformulare la comprensione degli studi genetici e dialettici, eredità della filosofia di Cavaillès. La sua proposta, sebbene includa alcuni elementi della filosofia della tradizione del concetto, cercherà una maggiore radicalità in

un modo di fare filosofia che possa accogliere non solo la storia nello studio della razionalità, ma anche la descrizione statica del contenuto della coscienza e la costituzione immanente dell'ego e dell'alterità in una prospettiva trascendentale. Tutto ciò, senza tralasciare la costituzione storica della soggettività individuale ed empirica (psicologica). In sintesi, il giovane Derrida assume il compito di rielaborare la filosofia di Husserl da una nuova prospettiva: la visione unitaria dell'intero progetto husserliano come evento storico. Secondo tale schema, Husserl inizia con il fondamento della logica in contrapposizione alla psicologia e finisce con il problema della storia e del suo significato. È in questo sviluppo che si trova l'unità di intenzione che collega la ricerca psicologica (*Filosofia dell'aritmetica*) con la ricerca genetica (*L'origine della geometria*) attraversando tutti i momenti intermedi[40]. L'unità nella discontinuità della filosofia di Husserl consiste anche in una costante preoccupazione genetica, sia come genesi trascendentale sia come genesi empirica[41].

Il *Mémoire* di Derrida presenta in modo radicale una legge di contaminazione differenziale o una dialettica originale che è una chiara eredità dell'esigenza dialettica espressa da Cavaillès e poi da Tran Duc Thao[42]. Tuttavia, l'uso del termine dialettica rimanda immediatamente a Hegel. La fenomenologia del giovane Derrida sarà, quindi, una fenomenologia dialettica che tenta di riattivare l'hegelismo e non tanto il marxismo come intendeva Thao. Per il giovane Derrida, in Husserl viene annunciato il compimento del grande tema dialettico che anima e motiva la tradizione filosofica da Platone a Hegel[43]. Il progetto filosofico di Husserl rappresenta storicamente un progresso sul platonismo, l'hegelismo, il marxismo, il queale tralascia il legame con la logica trascendentale[44].

Il giovane Derrida ripete costantemente che la motivazione essenziale del pensiero di Husserl è il problema della genesi[45]. Non è per caso che il filosofo moravo abbia scelto questo tema come asse centrale della sua filosofia, perché dall'universalità del problema, seguono risposte per tutta la filosofia in generale[46]. La fenomenologia è,

[40] (Derrida, 1990, p. 57).
[41] (Derrida, 1990, p. 139).
[42] (Derrida, 1990, p. VII)
[43] (Derrida, 1990, p. 7).
[44] (Derrida, 1990, p. 8).
[45] (Derrida, 1990, p. 35)
[46] (Derrida, 1990, p. 32).

infatti, un'archeologia che indaga l'origine del mondo[47]. Tutti i momenti in cui il pensiero di Husserl si consolida progressivamente sono lo scenario in cui compaiono le crisi e i rivestimenti del senso originale, il riconoscimento dei dubbi iniziali e il progetto del fine ultimo della filosofia. In tutti questi momenti, Husserl ha avvicinato l'originalità genetica senza mai raggiungerla definitivamente[48]. Ciò perché la fenomenologia –così come tutta la filosofia– è sì un potere di obiettività descritto fedelmente come ci appare nella storia e secondo il suo vero significato, ma, d'altra parte, non è altro che un prodotto genetico che sfugge alla sua genesi, che la trascende radicalmente e da cui si discosta essenzialmente[49].

La fenomenologia husserliana non è mai stata considerata, secondo Derrida, nella sua vera natura. Inizialmente è stata concepita come una eidetica descrittiva collegato alla logica pura (*fenomenología eidetica*), poi è stata interpretatata come un idealismo trascendentale, che ve de la coscienza trascendentale come irriducibile (*fenomenologia trascendentale*), in una terza fase concepita come una svolta verso il mondo della vita e l'esperienza antepredicativa (*fenomenologia genetica*). Ecco il quadro con cui è stato presentato il processo evolutivo della filosofia di Husserl. Tuttavia, sorge sempre la domanda di sapere cosa sia realmente la fenomenologia. La stessa fenomenologia è presente in ogni momento? E nel caso di una risposta affermativa, perché alcuni gruppi consideravano giusto il loro approccio fenomenologico?

Il giovane Derrida vuole farci capire il significato dell'evoluzione degli scritti di Husserl e portarci al significato di tutta la genesi[50]. In primo luogo, Derrida fornisce una descrizione del fenomeno: la filosofia di Husserl. Questa si è manifestata nella storia in diversi momenti, corrispondenti ai temi della descrizione psicologica, della purezza *a priori* della logica formale, della soggettività trascendentale e, infine, della temporalità[51]. Tutta la filosofia di Husserl dovrebbe essere considerata un fatto concreto. Il giovane Derrida è contro ogni relativismo testuale che porta solo alla

[47] (Derrida, 1990, p. 3, nota 4)
[48] (Derrida, 1990, p. 282)
[49] (Derrida, 1990, p. 16).
[50] (Derrida, 1990, p. 5)
[51] (Derrida, 1990, p. 139).

confusione di un'opera[52]. Per questo motivo, decide di considerare ciascuno dei diversi momenti in cui la filosofia husserliaiana si è manifestata storicamente.

Nel *Mémoire*, il giovane Derrida esprime alcuni idee di Cavaillès e Tran Duc Thao che serviranno come elementi chiave per sviluppare la propria visione della filosofia di Husserl. In questo senso, la tradizione che riceve viene valutata e riformulata per ottenere una migliore comprensione della fenomenologia. Rivestito con una certa armatura hegeliana, Derrida cerca di ricostruire la filosofia di Husserl prendendo in considerazione il valore della negatività nella costituzione dell'identità. Il risultato sarà una nuova proposta filosofica che il giovane Derrida descriverà come una fenomenologia dialettica.

Derrida distingue chiaramente i momenti statici e genetici della fenomenologia. In ognuno di essi si mantiene l'intenzione di rispondere alla domanda sulla genesi. Da una prospettiva statica, la fenomenologia non può essere diversa da una scienza eidetica in cui gli oggetti ideali sono mostrati come costituiti da una coscienza trascendentale. Le ricerche logiche e fenomenologiche rispondono cioè alla domanda sull'origine da una sfera già costituita. L'intenzionalità che spiega la correlazione noetico-noematica si muove nella sfera di una coscienza trascendentale che costituisce constantemente il senso del mondo.

Il problema della costituzione nella temporalità mondana, comunque, richiede una ricerca fenomenologica diversa. Derrida vede in *Esperienza e giudizio* l'inizio della tematizzazione di questa origine dinamica. Attraverso tutti gli scritti che seguono, Husserl cerca di rispondere progressivamente a questa domanda. Dall'origine della negazione, a quella della geometria, attraverso la genealogia della logica e la costituzione dell'ego e dell'alterità, Husserl ha seriamente considerato il problema della genesi. Nonostante ciò, Husserl non prende correttamente in considerazione la temporalità originaria e rimane sempre nella sfera del costituito. Tuttavia, la sua ricerca offre già le nozioni fondamentali. Visto in questo modo, il giovane Derrida cerca di assumere e continuare queste ricerche genetiche di Husserl.

[52] (Derrida, 1990, p. 13).

La fenomenologia riformulata da Derrida serve, a sua volta, come metodo per studiare la filosofia di Husserl stesso. La espone a partire dai suoi due stessi approcci: statico e genetico. In entrambi i casi espone magistralmente i concetti fondamentali di questa filosofia e spiega le contraddizioni con cui scontra alla fine di ogni ricerca. Questa costante contraddizione non è una debolezza del progetto husserliano; al contrario, è il motore che anima l'approfondimento e la radicalità con cui Husserl cerca di rispondere al problema della genesi.

CAPITOLO III:

LA RILEVANZA DELLA *FILOSOFIA DELL'ARITMETICA* NEL PROGETTO FILOSOFICO HUSSERL AGLI OCCHI DI DERRIDA

La filosofia di Husserl è il prodotto di una revisione costante. Nata nel cuore della matematica, si rivolge allo studio del concetto di numero nei primi scritti filosofici. Gradualmente lascia spazio alla possibilità di una logica la cui dottrina sarà esposta nelle *Ricerche logiche*, portanto alla nascita della fenomenologia. I commentatori concordano nel dividere il periodo fenomenologico di Husserl in tre periodi: l'eidetico, il trascendentale e lo storico-genetico. Tuttavia, il giovane Derrida cerca di superare questa divisione attraverso una rilettura della *Filosofia dell'aritmetica* allo scopo di collegarla al periodo fenomenologico. L'interesse della nostra ricerca ci invita a concentrarci su questo lavoro, in cui vediamo il problema genetico apparire per la prima volta.

Questo capitolo è diviso in tre sezioni. La prima sviluppa la prima ricerca genetica di Husserl (1). Qui presentiamo la transizione del giovane Husserl dalla matematica alla filosofia (1.1), le sue prime ricerche sull'origine del concetto di numero (1.2) e cerchiamo di sottolineare l'importanza di queste prime ricerche (1.3). La seconda sezione espone la posizione del giovane Derrida di fronte alla filosofia del giovane Husserl presentata in *Filosofia dell'aritmetica* (2). All'inizio abbiamo proceduto a una breve ricognizione sugli studi in Francia su questa opera di Husserl (2.1). Di qui,

possiamo apprenzzare appieno l'originalità della proposta di Derrida. In un secondo momento, esponiamo il dibattito tra Husserl e Frege come un'estensione del confronto tra psicologismo e logicismo (2.2). Aggiungiamo anche l'interpretazione della giovane Derrida su questo dibattito. Successivamente, presentiamo l'interpretazione che Derrida fa su *Filosofia dell'aritmetica* (2.3). Si rende explicita l'importanza che questo lavoro rappresenta per la nascita della fenomenologia. Questo ci porta a considerare che per Derrida questo è un lavoro proto-fenomenologico e non pre-fenomenologico. Da ultimo, abbiamo cercato di spiegare alcune nozioni importanti che sono state presentate nel *Mémoire* (3).

Il giovane Derrida crede che in *Filosofia dell'aritmetica* siano mostrate certe implicazioni tra essenze e concetti matematici. Husserl sembra andare quindi oltre i limiti di una psicologia classica e si trova agli antipodi dello psicologismo per come al tempo era solitamente inteso[53]. Il suo strano psicologismo è diverso perché riconosce che il funzionamento psicologico può non essere sufficiente per costituire l'obiettività dei significati aritmetici e l'unità di ogni oggetto. Senza un'intenzione originale, nessuna vita psichica può apparire come un costituente[54]. Ora, se l'intenzionalità è originale, la coscienza è immediatamente oggettivante[55]. Questo ultimo passo è quello che Husserl lascia irrisolto e cui tornerà più tardi in *Idee I*.

Il giovane Derrida è consapevole della novità della sua interpretazione della *Filosofia dell'aritmetica*. Indica inoltre che il grande errore della fenomenologia francese è di vedere questo lavoro come un puro e semplice psicologismo[56], senza approfondire nelle differenze che rende il suo contenuto più vicino alla considerazione della logica pura che al riduzionismo naturalistico. Il giovane Derrida sostiene che l'intenzione, il tema e la metodologia di questo lavoro siano già indirizzati verso la fenomenologia. Tuttavia, questo testo non è ancora fenomenologico, poiché la questione dell'intenzionalità non è stata approfondita. L'intenzionalità offre la possibilità di sfuggire al costruttivismo formale di Kant[57]. D'altra parte, la possibilità di qualcosa in generale è vista come conseguenza dell'intenzionalità. Questo obbliga Husserl a

[53] (Derrida, 1990, p. 60).
[54] (Derrida, 1990, p. 59).
[55] (Derrida, 1990, p. 76).
[56] (Derrida, 1990, p. 62, nota 18).
[57] (Derrida, 1990, p. 77).

considerare un elemento a-genetico che fonda la genesi empirica[58]. Pertanto, *Filosofia dell'aritmetica* nella sua ambigua concezione dello psicologismo intenzionale può essere considerata uno scritturo proto-fenomenologico.

Anchi qui abbiamo lo scopo di presentare alcune nozioni che Derrida usa nella sua presentazione e interpretazione della filosofia di Husserl, che servono come fondamento per il bozzetto di una precoce "fenomenologia della registrazione". Tra queste nozioni troviamo la temporalità, l'impressione, l'intenzionalità, l'anticipazione, la sedimentazione, la tecnica e l'origine.

Il capitolo ha mostrato l'importanza particolare che Derrida attribuisce alla prima opera filosofica di Husserl, in cui colloca l'origine storica della propria fenomenologia. Si deve riconoscere il merito del giovane Derrida nello sviluppare un lavoro serio e rigoroso nella contestualizzazione, esposizione, interpretazione e rivalutazione di quest'opera praticamente dimenticata dalla tradizione della fenomenologia francese. Il pregiudizio rupturista che sta alla base di molti dei fenomenologi francesi impedisce loro di vedere in questo scritto l'annuncio della fenomenologia e l'apertura alla considerazione di un fondamento extra-psicologico dei concetti matematici. Per Derrida la *Filosofia dell'aritmetica* non è semplicemente un'opera psicologica, come spesso si pensa, ma in essa Husserl espone una psicologia intenzionale che prende le distanze da ciò che è comunemente considerato psicologismo.

Da un parte, in questa opera Husserl non ha ancora preso in considerazione le esperienze neutrali o la teoria della riduzione. Perciò, non può essere considerata una opera effettivamente fenomenologica. D'altra parte, è anche vero che presenta gli elementi essenziali per effettuare la transizione dalla ricerca psico-genetica a quella logica e fenomenologica. Per questi motivi, sembra giusto considerare che per il giovane Derrida la filosofia dell'aritmetica è un testo proto-fenomenologico e non pre-fenomenologico. Infine, la tematizzazione e la valorizzazione della negazione è la grande novità nella proposta di Derrida. Questo è l'unico modo per comprendere l'unità di significato che attraversa il movimento della fenomenologia da *Filosofia dell'aritmetica* all'*Origine della geometria*. Derrida usa un pretesto –la filosofia di

[58] (Derrida, 1990, p. 65).

Husserl– per elaborare la propria concezione della filosofia e presentare alcune idee che rimarranno nella sua filosofia matura come una fenomenologia dell'i*scrizione*.

CAPITOLO IV:

IL GIOVANE DERRIDA NEL PERCORSO DELLA FENOMENOLOGÍA

Il periodo immediatamente successivo alla presentazione della *Mémoire* è ancora fortemente segnato dall'influenza di Husserl. Possiamo stabilire un secondo periodo in cui Derrida si muove nel campo della fenomenologia che si estende dal 1954 al 1961, anno in cui termina la traduzione dell'*Origine della geometria* di Husserl e che lo porte a vincere il premio di epistemologia *Jean Cavaillès* nel 1964. Durante questo secondo momento di influenza husserliana, il giovane Derrida presenta pubblicamente due scritti: nel 1959 la sua conferenza su «*Genesi e struttura» e la fenomenologia* (1) e nel 1962, appunto, la sua introduzione alla traduzione dell'*Origine della geometria* (2). Da questi scritti comprendiamo lo sviluppo della fenomenologia derridiana e, allo stesso tempo, traspare il significato della scrittura come condizione di possibilità dell'idealità, della cultura, della scienza e della storia.

In un secondo momento, ci concentriamo su due testi di scrittura contemporanea –1966 e 1967– che espongono le ultime riflessioni di Derrida su Husserl e che segnano l'inizio della filosofia propriamente derridiana (3). I testi sono: l'articolo *La fenomenologia e la chiusura della metafisica* e *La voce e il fenomeno*. La lettura del primo ci aiuterà a chiarire alcune nozioni fondamentali che si presentano nel secondo. Nel 1967 è possibile datare l'ultima incursione derridiana all'interno della filosofia di Husserl. Da questa data la ricerca derridiana assume il compito di realizzare una propria filosofia sebbene ancora direttamente motivata dalle prime ricerche fenomenologiche.

Il 25 luglio e il 3 agosto 1959 si tengono una serie di "Conversazioni sulla nozione di genesi e struttura" sotto la direzione di Maucice de Gandillac, Lucien Goldmann e Jean Piaget presso il *Centro Culturale di Cerisy-La-Salle*. Questo evento

filosofico è importante nella vita accademica di Derrida perché rappresenta il suo battesimo filosofico. Per la prima volta partecipa a un dibattito con grandi personalità dell'intellighenzia francese e internazionale. In questo momento Jacky Derrida - il suo vero nome - inizia a usare il suo nome accademico -Jacques Derrida- che lo accompagnerà per tutta la vita. Anni dopo Derrida ricorderà che Jean Piaget durante questo evento lo chiamava *il fenomenologo*[59].

Dall'anno accademico 1960-1961, Jacques Derrida si unì all'università di Parigi come assistente. Durante questo stesso periodo si conclude traduzione e introduzione all'*Origine della geometría* (luglio 1961) e si pubblica nel 1962. Questa *Introduzione* mantiene una profonda unità e continuità con i precedenti scritti di Derrida (la *Mémoire* e *Les* Conversazioni): la convinzione del progetto unitario della filosofia di Husserl, la centralità del problema dell'origine, la continuità nel metodo -la Eidetica fenomenologica come punto di partenza, il rapporto tra Husserl e Hegel nella fenomenologia come filosofia dialettica, il valore dell'arte e la nozione di apertura infinita.

Queste nozioni fondamentali della continuità della fenomenologia della giovane Derrida ci aiutano a capire la problematica che Husserl vuole risolvere e come serve a sviluppare, in primo luogo, una fenomenologia della scrittura e del documento e, poi, una fenomenologia della storicità. Derrida individua nell'*Origine della geometria* tre idee fondamentali: l'occultamento essenziale del senso originario da parte delle scienze, l'impossibilità di una totale riattivazione di tale significato e la necessità di un accesso all'origine attraverso la domanda retrospettiva.

La domanda sull'origine che tanto ha interessato Derrida fa emergere le condizioni di una "tradizionalità" della scienza in generale e della storicità che comprende entro sé l'infinita totalità dell'essere e del significato[60]. L'unità di questa incessante totalizzazione che opera sempre nella forma del presente storico conduce, se correttamente interrogata, all'*a priori* universale della storia[61]. Ne consegue che una

[59] (Derrida, 2005, p. 258).
[60] (Derrida, 1962, p. 111).
[61] (Derrida, 1962, p. 112).

certa attività di totalizzazione legata all'atteggiamento eidetico è necessaria per scoprire ciò per cui esperienze e civiltà condividono un orizzonte comune di significato[62].

Il punto di partenza della fenomenologia della scrittura del giovane Derrida è un'analisi del linguaggio. Il filosofo cerca di mettere in luce le sue infinite potenzialità, le sue insufficienze e la necessità del supplementola della scrittura per elevarla all'idealità inter-communitaria che permette la sedimentazione del significato come condizione di possibilità di ogni cultura e di ogni la storia. Per il giovane Derrida, contrariamente a tutte le interpretazioni del momento, vede a Husserl dell'*Origine della geometria* superare se stesso, secondo il suo programma di radicalizzazione e passando dalla costituzione eidetica alla costituzione genetica in senso profondo, senza mai disconnettere entrambi i momenti. In *Krisis* si introduce il tema della storia, nell'*Origine della geometria* è considerata nel suo processo di costituzione genetica.

Derrida vede in Kant il principio della tematizzazione della storia. Husserl, d'altra parte, si muove in una direzione simile; sebbene inizialmente neutralizzi la genesi storica (momento eidetico)[63], nell'*Origine della geometria* cerca di rispondere alla condizione di possibilità di tutta la storia. La storicità viene quindi tematizzata[64] e la sue neutralizzazione superata. In questo scritto la descrizione husserliana cerca la forma essenziale di ogni concatenamento, di ogni sedimentazione, cioè di ogni storia per ogni *ego*[65]. La scrittura ci ha portato a considerare la possibilità dell'idealità nella storia, ma questa stessa storia non sarebbe nulla senza la ragione che compie atti che permettano di mantenere il significato. Quindi, la storia e la ragione sono possibili solo nell'infinito orizzonte del senso, che si struttura attraverso atti di ritenzione e protensione che fanno apparire l'essere. Di nuovo siamo rimandati alla struttura scritturale trascendentale di ogni esperienza, la cui esternalizzazione materiale nel documento riproduce una scrittura originale, fonte del linguaggio, della scrittura, di ogni tradizione, di ogni cultura, di ogni scienza e di ogni storia. Queste ultime considerazioni ci permettono di accedere al significato di ciò che Derrida più tardi chiamerà *archi-scrittura*.

[62] (Derrida, 1962, p. 119).
[63] (Derrida, 1962, p. 24).
[64] (Derrida, 1962, p. 123).
[65] (Derrida, 1962, p. 97).

L'ultima sezione della ricerca si propone, quindi, di sviluppare e comprendere la presunta rottura tra Derrida e la fenomenologia nel 1967 con la pubblicazione di *La voce e il fenomeno*. Innanzitutto consideriamo il testo pubblicato nel 1966. La lettura di questo articolo servirà a chiarire alcune nozioni fondamentali esposte nel 1967 come indizio delle ultime incursioni all'interno della filosofia di Husserl. Jacques Derrida nel 1966 pubblica un articolo sulla fenomenologia di Husserl nella rivista Εποχές di Atene in versione greca con il titolo "E. Husserl: Fenomenologia e la chiusura della metafisica (E. Husserl: Η φαινομενολογία και το πέρας της μεταφυσικής)"[66]. La versione francese è stata pubblicata nel 2000 nella rivista *Alter*, in un numero speciale dedicato a *Derrida e la fenomenologia*[67].

L'articolo rappresenta un'introduzione generale al pensiero di Husserl. Derrida tenta di descrivere la fenomenologia in modo generale in tre sezioni: la preistoria della fenomenologia, l'epoche e la costituzione statica e la fenomenologia genetica. In tutta la spiegazione si presentano due idee fondamentali: la fenomenologia come nuova metafisica e la metafisica della presenza. È vero che negli scritti precedenti questo è già stato presentato in numerose occasioni. Tuttavia, ora, rappresenta uno dei due momenti essenziali del progetto fenomenologico che tenta di andare oltre lo stesso Husserl. L'altro momento è costituito dal compito, da cui Derrida si fa carico, di radicalizzare la fenomenología attraverso l'apertura metafisica (Husserl) e cerca de inserirla nel pensiero dell'essere nella storia (Heidegger).

Concentriamoci sui tratti più significativi di questo progetto. Prima di tutto, il debito fenomenologico di Heidegger. Già nell'*Introduzione*, Derrida ha cercato di conciliare l'approccio di quest'ultimo al tema della storicità. In secondo luogo, la metafisica della presenza. Questa metafisica che nasconde il pensiero dell'essere è la metafisica tradizionale, criticata dallo stesso Husserl come filosofia della chiusura. Il terzo punto, coinvolge la differenza tra il pensiero dell'essere e la metafisica. Da una parte, la metafisica è un momento del pensiero dell'essere, in particolare, il momento del ritiro; ma, d'altra parte, questa metafisica dell'occultamento dell'essere annuncia già l'avvento di una nuova metafisica che ristabilirebbe il pensiero dell'essere. Per Derrida è

[66] (Derrida, 1966).
[67] (Derrida, 2000).

Husserl colui che porta avanti questa rivoluzione moderna della metafisica: lascia la storia della metafisica per restituirla alla sua origine[68].

Nel 1966, dunque, Derrida non accusa Husserl di essere un rappresentante della metafisica della presenza; al contrario, il padre della fenomenologia, attraverso i tratti fondamentali della sua filosofia –riduzione eidetica e riduzione trascendentale– elabora una metodo proficuo, capace di restituire il significato originale al pensiero dell'essere. Il recupero dei concetti della tradizione filosofica e metafisica non riconduce Husserl al pensiero della chiusura, ma rappresentano soltanto il punto di partenza metodologico per tornare alla costituzione genetica della della verità. Solo nella considerazione della filosofia di Husserl nei suoi due momenti costitutivi si capisce l'importanza della sua rivoluzione filosofica e la sua identità come nuova metafisica dell'apertura. L'unica filosofia che è in grado di rispondere alla domanda dell'essere e del significato nella storia. Derrida ha mostrato che l'esigenza di dialettica di Cavaillès era già presente in Husserl, e si vede ora che la necessità di uscire dal pensiero dell'ente e di tornare al pensiero dell'essere rivelata da Heidegger è già presente in Husserl. Non si tratta di una semplice risposta a due critici, ma della prova che lo stesso Husserl ha considerato tali problemi facendosene carico nella propria filosofia.

Derrida nell'introduzione a *La voce e il fenomeno* stabilisce alcune tesi fondamentali che guidano l'esposizione del problema del segno nella filosofia di Husserl. Prima di tutto, l'unità della fenomenologia deve essere tenuta sempre presente, dalle *Ricerche logiche* fino all'*Origine della geometria*[69]. Un dettaglio da tenere in considerazione è che non fa più appello alle ricerche di *Filosofia dell'aritmetica*, dove Husserl aveva pur scritto sul segno, sia parlato che scritto. Al contrario, Derrida si concentra sulla prima ricerca logica come punto di partenza per l'elaborazione della propria filosofia della scrittura. Ricordiamo anche che questo ritorno al problema del linguaggio attraverso le *Ricerche logiche* era già stato compiuto nell'*Introduzione* all'*Origine della geometria*.

Secondariamente, il rapporto della fenomenologia con la metafisica della presenza. Nell'articolo del 1966, Derrida considera la fenomenologia l'erede della

[68] (Derrida, 2000, pp. 83-84).
[69] (Derrida, 1967c, p. 1).

metafisica tradizionale, ma solo come mezzo per ristabilire il significato originale di una filosofia che sia veramente *prima*. Husserl "nel criticare la metafisica vuole restaurare il suo significato originale"[70]. La metafisica della presenza, come presenza davanti alla coscienza, ha un valore epistemologico[71] e, inoltre, è il punto di partenza di ogni la filosofia. Per capire questo, dobbiamo considerare la complementarità che Derrida difende tra fenomenologia statica e fenomenologia genetica.

In terzo luogo, il valore della negatività. Derrida già nel *Mémoire* sosteneva che Husserl non aveva messo in luce la funzione che la negatività esercitava nella costituzione dell'idealità. Lo sforzo di integrare Husserl con Hegel fa apparire una fenomenologia che mette in evidenza la struttura dialettica del reale. Derrida usa i termini originario e non- originario, idealità e materialità, presenza e non-presenza, reale e irreale per spiegare questa struttura differenziale fondamentale e originaria[72].

In quarto luogo, Derrida si concentra sulla descrizione dell'idealità come non-reale, come irrealtà. L'idealità è, quindi, una non-presenza originale dell'atto fondatore del significato nella storia.

Alla luce di quanto osservato, dobbiamo quindi considerare il fatto che la rottura con Husserl – a differenza di ciò che viene frequentemente interpretato – non è del tutto evidente. Da un parte, Derrida ha sempre considerato la fenomenologia come una filosofia di apertura la cui fertilità non è esaurita da Husserl; al contrario, vede nel suo sviluppo progressivo una costante richiesta di radicalizzazione da parte delle stesse problematiche fatte emergere dal padre della fenomenologia nelle proprie opere. D'altra parte, è vero che Derrida trova alcuni temi che non sono sviluppati da Husserl, ad esempio, il valore dell'artificialità dell'idealizzazione-ideazzione come tecnica, la negatività come polo a priori nella costituzione dell'ideale e la critica del linguaggio filosofico-metafisico ereditato. Derrida cerca, seguendo la sua prima concezione della fenomenologia in prospettiva dialettica, di completare il progetto di Husserl attraverso una fenomenologia della negatività in tutte le sue forme.

[70] (Derrida, 1967c, p. 4).
[71] (Derrida, 1967c, p. 3).
[72] (Derrida, 1967c, p. 10).

l'idea di una rottura con Husserl –a differenza di ciò che viene frequentemente interpretato– non è del tutto evidente. Da un parte, Derrida ha sempre considerato la fenomenologia come una filosofia di apertura la cui fertilità non è esaurita da Husserl; al contrario, vede nel suo sviluppo progressivo una costante richiesta di radicalizzazione che il padre della fenomenologia asmeu in ogni opera. D'altra parte, è vero che Derrida trova alcuni temi che non sono sviluppati da Husserl, ad esempio, il valore dell'artificialità dell'idealzzione-idealizzazione come tecnica, la negatività come polo *a priori* nella costituzione dell'ideale e la critica del linguaggio filosofico-metafisico ereditato. Derrida cerca, seguendo la sua prima concezione della fenomenologia da uno sfondo dialettico, di completare il progetto di Husserl attraverso una fenomenologia della negatività in tutte le sue forme.

Con la fenomenologia di Derrida abbiamo assistito a un'esposizione innovativa, chiara e profonda della fenomenologia di Husserl. Il giovane Derrida, attraverso le sue ricerche fenomenologiche, sviluppa progressivamente la propria filosofia. Già la proposta di una fenomenologia dialettica è da comprendersi come una sintesi tra Husserl e Hegel. Essa risponde, allo stesso tempo, alle critiche e alle interpretazioni errate della filosofia husserliana. Quindi, attraverso l'uso dell'intenzionalità materiale, abbozza una prima filosofia dell'iscrizione in cui molti concetti relativi alla tecnica di registrazione emergono in modo embrionale.

Negli anni successivi alla presentazione del *Mémoire*, il giovane Derrida consolida la sua fenomenologia e assume un atteggiamento attivo di difesa della filosofia di Husserl. Le *Conversazioni* del 1959 sono il primo segno del suo impegno per la fenomenologia. Lì si oppone alla fenomenologia come filosofia di apertura allo strutturalismo come filosofia della chiusura. Inoltre, fa una prima presentazione della nozione di *différance* e cerca di collegare la fenomenologia con una filosofia della storia. Nel 1961 conclude la stesura dell'*Introduzione* alla sua traduzione dell'*Origine della geometria* di Husserl. Questa data e questo scritto espongono un momento di maturità e approfondimento della fenomenologia di Derrida. Da una parte, in perfetta armonia con le sue ricerche precedenti, è in grado di rispondere alle domande di Ricouer e alle interpretazioni di Merleau-Ponty e Thao del testo dell'*Origine della geometria*; D'altra parte, si scopre in questo testo l'ultima espressione del radicalismo

filosofico di Husserl al tematizzare, non più la storia ma la storicità come condizione della possibilità dell'apparizione dell'essere.

In questa *Introduzione*, per la prima volta viene condotto uno sviluppo completo di una fenomenologia della scrittura. Derrida prende come punto di partenza le ricerche sull'espressione e sul significato. Così, sottolinea la necessità di un linguaggio originario come la condizione di possibilità dell'universalità dell'idealità. Nella sua costituzione statica, la riduzione del linguaggio empirico porta a una struttura linguistica fondamentale che rende possibile virtualmente un orizzonte infinito e onnipresente di idealità. Subito dopo, l'analisi genetica del linguaggio porta alla considerazione della materialità che attraverso l'idealità entra nell'orizzonte di senso della soggettività trascendentale. In questo momento genetico, il significato è costituito come un'unità sintetica nella coscienza. Facendo ricorso alla mediazione della tecnica di registrazione, questa prima idealizzazione è suscettibile di sedimentazione, trasmissione e conservazione a livello comunitario. In un terzo momento, attraverso una tecnica di materializzazione esterna, gli ideali sono codificati e consegnati i documenti come guardiani del sapere e della cultura. Questo metodo di registrazione consente un nuovo superamento della sfera comunitaria verso la comunicazione inter-communitaria o trans-communitaria. La scrittura in tutte le sue forme è una tecnica che realizza l'idealità e la rende a disposizione di tutti in tutto il mondo, indipendentemente dal soggetto empirico che l'ha introdotta nella storia, ma la scrittura lascia anche questa idealità fragile davanti a molti pericoli. La scrittura è, quindi, il *Pharmakon* che fa apparire l'essere nella storia e, allo stesso tempo, che lo nasconde.

L'articolo del 1966 mostra in che senso la fenomenologia è ancora una metafisica. Assumendo e problematizzando la precedente tradizione filosofica, Husserl cerca di restaurarne il significato originario. La metafisica della presenza è un momento nella storia del pensiero dell'essere come un momento della sua dissimulazione o la sua non-presenza nella storia. La rivoluzione filosofica condotta da Husserl cerca, secondo Derrida, di costituirsi come una nuova forma di pensiero in cui l'essere viene rivelato. In tal senso, la questione retrospettiva dell'origine del significato è già un compito metafisico. Data la prossimità temporale tra i due, questo articolo e *La voce e il fenomeno*, non dovrebbero essere letti separatamente. Altrimenti, si corre il rischio di

considerare Husserl un semplice rappresentante della metafisica della presenza e la sua filosofia una mera continuazione di tutti i pregiudizi e dogmi della metafisica tradizionale, così criticata dal padre della fenomenologia. Questa metafisica, nei suoi concetti sedimentati dalla tradizione, è il punto di partenza per ogni critica alla filosofia della chiusura. Lo stesso Husserl la assume, la riduce e la neutralizza per poi restituirla nel suo senso originario. Pertanto, è *nella* metafisica della presenz a che si dà la possibilità del suo superamento, non nella sua eliminazione.

Andando a concludere, in *La voce e il fenomeno* appaiono molti dei concetti fondamentali della filosofia derridiana e vengono esposti come pilastri della sua nuova filosofia: il linguaggio ereditato, la sua distruzione, il primato di una scrittura fondamentale anteriore ad esso e in cui la differenza si manifesta (archi-scrittura), il valore del supplemento come requisito di realizzazione *a venire* e la simulazione come tecnica produttiva di idealità. Le giovanilli ricerche fenomenologiche ci hanno permesso di comprendere il significato e la portata di ciascuna di queste nozioni che articolano la ricerca di Derrida nel 1967, l'anno della nascita della sua filosofia matura. Non si può parlare di rottura *sensu stricto* tra Husserl e Derrida, poiché si tratta di una rottura solo all'interno di una continuità. Derrida si pone ai margini della fenomenologia e sviluppa una fenomenologia dei margini nel tentativo di raggiungere le pieghe non tematizzate da Husserl, che tuttavia emergono come essenziali dalla sua riflessione filosofica. Derrida prende sul serio la proclamazione husserliana della necessità di un nuovo inizio. In questo senso, Vincent Descombes ha ragione nel definire la filosofia di Derrida come una *radicalizzazione della fenomenologia*.

Bibliografia

Bachelard, Gaston. (1938). *La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: Vrin.

Bachelard, Suzanne. (1957). *La logique de Husserl. Étude sur Logique formelle et logique transcendentale*. Paris: Presses Universitaires de France.

Baring, Edward. (2011). *The young Derrida and French philosophy, 1945-1968*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Benoist, Jocelyn. (2013). Une première naturalisation de la phénoménologie? In Jocelyn Benoist & Michel Espagne (Eds.), *L'itinéraire de Tran Duc Thao: Phénoménologie et transfert culturel* (pp. 25-46). Paris: Colin.

Cavaillès, Jean. (1962). Corresponance Cantor-Dedekind. In Raymond Aron & Roger Martin (Eds.), *Philosophie mathématique* (pp. 177-251). Paris: Hermann.

Cimino, Antonio, & Costa, Vincenzo (Eds.). (2012). *Storia della fenomenologia*. Roma: Carocci.

Derrida, Jacques. (1962). Introduction. *Edmund Husserl. L'origine de la géométrie* (pp. 3-171). Paris: Presses Universitaires de France.

Derrida, Jacques. (1966). E. Husserl: Η φαινομενολογία και το πέρας της μεταφυσικής. *Εποχές, 34*, 181-189.

Derrida, Jacques. (1967a). *De la Grammatologie*. Paris: Édtions de Minuit.
Derrida, Jacques. (1967b). *L'Écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil.
Derrida, Jacques. (1967c). *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.
Derrida, Jacques. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.
Derrida, Jacques. (2000). La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl. *Alter: Revue de Phénoménologie, 8*, 69-84.
Derrida, Jacques. (2005). Le modèle philosophique d'une contre-institution. In Arlette Albert-Birot (Ed.), *S.I.E.C.L.E, colloque de Cerisy : 100 ans de rencontres intellectuelles de Pontigny à Cerisy*. Paris: Editions de l'IMEC.
Descombes, Vincent. (1979). *Le même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Munuit.
Dupont, Christian Yves. (2014). *Phenomenology in French Philosophy: Early encounters*. Dordrecht: Springer.
Ferraris, Maurizio. (2006). *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu.
Foucault, Michel. (1985). La vie: L'experience de la science. *Revue de Métaphysique et de Morale, 90*(1), 3-14.
Herrero Hernández, Francisco Javier. (2005). *De Husserl a Levinas: Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.
Hill, Leslie. (2010). *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press.
Husserl, Edmund. (1891). *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*. Halle-Saale: C.E.M. Pfeffer (Robert Stricker).
Malka, Salomon. (2002). *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace*. Paris: Jean-Claude Lattès.
Marion, Jean-Luc. (1989). *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
Monseu, Nicolas. (2005). *Les usages de l'intentionnalité: Recherches sur la première réception de Husserl en France*. Louvain-la-Neuve; Edition de l'Institut supérieur de philosophie; Dudley, MA: Peeters.
Peeters, Benoît. (2010). *Derrida*. Paris: Flammarion.
Perego, Vittorio. (2016). Derrida e la fenomenologia come epistéme. In Vittorio Perego (Ed.), *Jacques Derrida. La fenomenologia e la chiusura della metafisica* (pp. 5-41). Milano: La Scuola.
Poirié, François. (1987). *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture.
Powell, Jason. (2006). *Jacques Derrida: A biography*. London; New York: Continuum International Publishing Group.
Spiegelberg, Herbert. (1982). *The phenomenological Movement: A historical Introduction*. The Hague/Boston: M. Nijhoff.
Thao, Tran Duc. (1951). *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris: Minh-Tân.
Waldenfels, Bernhard. (1983). *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
Waldenfels, Bernhard. (2001). *Einführung in die Phänomenologie*. München: Wilhelm Fink Verlag.