

La fenomenología y la clausura de la metafísica.
Introducción al pensamiento de Husserl. *
Jacques Derrida

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 daba a la palabra « dialéctica », arte intermedio entre la retórica y la analítica, que razona sobre premisas probables y no ciertas. Husserl siempre opuso a la especulación metafísica, la descripción concreta y fiel, apodíctica y no empírica, de lo que él llamaba « las cosas mismas ». El « retorno a las cosas mismas », lo sabemos, 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 acaecido antes de ser recubierto por una interpretación especulativa. La palabra « metafísica » frecuentemente califica, en el lenguaje de Husserl, la disimulación de las cosas mismas, de su sentido auténtico y originario, por la dialéctica especulativa.

[70] 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. ¿Quién no tenía por definitivo entonces, en Alemania, el hundimiento de las grandes metafísicas post-kantianas, del idealismo hegeliano en particular? Pero también el positivismo triunfante y el optimismo cientificista comenzaban a sofocarse. La crisis de la metafísica era extrañamente contemporánea de una crisis de la ciencia positiva, particularmente 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. Perfilaba un espacio histórico que aún hoy es el nuestro. Es por lo que el esfuerzo de Husserl que 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, marcó 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.

Indudablemente, la respuesta husserliana a esta doble crisis fue 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 los hechos a las ciencias positivas y a la filosofía, lo hace recordando su vocación originaria. Muy pronto dijo « nosotros somos los verdaderos positivistas ». 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. Concluyendo sus « Meditaciones cartesianas », gran obra de su madurez, Husserl opone aún la metafísica auténtica, la que deberá su cumplimiento a la fenomenología, a la metafísica en el sentido habitual. Los resultados que presenta entonces son, dice,

« metafísicos, si es verdad que el conocimiento último del ser debe ser llamado metafísica. Pero ellos no tienen nada que ver con la metafísica en el sentido habitual del término; esta metafísica, degenerada en el curso de su historia, [71] no es del todo conforme al espíritu en el que ella ha sido originalmente fundada en tanto que filosofía primera. El método intuitivo concreto, pero también apodíctico, de la fenomenología, excluye toda “aventura metafísica”, todos los excesos especulativos» (§ 60).

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 prote. La nueva metafísica, surgida de la fenomenología trascendental, será la ciencia rigurosa y la filosofía primera. Ordenará todo el sistema del saber, asegurándole lícitamente 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 debido apelar llevan la marca de esta extraña situación : conceptos tradicionales a los que ha sido necesario rehacer una juventud, que se ha debido despertar bajo su pátina y sus sedimentaciones históricas, rodear de comillas, controlar con la ayuda de neologismos, comentar con infinitas precauciones, etc.... Estas dificultades, se presiente, 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 pidió a la psicología los recursos de una primera crítica de la metafísica? Seguía así, sin duda, una tendencia general de la época y del ambiente. Pero también se percibe ya una preocupación original que nunca lo abandonará : la del origen concreto, en la experiencia subjetiva de la percepción, de las significaciones ideales y de los objetos científicos – aquí los objetos aritméticos, los números – que, en razón de su exactitud y de [72] su valor objetivo universal parecen lícitamente independientes, en su procedencia, de toda experiencia psicológica, de la multiplicidad de los acontecimientos 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 : algunas 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 : era el gesto del empirismo, particularmente en los filósofos ingleses; otras, al contrario, por tomar 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 apriorica del espíritu finito en Kant cuya noción de « formas universales de la sensibilidad pura » aseguraba una función análoga. En el fondo, siempre se habían abstenido 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 borrar 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 tributa aquí, en cierto sentido, al psicologismo que criticará algunos años más tarde. Pero ya se lo ve preocupado en analizar la especificidad de los actos psíquicos que apuntan a los objetos ideales, permanentes y universales, y que, primeramente, han engendrado. 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 es descrita aún – lo que más tarde no será ya el caso cuando aparezca la estructura trascendental de la conciencia – en tanto que 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 ahí una ruptura

decisiva con el empirismo psicologista. « Los números son creaciones del espíritu, en la medida en que ellos constituyen resultados de actividades que ejercemos respecto de contenidos concretos; pero lo que crean estas actividades, no son nuevos contenidos absolutos que podríamos recobrar enseguida [73] en alguna parte en el espacio o en “el mundo exterior”; son propiamente conceptos de relaciones, que sólo pueden ser producidos, pero de ningún modo encontrados hechos en alguna parte ».

Pero al atribuir el origen de los objetos ideales a una actividad intencional real, a acontecimientos psíquicos reales, se arriesgaba aún « realizar »los, «naturalizar »los, omitir así su sentido ideal, su normatividad, su valor de universalidad. Es por lo que en las Investigaciones Lógicas (1900-1901), Husserl rompe con la tendencia psicologista de su primer libro y no publica su segundo tomo. En el Prefacio de las Investigaciones Lógicas, vuelve a trazar el camino que lo condujo a abandonar su psicologismo y a emprender una «reflexión crítica general sobre el sentido de la lógica y sobre todo 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 « desde que se quería efectuar un paso (Übergang) desde los conjuntos psicológicos del pensar a la unidad lógica del contenido de pensamiento (la unidad de la teoría), no aparecen ni continuidad rigurosa ni claridad lógica ». Renunciando al psico-genetismo que criticará sistemáticamente, cita a Goethe: « Nunca se es más severo en relación a un error que cuando se lo acaba de abandonar ».

Indudablemente hay aquí un giro. Pero entre las intenciones fundamentales a las que Husserl permanece fiel, encontramos todavía 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 :

«Estimamos muy comúnmente que, para alcanzar este objetivo teórico, debemos dedicarnos, para comenzar, a una categoría de investigaciones que pertenecen al dominio de la metafísica. La tarea de éstas, como se sabe, es fijar y verificar las hipótesis de orden metafísico no probadas, la mayor parte del tiempo incluso desapercibidas y sin embargo, tan importantes, que sirven de base por lo menos a todas las ciencias que conciernen a las cosas reales. Estas hipótesis son, por ejemplo, que hay un mundo exterior extendido en el espacio y en el tiempo, por lo que el espacio tiene el carácter matemático de una multiplicidad con tres dimensiones euclidianas, el tiempo el de un conjunto ortoideo con una dimensión; que toda génesis está sometida a la ley de la causalidad, etc. Hoy se tiene la costumbre de designar, bastante inadecuadamente, bajo el nombre de teoría del conocimiento, estas hipótesis que se sitúan enteramente en los cuadros de la filosofía primera de Aristóteles. Pero estos cimientos filosóficos no bastan para llevar a buen fin, como lo deseamos, la teoría de las ciencias particulares; por otra parte, ellos conciernen solamente a las ciencias que se ocupan de las cosas reales, lo que no es el caso de todas las ciencias, y con seguridad, tampoco de las ciencias matemáticas cuyos objetos son los números, las

multiplicidades y otras cosas de ese género, que [74] pensamos como simples soportes de determinaciones puramente ideales, independientemente de toda existencia o no existencia real.»

(Investigaciones Lógicas. Prolegómenos a la lógica, § 5)

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 consiguiente, 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 : sólo 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 consiguiente, su empresa estaba también amenazada por esta forma original de psicologismo que Husserl llamará el « psicologismo trascendental ». Así llegamos a comprender la complicidad del psicologismo y de la metafísica tradicional: un desconocimiento igual de la especificidad de la idealidad y de la normatividad. De este modo, cuando el psicologismo de fines del siglo XIX (Mill, Lipps, etc.) trata la lógica como una rama o una parte de la psicología, ciencia de los acontecimientos reales de la conciencia, comete esta falta que responde en primer lugar a una presuposición metafísica. Cuando Lipps define la lógica como una « disciplina psicológica » bajo pretexto que el pensamiento es también un « acontecimiento 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 [75] una filosofía, se contradice a sí mismo desde que se propone como teoría verdadera y universalmente demostrable. Husserl se encarnizará toda su vida por describir este suelo de validez universal que funda toda experiencia y todo discurso, por muy escéptico que sea. Más tarde, 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 a cada época o comunidad y en la que la religión, el arte, la filosofía, etc., forman una unidad espiritual, no por ello no reduce menos su norma al hecho. En efecto, la norma de verdad, la pretensión a la verdad, el sentido de la verdad están perdidos desde que creemos 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, como todo escepticismo:

«No comprendo cómo él (Dilthey) cree haber obtenido a partir de su análisis tan instructivo de la estructura y de la tipología de la Weltanschauung razones decisivas contra el escepticismo ...» «La historia, la ciencia empírica del espíritu en devenir, es incapaz con sus propios medios de decidir en un sentido o en otro si ha lugar distinguir la religión como forma particular de la cultura, de la religión como idea, es decir, como religión válida; si es necesario distinguir del arte como forma de cultura, el arte válido; del derecho histórico, el derecho válido; y finalmente, si hay que distinguir entre la filosofía en sentido histórico y la filosofía válida ...»

«Insistimos en el hecho de que también los principios de tales evaluaciones relativas pertenecen a la esfera ideal, que el historiador que hace juicios de valor, que no quiere comprender únicamente meros desarrollos (aquí, hechos), sólo puede presuponer, pero no puede – como historiador – asegurar los fundamentos. La norma de lo matemático se encuentra 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 [76] 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 largos y preciosos análisis en las 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, ellos están constituidos y enfocados por una subjetividad no empírica. En tanto que el campo original de esta subjetividad concreta no habrá sido descubierto y descrito, se podrá acusar a Husserl – y no han dejado de hacerlo – de logicismo y de realismo platónico. Cuando vuelva, en la última de las Investigaciones, al origen intencional de la objetividad de los objetos, se lo acusará inversamente, a partir de la misma incompreensión, de idealismo subjetivista.

La Epoché y la constitución estática

Entre el primer tomo de las Investigaciones, 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 podría llamarse el discurso del método fenomenológico. Las reglas principales son, para resumirlas con 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 podríamos 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 consiguiente, apodíctico, sin recurso a ninguna experiencia particular. No tengo necesidad, de otro modo que como un ejemplo contingente, de encontrar tal o cual cuerpo ni, en el límite, ningún cuerpo individual, para tener la intuición de la esencia extensa de todo cuerpo en general. Del mismo modo, pertenece a la esencia de la percepción de las cosas exteriores y trascendentes que ella no [77] 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 escape a estas dos necesidades eidéticas, tropezaríamos con una conciencia de imposibilidad. Los ejemplos que acabamos de citar conciernen a esencias cuya generalidad es muy extensa: todos los cuerpos en tanto que tales, todas las percepciones de objetos exteriores en tanto que tales. Pero se trata de esencias más o menos generales que se relacionan por ejemplo con todo objeto – corporal o no – o que conciernen sólo a tal o cual tipo de cuerpo, en el límite, 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 enfocar el 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, enfocarla a través del ejemplo contingente de tal o cual cuerpo, poniendo entre paréntesis la existencia de ese cuerpo o, en el límite, 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..., no puedo imaginar cuerpos sin extensión. Es 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 entonces tener este carácter de evidencia apodíctica e incondicionada.

Todavía aquí, esta independencia de la esencia respecto de la existencia fáctica, esta libertad de la intuición a la que da lugar, arriesgan ser interpretadas como hipótesis metafísicas. ¿Acaso no hay aquí una hipóstasis de esencias, un realismo platónico de las esencias, un nuevo substancialismo? Mientras restaura el lenguaje platónico – eidos – o aristotélico – ousia, quidditas – Husserl rechaza vigorosamente el platonismo o el substancialismo. La esencia no existe. No es nada fuera del hecho, del que podemos, sin embargo, separarla en la intuición eidética. Es una no-existencia original e irreductible. La extensión no es nada sin el cuerpo, pero ella no se [78] confunde con ningún cuerpo existente. « Podemos así eliminar definitiva y radicalmente todos los pensamientos en parte místicos que se adhieren sobre todo a los conceptos de Eidos (de Idea) o de Esencia » (Ideen I, § 3).

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. Simplemente, se trata 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, siempre puedo, por un acto de libertad que pertenece él mismo a la esencia de la conciencia, no enfocar 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 no me interesan ya, 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. Cesando de interesarme en 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 lo vivido 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 [79] de las facultades formales que pertenecen a la facticidad de un espíritu finito. En los dos casos, es un residuo metafísico 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, estaremos seguros 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 aquella forma parte de éste. 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 *Die Idee der Phänomenologie* (lecciones de 1907) y sobre todo en *Ideen 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 *Ideen I*, por preliminar que sea, es ya muy importante. Nos da 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-morphe y correlación noesis-noema. La hylé es la materia sensible de lo vivido: 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 es también en el mundo, sino el fenómeno vivido que le corresponde y que, él, no está en el mundo. Esta «materia» fenomenológica no es intencional (lo que planteará temibles problemas en cuanto a su relación con la conciencia intencional) y ella pertenece realmente (reell, que Husserl opone a real, designando siempre una realidad natural) a lo vivido, 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 enfoca el objeto. El noema, que

no es cosa en el mundo, sino el sentido del objeto para la conciencia (su fenómeno, lo que puedo retener en la ausencia misma de la cosa existente) no pertenece, sin embargo, [80] realmente (reell) a la conciencia puesto que es para ella, puesto que es su opuesto [vis-à-vis]. Es un objeto intencional, pero no real [réel] de la conciencia. La noesis es intencional y realmente [réellement] incluida en la conciencia. Obtenemos entonces la diferenciación siguiente: hylé real [réel] y no intencional, noema intencional y no real [réel], morphé y noesis intencionales y reales [réel] (siempre en el sentido fenomenológico de la palabra real)

Una vez más, entre las condiciones de la objetividad en general, del aparecer del mundo en general, en « el origen del mundo » (Fink), encontramos una no-realidad [non-réalité] y una no-realidad [non-réellité], la del noema que no pertenece ni a la conciencia ni al mundo, que no es realmente [réellement] ni de la conciencia ni del mundo. Por las razones enunciadas más arriba, la metafísica no podía dar cuenta de este enigma. Tal es la brecha trans-metafísica que la epoche ha vuelto posible en el momento mismo en que Husserl aún está obligado a exponer su método en los conceptos fundadores de la metafísica: eidos, hylé, morphé, noesis, noema, epoche, etc. El retorno al lenguaje griego, destinado a liberar la descripción de las sedimentaciones que la tradición ha depositado en cada concepto moderno, marca 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, por consiguiente, en cierto sentido, [si no fueran] todavía mundanas. Ahora bien, Husserl reconoce en *Ideen I* que todavía debe diferir el problema de la temporalidad constituyente de la conciencia y considerar todavía la temporalidad fenomenológica como ya constituida[1]. En las *Vorlesungen zur [81] Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Lecciones de 1904-1905, editadas por Heidegger en 1928) ya había estudiado el problema de la temporalidad fenomenológica de la cual 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 *Ideen I*, era necesario pasar, entonces, desde 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 múltiples 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

Gracias por visitar este Libro Electrónico

Puedes leer la versión completa de este libro electrónico en diferentes formatos:

- HTML(Gratis / Disponible a todos los usuarios)
- PDF / TXT(Disponible a miembros V.I.P. Los miembros con una membresía básica pueden acceder hasta 5 libros electrónicos en formato PDF/TXT durante el mes.)
- Epub y Mobipocket (Exclusivos para miembros V.I.P.)

Para descargar este libro completo, tan solo seleccione el formato deseado, abajo:

