

**ESTUDIO INTRODUCTORIO A “LA FENOMENOLOGÍA Y LA CLAUSURA  
DE LA METAFÍSICA: INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE HUSSERL”.  
DERRIDA EN LA ESCUELA DE LA FENOMENOLOGÍA**

**“PHENOMENOLOGY AND THE CLOSURE OF METAPHYSICS:  
INTRODUCTION TO THE THOUGHT OF HUSSERL”.  
AN INTRODUCTION.  
DERRIDA AT THE SCHOOL OF PHENOMENOLOGY**

**Jimmy Hernández Marcelo**

Universidad de Salamanca

Laboratorio de Ontología de la Universidad de Turín

[jimhermar@usal.es](mailto:jimhermar@usal.es), [jimmy.hernandezmarce@edu.unito.it](mailto:jimmy.hernandezmarce@edu.unito.it)

**Resumen:** La fenomenología husserliana es concebida desde el principio como un intento de superar la metafísica tradicional. El presente estudio intenta comprender el sentido y alcance de esta superación mediante un viaje al interior del proyecto filosófico de Husserl. En su itinerario intelectual dos conceptos son fundamentales: la *reducción* y la pregunta por el *origen*. En estas coordenadas la fenomenología es presentada como una filosofía que restituiría el sentido originario de la metafísica y de todo el proyecto científico.

**Palabras clave:** Fenomenología, Husserl, Metafísica, Reducción, Temporalidad.

**Abstract:** From the beginning Husserl's Phenomenology is conceived as an attempt to overcome the traditional metaphysics. The present study tries to understand the meaning and scope of this overcoming by an incursion into the interior of the philosophical project of Husserl. In his intellectual itinerary two concepts are fundamental: the *reduction* and the question of the *origin*. In these coordinates Phenomenology is presented as a philosophy that would restore the original meaning of metaphysics and the entire scientific project.

**Key words:** Phenomenology, Husserl, Metaphysics, Reduction, Temporality.

## 1. LOS CAMINOS DE LA FENOMENOLOGÍA EN FRANCIA

La fecundidad de las investigaciones fenomenológicas en suelo francés<sup>1</sup> 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. En este caso concreto, 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” (Dupont, 2014, 7-8). 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 (Spiegelberg, 1982, 428-430). Por su parte, Waldenfels habla de racionalismo crítico (Brunschvicg), Bergsonismo (Minkowski), espiritualismo y personalismo (Lavalley, Le Senne, Mounier), existencialismo (Schestov, Berdjaew, Camus, Marcel), hegelianismo (Kojève, Hyppolite) y marxismo (Lefebvre, Tran Duc Thao) (Waldenfels, 1983, 19-33). 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 (Herrero Hernández, 2005, 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 le ha llevado a sostener que hay dos tradiciones fenomenológicas independientes: la filosófica y la teológica. Su interpretación está justificada tanto

<sup>1</sup> La historia de la fenomenología en Francia es dividida por Spiegelberg en *fase receptiva* y *fase productiva* (Spiegelberg, 1982, 426-427). Por su parte, Dupont establece cuatro fases en la recepción y desarrollo de la fenomenología en Francia; *fase de crítica al psicologismo* (Noël y Delbos), *fase de polémicas* (Schestov y Héring), *fase de popularización* (Groethysen y Gurvitch) y *fase de la apropiación original* (Lévinas y Sartre).

por los estudios de Spiegelberg como por los de Waldenfels sobre la fenomenología. El primero hace mención del pensamiento católico y la teología protestante —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 (Cimino & Costa, 2012). 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* (Descombes, 1979, 160-166).

Por otro lado, Foucault escribe en 1985 un artículo dedicado a Canguilhem en el que expone el *status* de la filosofía en Francia:

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 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 Cavailles 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 (Foucault, 1985, 4).

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 explicita 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<sup>2</sup>, nos resultan tres familias fenomenológicas: filosófica, teológica y epistemológica.

La segunda de estas ha sido objeto de estudio de 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<sup>3</sup>. A esta tradición se refiere Marion cuando afirma que la fenomenología francesa será fenomenología del sujeto o no será (Marion, 1989, 247). Por su parte, la tradición epistemológica no ha sido objeto de investigación y, no obstante, podría darnos algunas claves interpretativas para comprender la recepción e interpretación que Jacques Derrida hace de la fenomenología husserliana<sup>4</sup>.

Jean Cavailles (1903-1944) es quizás una de las figuras más importantes de la epistemología francesa del siglo XX, junto a Gaston Bachelard y a Alexandre

<sup>2</sup> 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, 217-317).

<sup>3</sup> 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, 15).

<sup>4</sup> 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 epistemológica francesa, representada por Jean Cavailles y Gaston Bachelard" (Baring, 2011, 2).

Koyré. Sus estudios históricos sobre la teoría de conjuntos y su edición de la *Correspondencia Cantor-Dedekind* (Cavaillès, 1962a) son una gran contribución al estudio de la historia de la matemática. Sus tesis de 1938: *Comentarios sobre la formación de la teoría abstracta de conjuntos* (Cavaillès, 1962b) y *Método axiomático y formalismo: ensayo sobre el problema del fundamento de las matemáticas* (Cavaillès, 1938). En la primera se presenta el sentido de la aparición histórica de la teoría de conjuntos y en la segunda muestra cómo el problema del fundamento de las matemáticas se conecta con la historia de la filosofía. Aquí se presentan dos ideas fundamentales: la importancia del signo en el nacimiento y desarrollo de la matemática y la necesidad de una dialéctica de lo real.

En su último escrito *Sobre la lógica y la teoría de la ciencia*, que fue publicado póstumamente en 1947 por Georges Canguilhem y Charles Ehresmann (Cavaillès, 1947, 78), intenta corregir algunos defectos de la nueva lógica trascendental que Husserl acaba de presentar en *Lógica formal y lógica trascendental* mediante el recurso a la dialéctica, puesto que "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" (Cavaillès, 1947, 78). Sus herederos encontrarán en esta llamada de atención un espacio fecundo de trabajo filosófico. Este autor 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. De la herencia epistemológica de Jean Cavaillès se deben señalar algunos temas importantes. 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<sup>5</sup>. De esta época data su tesis presentada en la Universidad de Viena en 1882 bajo el título *Contribuciones al cálculo de variaciones* (Husserl, 1882). 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.

<sup>5</sup> Para un estudio sobre el puesto de Husserl en el escuela matemática de Berlín véase (Gérard, 2008) y nuestro artículo (Hernández Marcelo, 2015).

Durante este período Husserl publicó dos textos: El escrito de habilitación sobre el concepto de número en 1887 (Husserl, 1887) y *Filosofía de la aritmética* en 1891 (Husserl, 1891), 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 Cavailles, en sus dos tesis de 1938 intentará —análogamente— responder al 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 Cavailles 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 Cavailles 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) (Husserl, 1891, 275-277; Hua XII, 243-244). En cuanto a la vuelta al mundo pre-científico, Husserl en *Crisis* ha hecho referencia a esta vuelta al mundo de la vida. Cavailles parece no tomar en consideración este escrito de Husserl, pues nunca aparece referencia a él. Tal vez una mirada más atenta a *Krisis* habría mostrado a Cavailles que su exigencia de originariedad no era tan distinta a la denuncia de Husserl sobre el olvido del origen.

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 Cavailles. 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* (Thao, 1951). Si bien, 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 (*Crisis, Lógica formal y trascendental, El origen de la geometría*).

En cuarto lugar, redirigir el debate con la fenomenología hacia el fundamento de la lógica. Cavailles inicia este giro lógico y a partir de allí sus discípulos (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 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* (Bachelard, 1957, 1). 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* (Thao, 1951, 6-7). 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* (Derrida, 1990b, 57).

## 2. EL JOVEN DERRIDA Y LA FENOMENOLOGÍA

El joven Derrida utiliza la fenomenología como instrumento de trabajo filosófico en un escenario intelectual 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 (Perego, 2016, 20). Por ello, la discusión en torno a la fenomenología husserliana se convertirá en su mayor preocupación filosófica (Baring, 2011, 82).

Derrida inicia su itinerario filosófico haciendo una lectura crítica de los textos de Husserl, en continuidad con la herencia de Cavailles y Tran Duc Thao (Baring, 2011, 106). Esta herencia 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 con el progreso de la ciencia en la historia, cierta visión unitaria del proyecto husserliano y la centralidad del problema del origen.

Derrida redacta entre 1953 y 1954 su *Memoria consagrada Al problema de la génesis en la filosofía de Husserl* (Derrida, 1990b) bajo la dirección de Maurice de Gandillac (1906-2006). En relación con esta investigación realiza una breve estadía en los *Archivos Husserl* de Lovaina durante el mes de febrero de 1954. 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 época accede también al contenido de *El origen de la geometría* (Peeters, 2010, 91). 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 (Hill, 2010, 3) bajo la dirección de Jean Hyppolite<sup>6</sup>. 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 en la introducción de su traducción de *El origen de la geometría* (Husserl, 1962; Hua VI, 365-386) cuya publicación le vale para ganar, junto a Roger Martin, el *premio Jean Cavallès* de 1964<sup>7</sup>.

Enseña en la Sorbona como profesor asistente de filosofía general y lógica (1960-1964) con Suzanne Bachelard, Georges Canguilhem, Paul Ricoeur 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* (Derrida, 1967a), *La escritura y la diferencia* (Derrida, 1967b) y *La voz y el fenómeno* (Derrida, 1967c). 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 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

<sup>6</sup> 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, 439-459).

<sup>7</sup> 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.

proyecto deconstructivo de Derrida aparece alrededor de los años sesenta, coincidiendo con una supuesta ruptura con Husserl. A fin de comprender este *giro* es necesario considerar la dedicación casi exclusiva que Derrida tiene con la fenomenología de Husserl 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*—. Son estos escritos lo que hemos denominado *Escritos fenomenológicos de juventud*:

1. 1953-54: *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* (Derrida, 1990b)
2. 1959: “*Génesis y estructura*” y *la fenomenología* (Conferencia)<sup>8</sup>
3. 1962: “Introducción” a la traducción de *El origen de la geometría* (Derrida, 1962).
4. 1966: “La fenomenología y la clausura de la metafísica: Introducción al pensamiento de Husserl” (Artículo)<sup>9</sup>
5. 1967: *La voz y el fenómeno* (Derrida, 1967c)

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 derridiana. Por su parte, las obras menores —la conferencia y el artículo— son momento de mediación en el desarrollo de la fenomenología del joven Derrida.

*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, influida en gran parte por una tradición filosófica que hunde sus raíces en la crítica de Cavailles a la lógica trascendental de Husserl y en la exigencia dialéctica del mismo autor, continuada luego por Tran

<sup>8</sup> 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, 1965). Reeditado en (Derrida, 1967b, 229-251).

<sup>9</sup> La primera versión se publicó en griego (Derrida, 1966). La versión francesa se publicó en (Derrida, 2000).

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 también un posicionamiento político respecto de las corrientes filosóficas de la época (Baring, 2011, 112). 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” (Derrida, 1990b, VIII).

En la *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 de Husserl. Su propuesta quiere sustituir la *fenomenología a la francesa* —desarrollada por Sartre y Merleau-Ponty— por una fenomenología vuelta hacia las ciencias (Peeters, 2010, 90). No obstante, después de la presentación de su trabajo, Derrida se siente decepcionado por la ausencia de respuesta (ib., 92). Ni Althusser ni Foucault se interesan por el texto; el único que se muestra interesado es Jean Hyppolite, quien recomienda a Derrida preparar su publicación. Esta 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*).

En este sentido, Derrida es fiel al ideal fenomenológico de suspender la *doxa* y así librarnos de los prejuicios que condicionan nuestras elecciones sociales (Ferraris, 2006, 129). De este modo, el joven Derrida en sus investigaciones fenomenológicas llevará a cabo una verdadera revolución de la fenomenología (Perego, 2016, 20) a través de una fenomenología del margen que se caracteriza por leer a Husserl *autrement* (Waldenfels, 2001, 132). Este Husserl es quien lo conduce hasta los problemas de la escritura, la inscripción y ciertos aspectos literarios de la filosofía (Powell, 2006, 58). Por tanto, el Husserl del joven Derrida será el filósofo que dará lugar al nacimiento de la filosofía de la escritura.

### 3. LA CONTRIBUCIÓN DE DERRIDA A LA FENOMENOLOGÍA FRANCESA

La fenomenología del joven Derrida presenta dos tesis fundamentales: 1) la fenomenología dialéctica como superación de la yuxtaposición entre fenomenología estática y fenomenología genética; 2) la consideración de “Filosofía de la aritmética” como un escrito que prepara el nacimiento de la fenomenología.

*Sobre la primera tesis.* El joven Derrida repite contantemente que la motivación esencial del pensamiento de Husserl es el problema de la génesis (Derrida, 1990b, 35). 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 (ib., 32). La fenomenología es, en efecto, una arqueología que indaga el origen del mundo (ib., 3, nota 4). 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 (ib., 282). 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 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 (ib., 16).

La fenomenología husserliana nunca ha sido considerada, según cree 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 este 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 no pudiera ser separada de esta dinámica histórica que muchas veces lleva a contradicción.

Derrida pretende alcanzar el sentido de la fenomenología —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) (ib., 3, nota 3). Todo esto lleva al joven Derrida a considerar a Husserl como un filósofo dialéctico (ib., 32). Así, la filosofía husserliana no será ni estática ni genética, sino dialéctica. Ambos

momentos, aparentemente opuestos, son solo momentos constitutivos y necesarios del proyecto filosófico husserliano.

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*. Según vemos, Derrida busca armonizar a Husserl con Hegel mediante la recuperación de la negación como mediación y su estatuto de motor del movimiento de toda génesis (ib., 197).

Ahora bien, 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 (ib., 32). 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 (ib., 226).

Derrida habla también de una dialéctica originaria, la cual no se ocupa de la reciprocidad original entre la singularidad histórica y la universalidad filosófica (ib., 5). 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 (ib., 1). Para Derrida el principio es formalmente primero y simple y realmente ambiguo y dialéctico. En esta dinámica, toda producción genética 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) (ib., 7-8). 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 (ib., 213). 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 (ib., 123).

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 esta 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 (ib., 6); 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.

*Sobre la segunda tesis.* 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 para ver hasta qué punto esta primera obra husserliana había sido tenida en cuenta y estudiada. Empezaremos por Alexandre Koyré (1892-1964), uno de los primeros discípulos de Husserl en Francia. La razón por la que este autor decidió dejar París en 1909 para estudiar en Gotinga es tema de debate. Para Schuhmann, Koyré fue a Gotinga buscando desarrollar su formación matemática (Schuhmann, 1987, 152). 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 (Zambelli, 1999, 308-309). 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 (ib., 310) y no buscó colaboración en un director matemático, sino en Husserl. Por su parte, Schuhmann argumenta que 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 (Couturat, 1896, 331, nota 1). Entre 1899 y 1904 Couturat envió siete cartas a

Husserl (Husserl, 1994, 27-35). En una de estas cartas pregunta a Husserl con mucho interés si ya ha publicado el segundo volumen de *Filosofía de la aritmética* (ib., 27-28). 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” (ib., 28, nota 2).

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 francés. 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) (Koyré, 1912)<sup>10</sup>, lo cual provoca la inmediata respuesta de Russell, publicada en el mismo número de la revista (Russell, 1912). 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 (Société, 1932, 71).

Por su parte, Léon Noël publica en 1910 un artículo en la *Revue néo-scholastique de philosophie*<sup>11</sup> sobre el conflicto entre la lógica y la psicología titulado *Las fronteras de la lógica* (Noël, 1910). Noël quiere presentar una visión general del estado de la cuestión, es decir, del conflicto entre la psicología y la lógica (ib., 211-213). Para el autor la tradición denominada objetivismo tiene como representantes a Külpe (Würzburg), Stumpf (Berlín) y Husserl (Halle) (ib., 225-226). El descubrimiento de Husserl consiste en su doctrina sobre la lógica pura como superación del psicologismo (ib., 211-213). 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* (Delbos,

<sup>10</sup> Hemos de mencionar que el excelente artículo de Schuhmann sobre Koyré y la fenomenología no tiene en cuenta este artículo de Koyré (Schuhmann, 1987).

<sup>11</sup> Esta revista fue fundada en 1894 por el cardenal Désiré-Joseph Mercier (1851-1926) como *Revue néo-scholastique*. Posteriormente, en 1910 cambia su nombre por el de *Revue néo-scholastique 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.

1911). El análisis y la exposición se centran en el primer volumen de *Investigaciones lógicas*. 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* (ib., 687-688). 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*<sup>12</sup> y Albert Spaier (1883-1934) en *El pensamiento concreto. Ensayos sobre el simbolismo intelectual*<sup>13</sup>, 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* (Lévinas, 2000, 3). También cita esta última obra al principio de su tesis sobre el concepto de intuición. Sin embargo, no encontramos ningún desarrollo de esta obra. Por su parte, Gaston Berger en *El cogito en la filosofía de Husserl* afirma que en *Filosofía de la aritmética* Husserl descubre ya el análisis intencional (Berger, 1941, 19). En la bibliografía menciona *El concepto de número* y la *Filosofía de la aritmética*, además de sus estudios lógicos y psicológicos aparecidos en revistas. Asimismo, 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 (Ménasé, 1996, 66).

Entre tanto, la hermana de Cavallès 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” (Ferrières, 1990, 68). 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.

<sup>12</sup> 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).

<sup>13</sup> El autor cita el segundo volumen de *Investigaciones lógicas* en el § 8 “Logicismo y psicologismo” (Spaier, 1927, 41) y desarrolla someramente el concepto de acto intencional en el § 14 haciendo alusión explícita a Husserl (Spaier, 1927, p 54-57). En la bibliografía final incluye *Filosofía de la Aritmética* e *Investigaciones lógicas* (ambos volúmenes).

Este dato revelaría un conocimiento de los escritos matemáticos de Husserl por parte de Cavallès; 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 hipótesis.

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 (Bachelard, 1957, 1-15). Finalmente, Jacques English ha sido el mayor difusor de la filosofía temprana de Husserl. Traduce en 1972 *Filosofía de la aritmética* al francés (Husserl, 1972) y luego hace lo mismo con algunos *Artículos sobre lógica* (Husserl, 1975) de Husserl que datan de entre los años 1890 y 1913. En 2004 publicó también *El número en Kant y en Husserl* (English, 2004).

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.

Ahora nos referiremos exclusivamente a la reflexión que Derrida hace de esta obra. En primer lugar, afirma que el punto de partida de Husserl no podría ser otro distinto al 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. Por tanto, 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 (Derrida, 1990b, 58).

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 (ib., 60)<sup>14</sup>. 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 (ib., 59). Ahora bien, si la intencionalidad es originaria, la conciencia es inmediatamente objetivante (ib., 76). 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, esta, 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 (ib., 60). Según esto, el acto fundamental de abstracción debe ya acordarse con la esencia intencional de la conciencia (ib., 59).

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 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 (ib., 60). Por tanto, si se quiere deducir o construir la posibilidad de algo en general, se debe ya suponer alguna otra objetividad en general (ib., 72). 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 (ib., 64). Al mismo tiempo, la síntesis que hace posible esta objetividad no es una construcción, una asociación *a posteriori* (ib., 59).

<sup>14</sup> Paola Marrati también señala esta novedosa interpretación que el joven Derrida hace de *Filosofía de la aritmética* (Marrati-Guénoun, 1998, 15).

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* (ib., 78).

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 (ib., pp. 64-65). 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 (ib., 61). Según Derrida, Husserl únicamente deja planteado el problema de la posibilidad simultánea de una objetividad y de una génesis empírica del número, de una creación real del sentido y de su aparición original a la conciencia (ib., 76). Todos estos temas serán desarrollados en sus escritos fenomenológicos, pero en todos ellos se mantiene el sentido inicial de la investigación (ib.). Este texto es, por tanto, "la expresión simultánea de un psicologismo y de un logicismo" (ib., 62-63).

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 (ib., 73), pues solo si se tiene en cuenta una objetividad original de la esencia, se mantiene que los objetos de la percepción son originalmente portadores de los números. Esto anuncia ya la intuición eidética (ib., 74).

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 (ib., 57). El gran mérito de Husserl, en aquella obra inicial, 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 con una historia (ib., 72). 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 (ib., 65).

Derrida reprocha a la fenomenología francesa que haya visto en la *Filosofía de la aritmética* un puro y simple psicologismo (ib., 62, nota 18), 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 dirigen ya hacia la fenomenología; y aunque la doctrina de la intencionalidad no esté tematizada, su presencia no solo le permite escapar al constructivismo formal de Kant (ib., 77), sino también incorporar ya un elemento a-genético que sirva de fundamento a la génesis empírica (ib., 65). Por todo esto, *Filosofía de la aritmética* en su ambigua concepción de psicologismo intencional puede ser considerado como un escrito proto-fenomenológico.

#### 4. LA METAFÍSICA DE LA PRESENCIA Y EL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFÍA DERRIDIANA

Jacques Derrida publicó en 1966 un artículo sobre la fenomenología de Husserl en la revista *Epoché* 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) (Derrida, 1966). 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* (Derrida, 2000).

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 tema por el que han roto con Husserl los filósofos franceses que reconocen su deuda con la fenomenología, tales como Lévinas, Sartre y Merleau-Ponty (ib., 81).

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 esta 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 (ib., 69). 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. Asimismo, continua Derrida, la pluralidad de interpretaciones de sus

discípulos de Husserl es muestra de la fecundidad de esta filosofía y de su apertura infinita, en contraste con la metafísica de la clausura (ib., 70).

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 es, a la vez, una vuelta a las fuentes originarias del sentido. La puesta entre paréntesis solo intenta 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 (ib., 70). Esta transgresión de la metafísica tradicional —y es comparable a las de Marx, Nietzsche y Heidegger— es la restauración de su verdadero sentido como *episteme*. La fenomenología como metafísica será, entonces, la ciencia rigurosa y la filosofía primera (ib., 71).

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 (ib.).

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 (ib., 72). 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 de Husserl, pero todos ellos mantienen las intenciones fundamentales a las que permanece fiel a la par que las radicaliza (ib., 73-74).

Además, en Husserl no solo 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 (ib., 75). 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 (ib., 82-83). 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, enteleguía, etc.*), los emplea en su sentido más pleno, más plenamente restaurado" (ib., 83).

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 *objeto*. Esta determinación del ser como *pre-presencia*, 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* (ib., 83-84).

En esta cita podemos resaltar algunas ideas. La primera, la deuda fenomenológica de Heidegger. Ya en la *Introducción al origen de la geometría*, 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 esta sería la metafísica tradicional criticada también por Husserl como filosofía de la clausura. En tercer lugar, la diferencia entre pensamiento del ser y metafísica (clásica); 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 Derrida no presenta a Husserl como 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. Solo 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 Cavailles estaba ya presente en Husserl, también muestra ahora que la necesidad de 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. Lo hace porque ha asumido toda la historia de la metafísica occidental como momentos 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, este encuentra en aquella su plena realización.

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 y a la deconstrucción.

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, 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 Ricoeur y a las interpretaciones de Merleau-Ponty y Thao del texto de *El origen de la geometría*; por otro lado, descubre en este escrito 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 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<sup>15</sup>. 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 su superación y nunca *sin* ella.

Finalmente, las investigaciones fenomenológicas de Derrida nos ayudan a comprender el sentido y alcance de su filosofía madura presentada a partir de 1967, año de la publicación de *La voz y el fenómeno*. Si en algún sentido se puede hablar de ruptura con Husserl o de revolución, estas 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*.

<sup>15</sup> 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, 106).

## BIBLIOGRAFIA

- BACHELARD, S. (1957). *La logique de Husserl. Étude sur Logique formelle et logique transcendente*. París: Presses Universitaires de France.
- BARING, E. (2011). *The young Derrida and French philosophy, 1945-1968*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- BERGER, G. (1941). *Le cogito dans la philosophie de Husserl*. París: Aubier.
- BURLOUD, A. (1927). *La Pensée d'après des recherches expérimentales de H. J. Watt, de Messer et de Bühler*. París: Alcan.
- CAVAILLES, J. (1938). *Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème du fondement des mathématiques*. París: Hermann.
- , (1947). *Sur la logique et la théorie de la science*. París: Presses Universitaires de France.
- , (1962a). "Corresponance Cantor-Dedekind". En R. Aron & R. Martin (Eds.), *Philosophie mathématique* (pp. 177-251). París: Hermann.
- CAVAILLES, J. (1962b). "Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles: Étude historique et critique". In R. Aron & R. Martin (Eds.), *Philosophie mathématique* (pp. 23-176). París: Hermann.
- CIMINO, A., & COSTA, V. (Eds.). (2012). *Storia della fenomenologia*. Roma: Carocci.
- COUTURAT, L. (1896). *De l'infini mathématique*. París: Alcan.
- DELBOS, V. (1911). "Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique pure". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 19, 685-698.
- DERRIDA, J. (1962). "Introduction". *Edmund Husserl. L'origine de la géométrie* (pp. 3-171). París: Presses Universitaires de France.
- , (1965). "«Genèse et structure» et la phénoménologie". In M. d. Gandillac, L. Goldmann & J. Piaget (Eds.), *Entretiens sur les notions de genèse et de structure* (pp. 243-260). París: Mouton.
- , (1966). "E. Husserl: Η φαινομενολογία και το πέρας της μεταφυσικής". *Εποχές*, 34, 181-189.
- , (1967a). *De la Grammatologie*. París: Éditions de Minuit.

- , (1967b). *L'Écriture et la différence*. París: Éditions du Seuil.
- , (1967c). *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. París: Presses Universitaires de France.
- , (1990a). *Du droit à la philosophie*. París: Galilée.
- , (1990b). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. París: Presses Universitaires de France.
- , (2000). "La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl". *Alter: Revue de Phénoménologie*, 8, 69-84.
- DESCOMBES, V. (1979). *Le même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. París: Munuit.
- DUPONT, C. Y. (2014). *Phenomenology in French Philosophy: Early encounters*. Dordrecht: Springer.
- ENGLISH, J. (2004). "Le nombre chez Kant et chez Husserl". *Revue de métaphysique et de morale.*, 44(4), 551-579.
- FERRARIS, M. (2006). *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FERRIERES, G. (Ed.). (1990). *Jean Cavailles, philosophe et combattant (1903-1944)*. París: Presses Universitaires de France.
- FOUCAULT, M. (1985). "La vie: L'expérience de la science". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90(1), 3-14.
- GERARD, V. (2008). "Husserl, élève de Kronecker et Weierstrass: Théorie de la signification, théorie des nombres et théorie des fonctions". En J. Benoist (Ed.), *Husserl*. París: Les Éditions du Cerf.
- HERNÁNDEZ MARCELO, J. (2015). "El puesto de Husserl en el conflicto entre Weierstrass y Kronecker". *El Mirador*, 16, 29-47.
- HERRERO HERNÁNDEZ, F. J. (2005). *De Husserl a Levinas: Un camino en la fenomenología*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia.
- HILL, L. (2010). *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUSSERL, E. (1882). *Beiträge zur Variationsrechnung*. (Doctorado), Universidad de Viena, Viena. (Universitäts-Bibliothek Wien D 13088)

- , (1887), *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*. Halle: Heynemann.
- , (1891). *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*. Halle-Saale: C.E.M. Pfeffer (Robert Stricker).
- , (1962). *L'origine de la géométrie* (J. Derrida, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
- , (1972). *Philosophie de l'arithmétique: Recherches psychologiques et logiques* (J. English, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
- , (1975). *Articles sur la logique: 1890-1913* (J. English, Trans.). Paris: Presses Universitaires de France.
- , (1994). *Briefwechsel. Philosophenbriefe* (Vol. VI). Dordrecht: Kluwer.
- KOYRE, A. (1912). "Remarques sur les nombres de M. B. Russel". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 20(5), 722-724.
- LEVINAS, E. (2000). "Séjour de jeunesse auprès de Husserl, 1928-1929". En J.-L. Marion (Ed.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance. Suivi de Lévinas et la Phénoménologie* (pp. 3-7). Paris: Presses Universitaires de France.
- MARION, J.-L. (1989). *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MARRATI-GUÉNOUN, P. (1998). *La Genèse et la trace: Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- MENASE, S. (Ed.). (1996). *Merleau-Ponty, Maurice. Notes de cours, 1959-1961*. Paris: Gallimard.
- MONSEU, N. (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.
- NOËL, L. (1910). "Les frontières de la logique". *Revue néo-scholastique de philosophie*, 17(66), 211-233.
- PEETERS, B. (2010). *Derrida*. Paris: Flammarion.
- PEREGO, V. (2016). "Derrida e la fenomenologia come epistème". En V. Perego (Ed.), *Jacques Derrida. La fenomenologia e la chiusura della metafisica* (pp. 5-41). Milano: La Scuola.

- POWELL, J. (2006). *Jacques Derrida: A biography*. London; New York: Continuum International Publishing Group.
- RUSSELL, B. (1912). "Réponse à M. Koyré". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 20(5), 725–726.
- SCHUHMANN, K. (1987). "Koyré et les phénoménologues allemands". *History and Technology. An International Journal*, 4(1-4), 149-167.
- SMITH, F. J. (1967). Jacques Derrida's Husserl Interpretation. *Philosophy Today*, 11(2), 106-123.
- SOCIETE, T. (1932). *La phénoménologie: Juvisy, 12 septembre 1932*. Paris: Éditions du Cerf.
- SPAIER, A. (1927). *La pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectuel*. Paris: Alcan.
- SPIEGELBERG, H. (1982). *The phenomenological Movement: A historical Introduction*. The Hague/Boston: M. Nijhoff.
- THAO, T. D. (1951). *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris: Minh-Taï.
- WALDENFELS, B. (1983). *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- WALDENFELS, B. (2001). *Einführung in die Phänomenologie*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- ZAMBELLI, P. (1999). "Alexandre Koyré alla scuola di Husserl a Gottinga". *Giornale Critico Della Filosofia Italiana*, 19(3), 303-354.