

LA INTERPRETACIÓN DE HUSSERL DE JACQUES DERRIDA¹

JACQUES DERRIDA'S HUSSERL INTERPRETATION

F. Joseph Smith

Traducción y notas

Jimmy Hernández Marcelo

Laboratorio de Ontología de la Universidad de Turín

jimmy.hernandezmarce@edu.unito.it

Jacques Derrida, una figura bien conocida en la comunidad intelectual francesa, es profesor de filosofía en *L'École Normale Supérieure* de París. Ha traducido la obra de Husserl *El origen de la geometría*, que ha sido publicada con su propia introducción. Sus escritos se pueden encontrar en la *Revue de Métaphysique et de Morale* y en revistas similares. Su segundo libro, *La voz y el fenómeno*, pronto será publicado. Previamente ha publicado *La escritura y la diferencia*. Un estudio sobre Heidegger, "*Ousia y gramme: nota sobre una nota de Ser y Tiempo*", aparecerá en una colección de ensayos, *Phenomenology in Perspective*, editada por F.J. Smith.

El siguiente ensayo surgió de una invitación al profesor Derrida para asistir a la *Sociedad Americana de Fenomenología* en la Universidad Estatal de Penn en octubre de 1966. A pesar de que el profesor Derrida no pudo asistir al encuentro, preparó un artículo sobre la interpretación de Husserl de unas 130 páginas. En

¹ La versión original de esta publicación se encuentra en F. Joseph Smith, "Jacques Derrida's Husserl Interpretation", en *Philosophy Today*, Volume 11, Issue 2, Summer 1967, pp. 106-123 (DOI: 10.5840/philtoday196711215). Las notas de los traductores se introducen en numeración arábica (1, 2, 3, etc.). Las notas del editor original —F. Joseph Smith— se presentan en numeración romana (I, II). Hacemos un agradecimiento especial a George Leaman, *Director of Philosophy Documentation Center*, por autorizar la publicación de esta traducción.

su ausencia, el profesor Smith ha consultado sobre la posibilidad de hacer un resumen y seleccionar partes de este estudio y presentarlos junto a algunos comentarios. *Philosophy Today* se alegra de publicar aquí —con el visto bueno del profesor Derrida— la presentación hecha por el Dr. Smith del pensamiento de Derrida. El texto completo de este estudio sobre Husserl va a ser publicado el próximo año por *Éditions du Seuil* en París².

F. Joseph Smith

FENOMENOLOGÍA Y CLAUSURA METAFÍSICA

La especulación metafísica siempre llenó a Husserl de una desconfianza tenaz. Así, siempre la opuso a la concreta descripción fenomenológica y abogó por una vuelta de la mera especulación sobre las cosas, a las cosas mismas. Esto fue el motivo fundamental de la fenomenología. El concepto de "cosa" cubre aquí todos los "onta", es decir, cosas físicas y psíquicas, objetos sensibles e inteligibles, verdad matemática y valor moral, significación religiosa y estética, naturaleza y cultura, etc. Volver a la cosa misma significaba volver a todo lo que se da y tal como se da en persona (*leibhaftig*), en su "desnudez originaria", es decir, sin su vestimenta conceptual y antes de ser cubierto por una sedimentación interpretativa de la especulación. En sus escritos, Husserl estuvo profundamente consciente de la crisis en la que se encontraban la metafísica tradicional y la ciencia. Su reacción a esta doble crisis fue, sin duda, revolucionaria y radical. Pero se debería señalar que Husserl critica las dos tradiciones solo en términos de su infidelidad a su visión original y, así, reconduciría a la metafísica y a la ciencia a una autenticidad que la historia ha pervertido. Incluso más tarde en *Meditaciones cartesianas*, Husserl todavía opone una auténtica metafísica a una metafísica en el sentido habitual. En efecto, los resultados de estas meditaciones, escribe Husserl, son "metafísicos", si esto significa conocimientos últimos sobre el ser. Pero la metafísica tradicional en absoluto está en conformidad con su origen como filosofía primera. De este modo, la fenomenología excluye toda

² Este estudio nunca fue publicado. Hasta el momento no hemos tenido acceso al texto íntegro de 130 páginas mencionado por F. Joseph Smith. Quizás se encuentre desclasificado en algún lugar de los *Archivos Derrida* de la Universidad de California en Irving.

“aventura metafísica”³. Y entonces, la fenomenología aparece de modo concreto en la historia de la filosofía como una transgresión seria contra la metafísica no muy diferente a la crítica de Marx, Nietzsche y Heidegger, pero al mismo tiempo, tiene también el objetivo de una restauración de una auténtica metafísica al volver al antiguo ideal platónico de la filosofía de la *episteme* y al proyecto aristotélico de una filosofía primera. La nueva metafísica, surgida de la fenomenología trascendental, sería tanto una ciencia rigurosa como “una filosofía primera”. “Esta metafísica” tendría una misión “arcóntica”. Así el método de Husserl retiene e intenta rejuvenecer el pensamiento metafísico tradicional mirando las cosas por debajo de su pátina de la historia, poniéndolas “entre paréntesis”, “controlándolas” con la ayuda de neologismos, etc. Estas ambigüedades y dificultades no son accidentales o externas al proyecto fenomenológico.

LA PREHISTORIA DE LA FENOMENOLOGÍA

Ya en su primer libro, *Filosofía de la aritmética* (1891), Husserl buscó una primera crítica de la metafísica en la psicología de aquel entonces. Aquí se percibe de inmediato que una preocupación permanecería siempre con él: la del origen concreto de las cosas con independencia de la experiencia psicológica subjetiva. En este caso se trataba del número “objetivo”. Hasta ese momento la objetividad del número no se había respetado realmente y el número había sido reducido por los empiristas a una experiencia psicológica. O bien, en el polo opuesto, a la objetividad del número se le asignaba un lugar eterno fuera de la experiencia y de la historia, ya sea en el *tópos noetós* de Platón, en la “mente divina” del racionalismo cartesiano o en la estructura *a priori* del espíritu finito de la filosofía de Kant, etc. Al intentar preservar tanto la objetividad como la subjetividad del número, Husserl esperaba ya en esta temprana fecha que sus estudios fuesen importantes para la metafísica y la lógica. Y aunque permanece en gran parte incrustado en la psicología, el joven Husserl ya había aprendido con la ayuda de Brentano a no incluir a los objetos ideales producidos por el sujeto en la misma clase que los objetos reales de la naturaleza y del mundo.

³ Cf. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, § 60, p. 207.

Pero al atribuir el origen de los objetos ideales a una intencionalidad real y a eventos psíquicos reales, Husserl todavía corría el riesgo de perder su sentido ideal y su valor universal. Por esta razón, en *Investigaciones Lógicas* rompe con el psicologismo y así decidió no publicar la segunda parte de su primer libro. En este punto abandona la psico-génesis. La confusión de lo ideal y de lo real se remonta a Aristóteles, en cuyo umbral Husserl presenta su queja. Más tarde en *Lógica formal y lógica trascendental*, Husserl acusa a toda la tradición metafísica de no haber llegado a la noción de forma pura del juicio o a una lógica orientada hacia la forma vacía (*Leerform*) del objeto en general, a una indeterminación tan radical que escapa tanto a las categorías reales como a las irreales. Las limitaciones tradicionales de la metafísica han sido sus presuposiciones ontologista y "realista". No ha habido un interés real, sostiene Husserl, por el *objeto* del pensamiento "en general", excepto en la medida en que se da como *entidad real*. Incluso Platón hacía de la idealidad del objeto algo realmente existente (*ón-ton=siendo ser*). Husserl hace una crítica de la metafísica aún más radical que la de Kant, la cual está referida a la posibilidad del objeto en general. Kant fundamentaba la objetividad en las estructuras reales del espíritu humano, es decir, en el sujeto finito. Pero esto estaba siempre amenazado por lo que Husserl llama "psicologismo trascendental".

De igual forma, los filósofos como Lipps piensan erróneamente que esta lógica era la "física del pensamiento". En *Filosofía como ciencia rigurosa* (1911), Husserl elige el intento de Dilthey de fundamentar la norma y el significado de la verdad en una totalidad histórica de *hecho*. Siempre es esta posibilidad de la verdad *como* ciencia y del proyecto filosófico *como* ciencia, la que arruina el historicismo en cuanto tal; porque la historia no es más que la ciencia empírica del espíritu humano en su desarrollo y su devenir. La historia nunca puede distinguir entre religión como parte de la cultura y religión como idea o valor; o entre filosofía como historia y filosofía como válida⁴. Esto no significa que Husserl niegue la posibilidad de una historia interna de las normas y de las ciencias. Estas serán planteadas en *Crisis* y en *El origen de la geometría*. Pero consideró que el historicismo nunca podría decirnos más que lo que las ciencias individuales ya nos han dicho sobre ellas mismas. El vínculo común y el fundamento que subyace

⁴ Edmund Husserl, *La filosofía, ciencia estricta*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 62.

nunca podrían ser descubiertos por el historicismo, ya que intenta presentar una totalidad de *hechos*. En *Investigaciones Lógicas*, las normas, las leyes lógicas, los objetos ideales que son el tejido del lenguaje, la gramática pura lógica que define las condiciones de un discurso dotado de sentido, son todos examinados. Sin embargo, ninguno de estos objetos ideales es el producto de un *topos ouranios*. De este modo, Husserl los vincula a la actividad psíquica y a los hechos históricos; a pesar de que son constituidos por una subjetividad no-empírica. Y es por esto por lo que Husserl es acusado de logicismo. Puesto que todavía no había definido ni descrito el campo original de esta subjetividad concreta.

LA ÉΠΟΧΗ Y LA CONSTITUCIÓN ESTÁTICA

Entre el último volumen de *Investigaciones lógicas* y la elaboración de una más detallada fenomenología trascendental, Husserl atravesó un profundo sentimiento de desaliento. Pero fue también este período el que da testimonio de la maduración de lo que se podría llamar su "discurso del método fenomenológico". Sus reglas principales son las de *reducción*: reducción eidética y reducción trascendental. La reducción eidética está destinada a dar acceso a la intuición original de la esencia o *eidos*. En la metafísica tradicional aristotélica, la esencia es lo que hace que una cosa sea lo que ella es con todos los atributos necesarios e indispensables para ser lo que es. De este modo, pertenece a la esencia del cuerpo lo que llamamos extensión y sin esto no podría ser cuerpo. No obstante, esto podría ser afirmado sin recurso a la experiencia. Así, la extensión pertenece al *eidos* de cuerpo, tal como corresponde a la esencia de la percepción darnos únicamente facetas del objeto y nunca su totalidad. No se puede imaginar un cuerpo que escape a estas dos necesidades eidéticas. La intuición de la esencia consiste en dirigirse a lo esencial, a lo universalmente evidente y al carácter *a priori* necesario de todo objeto o categoría de objeto. Para llevar a cabo tal reducción, se debe *reducir*: poner "entre paréntesis", neutralizar el hecho, es decir, la existencia bruta del cuerpo; puesto que la esencia no está fundada en ninguna existencia individual, sino en el ejemplo contingente de tal o cual cuerpo. Así la fenomenología es la ciencia de las esencias y sus proposiciones tienen la fuerza de la evidencia apodíctica.

Pero tal interpretación de la esencia respecto de la existencia fáctica corre el riesgo de ser denominada una hipóstasis metafísica. ¿Acaso no es una hipóstasis

de esencias, un idealismo platónico, un nuevo substancialismo? En absoluto, pues incluso al restaurar el término platónico *eidos* y el término aristotélico *ousia*, Husserl rechaza el platonismo y el substancialismo. Puesto que la esencia *no existe*. *No es nada* fuera del hecho y no puede levantarse para hacer un mundo de esencias eidéticas. Es una no-existencia original e irreductible. Así, la extensión sin el cuerpo no es nada, pero no se identifica con el cuerpo existente. Por tanto, todas las consideraciones “místicas” respecto del *eidos* son eliminadas radicalmente⁵. El mundo de Husserl no es un mundo-de-ideas.

La reducción trascendental o *epoché* fenomenológica pone entre paréntesis la totalidad de las existencias en un proceso análogo. Pero no un tipo de “duda universal” ni de escepticismo del estilo de Descartes. Tampoco se trata de un idealismo berkeleyano. Así al neutralizar el mundo natural ya no estoy interesado en él —aunque no lo niego— sino simplemente en los fenómenos existentes: ahora estoy abierto al *aparecer* de las cosas y del mundo, esto es, como *fenomenológicos*. La percepción de un objeto no tiene que ver simplemente con un objeto percibido; el ser-percibido no solo es una cuestión del objeto mismo. Dejando de interesarme por su existencia factual, puedo dirigir mi atención a su ser-percibido (*son être-perçu*) o hacia la percepción que tengo de él. De este modo, la fenomenología describe esa experiencia fenomenal o experiencia eidética de los fenómenos sin la cual el mundo y el ser en general no aparecerían en absoluto y no tendría sentido y, entonces, no habría lugar para el lenguaje ni para el conocimiento. La reducción es, por tanto, *trascendental* porque describe una conciencia no empírica, no mundana, que es al mismo tiempo la condición de posibilidad de un objeto en general (en todo esto, Husserl supera lo que Derrida llama el residuo metafísico que limita los esfuerzos de Descartes y Kant).

En *Ideas I* se hace evidente rápidamente que no hay una reducción epocal⁶, sino que hay una progresión indefinida en la que los residuos ingenuos, naturales y no críticos tienen que ser reducidos. Siendo *Ideas I* una obra preliminar en comparación con las obras posteriores; sin embargo, hay allí algunos pasos importantes, a saber, la correlación *hylé-morphé* y la correlación *noesis-noema*. La *hylé* es la materia sensible del mundo vivido, es decir, la pura cualidad sensible,

⁵ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. México: Fondo de Cultura Económica 1962, § 3, p. 23.

⁶ “Epocal” como adjetivo de “epoché”.

no la cualidad actual como realidad fisiológica o psicológica. En consecuencia, no la cualidad existente, sino el fenómeno vivido que le corresponde. No obstante, esta "materia fenomenológica" no es intencional. Más bien debe ser activada por una intencionalidad que le da forma, a saber, la *morphé*. Una vez animada, vuelve al objeto fenomenal como *noema* o *sentido* del objeto. Al noema le corresponde un acto llamado *noesis*, que aspira (*vise*) y busca al objeto. El noema no es una *cosa* en el mundo, sino el *sentido* de un objeto. De este modo, la *hylé* es real (*réel*) y no intencional, el *noema* es intencional y no real (*réel*), la *morphé* y la *noesis* son intencionales y reales (*réelles*). Lo real (*réel*), por supuesto, es tomado en su sentido fenomenológico como opuesto a lo *meramente real*. Visto así, el noema no pertenece ni a la conciencia ni al mundo. Un enigma de este tipo es inconcebible en la metafísica. Se trata de una ruptura hecha posible solo por medio de la *epoché* fenomenológica. Y, sin embargo, se emplea el lenguaje de la metafísica tradicional en la elaboración de esta ruptura.

LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA

En *Ideas I* Husserl se dio cuenta de que diferenciar el problema de la temporalidad constituyente de la conciencia y considerar una temporalidad fenomenológica como *ya constituida* (En su discusión de la *hylé* y la *morphé* admite la necesidad de ir más allá de una simple descripción estática hacia una genética que tomaría la dimensión completa del tiempo). En sus *Lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna del tiempo* está interesado principalmente por los *objetos* temporales. Pero después de *Ideas I*, era necesario para él pasar a los análisis genéticos. De este modo, se dio otro gran giro en su pensamiento, pero no fue una ruptura; sino que fue un progreso decisivo en el despliegue continuo de su pensamiento. Y así surge una génesis "pasiva". Ha sido en *Ideas II* y en *Meditaciones Cartesianas* en donde ha desarrollado una génesis del *ego*, yendo más allá de sus primeras posiciones egológicas. Y fue aquí donde prosiguió con el problema de la intersubjetividad, un tema por el que algunos seguidores y estudiantes como Lévinas y Merleau-Ponty han roto con él. Es un tema en el que Husserl se involucra profundamente en análisis minuciosos sobre el *ego* y el *alter ego* así como sobre *otra* fuente del mundo frente a la esfera monádica del *ego*. Husserl se enfrenta ahora con el problema de explicar cómo la intersubjetividad trascendental es la condición de la objetividad en cuanto tal; puesto que lo

que es objetivo no lo es solo para mí, sino también para los otros. De este modo, el problema del otro se convierte en parte del problema de la fundación y fundamentación de la ciencia y de la lógica como ciencia de las ciencias, como objetiva. Esto se discute también en su *Lógica formal y lógica trascendental* donde busca el sentido de la *Leerform* como la forma pura y “vacía” del objeto en cuanto tal.

Nada de esto se puede dar en la lógica clásica que se mantiene al nivel del juicio, es decir, de la “predicación objetiva”. Tal lógica debe descansar sobre una base más profunda de la experiencia, sobre un “logos del mundo estético”, esto es, el de la sensibilidad y de la percepción ante-predicativa. En la *Lebenswelt*, de modo diferente al “mundo objetivo”, la percepción no nos ofrece formas exactas, sino anexactas: contornos vagos, un estilo de “causalidad” no objetiva. Esto no es lo mismo que “inexacto”. Es en un *mundo* como este en el que la ciencia se enraíza. Los problemas de la experiencia de lo ante-predicativo o de la predicción no científica son recogidos en *Experiencia y juicios* y en *Crisis*. La formulación de estas cuestiones es lo que Husserl llama la *crisis* de las ciencias y de la humanidad europea. Esto se da precisamente en el momento en el que Hitler toma el poder y Europa se prepara para su agonía. Una crisis es siempre el olvido del origen: las ciencias han perdido su relación con el mundo-de-la-vida⁷. Esta crisis afecta no solo a la ciencia, sino también a toda filosofía fascinada por el modelo matemático que la provee. Todas las tentativas tradicionales para obtener acceso a la subjetividad trascendental (en Descartes, Hume, Kant) se quedaron en nada ante las rocas de un oponente como el “objetivismo”.

La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental sigue este desarrollo y muestra cómo el motivo trascendental solo llega a su cumplimiento en la fenomenología. El *telos* de la razón es la condición de toda tradición y de toda historia puras e infinitas. Este *telos* después de un período del ser que duerme en la naturaleza, en la animalidad y en el hombre pre-europeo, ha hecho irrupción en Europa, gracias a los griegos, como la idea del “infinito”. Es una vez más el *telos* de la metafísica como ontología, la ciencia del ser, el lenguaje sobre el ser. De esta forma, para Husserl la metafísica es el conocimiento del ser en

⁷ En inglés el término utilizado es “lived world” que se traduce por “mundo vivido”. Nosotros hemos preferido traducirlo por “mundo-de-la-vida” siguiendo el contexto y teniendo como referencia el artículo de Derrida de 1966 (*La fenomenología y la clausura de la metafísica*). El lector puede darse cuenta perfectamente de que se está utilizando este concepto husserliano. En inglés existe el término “lifeworld” que traduce “Lebenswelt”. Sin embargo, la versión inglesa del texto nunca lo utiliza.

tanto que ser: el imperativo práctico y teórico. La razón teórica es una razón práctica dominada por la idea de una tarea. En la crisis de la ciencia y de la filosofía, este ideal de la razón debe ser revivido para que pueda cumplir su función arcóntica, que es salvaguardar la unidad de la raza humana. Este ideal racional fue el que presidió en el nacimiento de la metafísica. Y al restaurar el vocabulario de la metafísica, Husserl utiliza palabras griegas (*arché*, *telos*, etc.) en su sentido más pleno. Sin embargo, al principio de la filosofía hubo una clausura metafísica en la que los seres eran vistos como objetos. Después se les ve como proximidad del ser mismo, como conciencia de sí (de Descartes a Hegel). La metafísica ha sido solo una época en la historia del ser y del pensamiento del ser. Al desarrollar su propia visión y lenguaje, se puede decir que Husserl ha realizado una verdadera revolución en la metafísica, haciéndola volver a su pureza primordial. Es quizás desde este punto que podemos pensar la *epoché* y empezar a pensar en la clausura y, por consecuencia, en cualquier futuro de la "metafísica". Volver a empezar: era quizás el deseo de Husserl en la víspera de su muerte: "Justo cuando he llegado al final y que todo ha terminado para mí, sé que me es necesario retomar todo desde el comienzo"⁸.

COMENTARIO DE F. J. SMITH

En esta lúcida introducción al pensamiento de Husserl, Derrida no solo nos ofrece lo que equivale a un importante estudio del desarrollo de la fenomenología, sino también delinea su relación intrínseca con la historia de la metafísica, algo que quizás también recuerda la aproximación heideggeriana a fin de satisfacer a los "fenomenólogos puros". Sin embargo, si bien es cierto que Derrida ha hecho estudios significativos sobre Heidegger, es evidente que en su tratamiento de Husserl no "heideggeriza" los textos. Esto es obvio incluso desde una lectura superficial de *Erste Philosophie*, en donde Husserl se mostraba preocupado por situar la fenomenología en el contexto de Platón, Aristóteles, Descartes, Kant y otros. Pero también es obvio que —un punto que quizás podría haber sido presentado con más claridad en el excelente tratamiento que Derrida hace del tema— no es tanto una cuestión de metafísica sino de *filosofía primera*. Esta última fue

⁸ Citado por Jacques Derrida en *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Salamanca: Sígueme, 2015, p. 287, nota 15.

desplazada a un segundo plano por la expresión "metafísica", la cual vino a usarse accidentalmente. Es en la restauración de esta filosofía primera antes que de la "metafísica" lo que mantiene a Husserl preguntándose qué es la fenomenología. La filosofía primera de Husserl es más que la "metafísica de la metafísica" de Kant, la cual fue la propia designación de Kant de su crítica de la "razón pura". Es precisamente este "residuo metafísico" lo que hace la diferencia con Husserl, ya que en fenomenología falta este residuo o está entre paréntesis. De este modo, a pesar de las referencias a la metafísica en los escritos de Husserl, su fenomenología es aún más contundente que la "superación de la metafísica" de Heidegger. Aunque es cierto que la restauración de una convincente filosofía primera también apela a una revalorización de la tradición metafísica. Derrida ha dicho lo que equivale exactamente a lo mismo. Es solo una cuestión de énfasis y de preocupación por los rastros de la historia metafísica frente a la fenomenología.

Lo que Derrida señala es importante: la crisis tanto de la ciencia como de la filosofía. Y así, al establecer una filosofía primera, la intención de Husserl era hacer completamente un nuevo comienzo (a pesar de utilizar la terminología griega), un comienzo que podría ser "*strengwissenschaftlich*", garantizando así una convincente *philosophia perennis*. Lo que también distingue esta nueva filosofía primera de la vieja es el hecho de que no se ocupa de lo "abstracto". Las viejas filosofías fueron incapaces de ponernos "*in Schwung*"; presumiblemente, se supone que la fenomenología tiene suficiente *Schwung* y que está destinada a exigir una buena parte del vigor y del proyecto. De este modo, es más que un estudio académico; estaba destinada a ser "vívida", aunque no se interpretará esto en un modo existencial. En su ensayo, *Perspektivenwandel: Konstitution eines Husserlbildes*, H. Spiegelberg da testimonio de la atmósfera seria y tensa de sus días en Friburgo con Husserl. Ciertamente, la fenomenología de Husserl, mientras no sea una cuestión de "revestimiento existencial", no es un mero ejercicio académico. El comentarista percibe que las fascinantes investigaciones de Derrida son verdaderas para con esta intensidad que forma parte de la razón fundamental del fenomenólogo. Husserl quería que los estudios históricos fuesen un tipo de "*seelische Vorbereitung*", en el despertar de las motivaciones primordiales (*urkräftig*) que despertaría nuestro interés y pondría nuestras voluntades en movimiento.

Tanto en el sentido de *strengte Wissenschaft* como en el de filosofía primera, Husserl vuelve sobre Platón y Aristóteles. En cierto sentido, Platón se convierte en un “reformador de la ciencia”, en contraste con Sócrates, a quien Husserl describe con la imagen de un moralista kantiano. La filosofía de Aristóteles, escribe Husserl, salida de la dialéctica de Platón se convirtió en “lógica”, en metafísica. Esto fue un “debilitamiento” del radicalismo platónico. Así, el pensamiento de Husserl sobre la filosofía primera no es platonismo, pues las ideas no tienen existencia real o no son “realmente existentes” (*ontos ón:*); sin embargo, en la radicalidad de sus premisas la fenomenología es más “platónica” que aristotélica, es decir, es más una filosofía primera *eidética* que una metafísica. De este modo, en la historia la “filosofía primera” se sitúa más atrás que la *proté philosophia* de Aristóteles; volver al *eidos* de Platón como esencia fenomenológica en vez de esencia “lógica”.

Esto quizás puede ser visto como una forma inusual de presentar el problema, lo cual puede sorprender al lector. En su *Metafísica* (que según Ross y Heidegger tiene poco que ver con lo que llamamos “metafísica”), Aristóteles trata los *onta* de la siguiente manera: escribe sobre los “objetos de la metafísica” en tanto *ta physei onto*, es decir, aquellas cosas que son en o por la *physis* (no “naturaleza”). La cosa importante para Aristóteles no es tanto la *physis* en el sentido pre-socrático (aunque nunca está ausente), sino la aproximación hacia la *physis* a través de los *onta*. Esto último incluye la aproximación dialéctica y la del lenguaje. Pues no solo interesaban a Aristóteles los *pragma*, sino más bien la cosa *en tanto* presentada en el lenguaje. Y la lengua griega era una lengua altamente modulada, que se prestaba ella misma a cierto encanto en el hablar. Es así que la *physis* (no como “naturaleza” sino como “ser” en el sentido de crecimiento exuberante) es alcanzada. Accedemos al ser y a las cosas a través del lenguaje y la dialéctica: los *onta*. En cierto sentido, podemos decir que Aristóteles pone entre paréntesis la *physis*: *ta (physei) onto*, por ello el escenario de la filosofía primera o “metafísica” no es el ser sino la aproximación óntica. El movimiento de Husserl es simplemente el opuesto: pone al descubierto el fondo eidético del “ser” que está por debajo de los *onta*. Husserl pone entre paréntesis los *onta*, para que así el “ser” (mejor dicho, la esencia eidética o el *eidos*) pueda sobresalir sobre la (*ta*) *physei (onta)*. De este modo Husserl sale de una metafísica y vuelve a una filosofía primera, lidiando con el *eidos* de *las cosas como son en la physis* (Husserl, por supuesto, usa la palabra *Physis* en un sentido diferente.

Es evidente que en este punto estamos introduciendo a Heidegger). El *eidos* es restaurado en su "radicalidad platónica", pero de un modo aún más radical que en Platón, para quien los *eide* no eran ni "ideales" ni "reales". Tal vez esta aproximación sobre el tema pueda ayudar a entender el análisis que Derrida hace de la situación de la filosofía primera frente a la "metafísica" en su excelente tratado sobre todo Husserl, desde *Filosofía de la aritmética* hasta *Crisis*. Hay poco que "discutir" y poco que "criticar" en el estudio de Derrida. Una verdadera crítica examina el *trabajo interno* de un tratado y un comentario no es simplemente una anotación al trabajo de otro. Más bien, en la gran tradición de comentarios de la filosofía y la correspondencia un *commentarium* significa un diálogo creativo con el pensamiento del filósofo que se comenta, usándolo como un agente de preparación para pensar problemas y cuestiones mutuamente. Es con este espíritu que se ofrecen las observaciones del presente comentario.

Para terminar esta primera sección, se debe indicar que al tratar de manejar el problema de la filosofía primera frente a la metafísica en Husserl, tenemos que tomar en cuenta la clara distinción que hace en *Ideas I* entre *Wesen* o esencia y *Sein* o ser existente. La metafísica tradicional ha estado preocupada por un *Sein* esencialista. Husserl lo llevaría de vuelta a una *Wesen* más completa, es decir, al *eidos*. En otras palabras, Husserl pretendía volver al radicalismo de la intuición del *eidos* de Platón desde el aristotelismo o desde el ambiente metafísico. Esta palabra [*eidos*] debe ser usada, nos dice Husserl, como la palabra alemana *Wesen*, como si también fuera una palabra filosófica alemana. Quizás este comentario sea crucial, pues separa el *eidos* del griego Platón del alemán Husserl, quien dialoga con él y "comenta" desde esta parte de la historia de la filosofía occidental. Jacques Derrida tiene el mérito de haber vuelto nuestra atención hacia el problema de la clausura metafísica en la fenomenología. Tal vez este estudio husserliano pueda ser de gran ayuda incluso a los heideggerianos a medida que avanzan con su "superación de la metafísica", tal como ha sido esencial en el pensamiento de Merleau-Ponty (a pesar de su "ruptura con Husserl", como se señala en el ensayo de Derrida), cuando escribió su perspicaz ensayo *La metafísica en el hombre*.

VOZ Y FENÓMENO: SIGNO LINGÜÍSTICO Y SIGNO NO-LINGÜÍSTICO EN LA
FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

La importancia de *Investigaciones lógicas* para todos los siguientes escritos de Husserl puede ser fuertemente objetada, pues sus temas son trabajados y reelaborados a través de *Ideas I*, *Lógica formal y lógica trascendental* hasta *Crisis*, su última obra. Por ello vamos a examinar una distinción básica hecha en *Investigaciones lógicas*: la palabra "signo" (*Zeichen*, *le signe*) tiene el doble significado de expresión (*Ausdruck*) e indicación (*Anzeichen*). Si bien se hace una reducción fenomenológica de la expresión de cualquier lenguaje actual, ¿en verdad Husserl logra deshacerse de sus presupuestos metafísicos cuando examina esta distinción? ¿No es la forma y la aproximación fenomenológica en sí misma ya metafísica? ¿No es la base de la crítica fenomenológica el proyecto metafísico mismo en su restauración a la pureza de sus orígenes! Por lo tanto, tenemos que examinar de dónde proviene la esencia del signo, del que dependen los demás conceptos. Al preguntar sobre las fuentes del lenguaje en Husserl, nos enfrentamos a su manifiesta suposición de base; porque, como Fink ha demostrado, Husserl nunca planteó realmente la cuestión del logos trascendental. A pesar de todas las precauciones fenomenológicamente reductivas, el vínculo entre el lenguaje ordinario y el lenguaje fenomenológico se mantiene. Husserl parece haber buscado las fuentes del lenguaje no en el logos sino en lógica, en tanto norma del *telos*. La generalidad pura de una gramática meta-empírica no cubre todo el campo de la posibilidad del lenguaje en general; se mira únicamente el *a priori* lógico del lenguaje, esto es, la gramática lógica pura.

Con respecto a la presencia de objetos para la conciencia, la idealidad siempre presupone que la *idea* —en un sentido "kantiano" — está en funcionamiento: la posibilidad de la repetición infinita. Esta idealidad es la forma apropiada en que la idealidad del objeto es repetible. Esta presencia no es la de cualquier cosa que *existe* en el mundo. Es el lenguaje el medio de este juego de presencia y ausencia, y es aquí donde la vida y la idealidad pueden unirse. Es la palabra viva, la espiritualidad de la respiración como voz ("*la spiritualité du soufflé comme phoné*"), la que preserva la calidad y la presencia viva en todas sus formas. Así, la fenomenología —como una forma de la metafísica de la presencia en las formas de idealidad— es también una filosofía de la vida. Por lo tanto, existe un vínculo esencial entre el logos y la *phoné*, y la posición privilegiada de la conciencia es comprensible solo como la posibilidad de la voz. Husserl quería mantener una matriz original de silencio y de vida pre-expresiva. Pero en todo esto, el elemento

de la conciencia y el del lenguaje se vuelve cada vez más difícil de discernir. Esta dificultad nos acompañará en los siguientes análisis sobre la posición de Husserl.

La voz, de la que escribe en este punto, no es la voz física o la sustancia sonora sino la voz fenomenológica, la voz en su carne trascendental, la respiración (*Hauch, soufflé*), la animación intencional que transforma el cuerpo de una palabra en carne, lo que hace del *Körper* un *Leib*, es decir, una *geistige Leiblichkeit*. La voz fenomenológica es esa carne “espiritual” que continúa hablando y estando presente a sí misma, que se comprende y se escucha a sí misma en ausencia del mundo existente. Pero el privilegio de la presencia se da por sentado en Husserl, y es nuestra tarea mostrarlo ya en funcionamiento desde las primeras páginas de *Investigaciones lógicas*.

SIGNO Y SIGNOS¹

Husserl comienza denunciando una confusión; la palabra “signo” (*Zeichen*) abarca tanto en el lenguaje ordinario como, a veces, en lenguaje filosófico dos conceptos heterogéneos: el de expresión (*Ausdruck*) que a menudo se identifica erróneamente con el signo en general, y el de indicación (*Anzeichen*). Ahora bien, según Husserl, hay signos que no expresan nada, porque no son portadores de nada —como se dice en alemán—, que se pueda llamar *Bedeutung* o *Sinn*. Esto es una indicación. Ciertamente, la indicación es un signo, en tanto que es expresión. Pero difiere de este último en que, como indicación, está privado de *Bedeutung* o *Sinn*: es un *bedeutungslos* o un *sinnlos*. Y esto no equivale a ser un signo sin significación. No puede haber, en esencia, ningún signo sin significación o un significador sin lo significado. Esta es la razón por la cual la traducción tradicional de *Bedeutung* como significación —aun cuando ha sido utilizada y es casi inevitable— corre el riesgo de oscurecer todo el texto de Husserl y hacerlo ininteligible en su intención central, haciendo incomprensible todo lo que dependerá de estas primeras “distinciones esenciales”. Se puede decir con Husserl en alemán, y sin caer en lo absurdo, que un signo (*Zeichen*) no tiene *Bedeutung* (es *bedeutungslos* o no es *bedeutsam*); pero en francés es imposible decir, sin contradecirse, que un signo no tiene significación. En alemán uno puede hablar de

¹ La traducción completa de la Sección del artículo de Derrida lleva por título “El Signo y los signos”.

expresión (*Ausdruck*) como *bedeutsames Zeichen*, y Husserl lo hace; pero no se puede traducir, sin ser redundante, *bedeutsames Zeichen* por signo significante (*signe signifiant*), porque esto permitiría imaginarse —contrariamente a la evidencia y las intenciones de Husserl— que existen tales cosas como signos no significantes. Si bien lamentamos el uso común del francés, tenemos que admitir, no obstante, que siempre será difícil reemplazarlo por otro. Y, por tanto, nuestros comentarios son nada menos que una crítica a las traducciones existentes por ser demasiado forzadas. Intentaremos proponer soluciones que estarán a medio camino entre el comentario y la traducción. En consecuencia, serán valiosos solo dentro de los límites de los textos husserlianos. En la mayoría de los casos, de acuerdo con un procedimiento que puede ser susceptible de objeción, conservaremos la palabra alemana de cara a tales dificultades, en un intento de esclarecimiento mediante el análisis.

De este modo, se confirmará muy rápidamente que para Husserl la expresividad de la expresión —que siempre supone la idealidad de una *Bedeutung*— tiene un vínculo irreductible con la posibilidad del discurso hablado (*Rede*). La expresión es un signo puramente lingüístico, y es precisamente esto lo que lo distingue de una indicación en un primer análisis. Dado que el discurso hablado es una estructura muy compleja —pues siempre lleva consigo *de facto* una matriz indicativa que, como veremos, se mantiene dentro de los límites únicamente con mucho esfuerzo— Husserl se reserva una exclusividad privilegiada para la expresión. Sin forzar las propias intenciones de Husserl sobre el tema, tal vez se pueda definir o traducir "*bedeuten*" con las palabras *vouloir-dire* (en inglés "*meaning*"; en francés, lo que una palabra "*quiere-decir*"). Y esto en el sentido en el que un sujeto hablante, "que se expresa", como señala Husserl, "sobre alguna cosa", *quiere-decir-algo*, y donde una expresión *quiere-decir* algo. De este modo, se puede estar seguro de que *Bedeutung* es siempre aquello que alguien o un discurso quiere decir, siempre un sentido del discurso, un contenido discursivo. Intentaremos comprobar esto.

La diferencia entre indicación y expresión aparece con bastante rapidez en el curso de la descripción como una diferencia que es más funcional que sustancial. La indicación y la expresión son funciones o relaciones que son significativas; no son términos. El mismo fenómeno puede tomarse como expresión o como indicación, como un signo discursivo o no discursivo. Eso depende de la *intencionalidad vivida* que lo anima. El carácter funcional de la descripción nos muestra de

inmediato la medida de la dificultad que se debe cumplir y nos coloca en el centro del problema. Dos funciones pueden entrelazarse y unirse entre sí en el mismo complejo de signos. Al principio, Husserl habla de la adición o yuxtaposición de una función con la otra: “. . . los signos en el sentido de indicación (*Anzeichen*, signos distintivos, marcas, etc.) *no expresan nada*, a no ser que, además de la función de indicación, cumplan una función de *Bedeutung*”⁹. (El francés no posee la expresión oportuna que sí el inglés en la palabra “*mean*” o “*meaning*”.) Pero varias líneas más adelante, Husserl hablará de su íntima interconexión e interdependencia. Esta palabra (*Verflechtung*) volverá a aparecer muy a menudo en momentos decisivos, y no será solo accidentalmente. Ya en el primer párrafo leemos: en el discurso comunicativo, ser-una-indicación (*être-indice*) siempre está estrechamente vinculado (*verflochten*) con esta significación.

Ya sabemos que, de hecho, cada signo discursivo y, por tanto, también cada significación está enlazada, *atrapada* en un sistema indicativo. Atrapada, es decir, *contaminada*: es la pureza expresiva y lógica de la significación que Husserl quiere entender como la posibilidad del *Logos*. Es así factual y siempre en la medida en que la significación (*Bedeutung, vouloir-dire*) quede atrapada en el discurso comunicativo. Ciertamente, como veremos en el presente, la comunicación misma es para Husserl una matriz de expresión extrínseca. Pero cada vez que se produce efectivamente, una expresión conlleva un valor de comunicación, incluso si no se agota por sí misma, o si este valor simplemente se asocia con ella.

Y ahora tenemos que enfocarnos en las modalidades de esta implicación mutua. Pero a partir de ahora es evidente que la necesidad real de la implicación mutua (*enchevêtrement*), que asocia íntimamente la expresión con la indicación, no debe, a los ojos de Husserl, obstaculizar la posibilidad de una distinción esencial rigurosa. Esta posibilidad es puramente jurídica y fenomenológica. Todo el análisis será movido por la diferencia entre hecho y derecho, existencia y esencia, realidad y función intencional. Al eludir las mediaciones e invertir el orden aparente, podríamos estar tentados de decir que esta distinción, que define el dominio mismo de la fenomenología, no existe en absoluto antes que la cuestión del lenguaje, no se presenta en absoluto como perteneciente al interior de un

⁹ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*. Tomo I. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 233.

dominio o de un problema entre otros. Por el contrario, no llega a abrirse a no ser en y a través de la posibilidad del lenguaje. Su valor jurídico, el privilegio (*droit*) de una distinción entre hecho y derecho (*droit*), como intencional, depende completamente del lenguaje y de la validez de una distinción radical entre indicación y expresión.

Continuemos nuestra lectura. Cada expresión se tomará a pesar de sí misma en un proceso indicativo. Pero Husserl reconocía que lo contrario no es verdad. Se podría estar tentado a hacer de los signos expresivos una especie de género indicativo. En este caso, se debería terminar por decir que la palabra, independientemente de la dignidad u originalidad que uno le otorgue, no es más que una forma de gesto. En el fondo, y no solo en lo que Husserl considera como sus accidentes (aparición física, función comunicativa), pertenece al sistema general de significación, sin excederlo.

Esto es precisamente a lo que Husserl responde. Para hacer esto, debe mostrar que la expresión no es una especie de indicación. Aunque todas las expresiones se mezclan con la indicación, lo inverso no es verdadero. Si nos limitamos desde el principio —como involuntariamente tenemos la costumbre de hacer cuando se trata de la expresión— a expresiones que funcionan en una conversación en vivo, entonces el concepto de indicación aparece, comparado con el de expresión, como el concepto cuya extensión es más amplia. Desde el punto de vista del contenido, no equivale a una especie. La significación no es *una especie de ser-un-signo* (*être-signe, Zeichensein*) en el *sentido de indicación* (*Anzeige*). Si su extensión es menor, es solo porque el significado está siempre —en el discurso comunicativo— articulado en relación con el *ser-una-indicación* (*être-indice, Anzeichensein*), y que esto a su vez funda el concepto mayor, porque también puede presentarse de modo exacto fuera de esta implicación.

Para demostrar la ruptura de la relación de género y especie, es necesario descubrir, si es posible, una situación fenomenológica en la cual la expresión ya no esté cargada con esta implicación, no esté enmarañada con la indicación. Como esta contaminación siempre se produce en una conversación real —sobre todo porque la expresión indica un contenido oculto para siempre de la intuición, es decir, el mundo vivido del otro, y porque a estas alturas el contenido ideal del significado y la espiritualidad de la expresión están unidos a la sensibilidad—, es en un lenguaje sin comunicación, en un discurso monólogo, en la voz *basso profundo* de la “vida solitaria del alma” (*im einsamen Seelenleben*), donde

encontramos la pureza ilimitada de la expresión. Por una extraña paradoja, la significación no aísla la pureza concentrada de su ex-presividad, excepto en el momento en que se suspende la relación con algún *afuera*. Solo en una cierta exterioridad ocurre esto, porque esta reducción no solo no borra sino que revela en la pura expresividad una relación con el objeto, la visión de una idealidad objetiva, cumpliendo las exigencias de la intención-de-significación (*Bedeutungsintention*). Lo que llamamos paradoxal no es, en verdad, nada más que el proyecto fenomenológico en su esencia. Más allá de la oposición entre "idealismo" y el "realismo", entre el "subjetivismo" y el "objetivismo", etc., el idealismo de la fenomenología trascendental responde a la necesidad de describir la objetividad del objeto (*Gegenstand*) y la presencia del presente (*Gegenwart*). Y esto incluye la objetividad-en-presencia desde el punto de partida de una "interioridad" o más bien desde una proximidad al yo, desde una propiedad (*Eigenheit*) que no es una simple interioridad sino la íntima posibilidad de una relación con un "allí-afuera" (literalmente "allá abajo", *là-bas*) y a cualquier "exterioridad" en general. Esta es la razón por la cual la esencia de la consciencia intencional no se revelará a sí misma (*Ideas I*, § 49) excepto en la reducción de la totalidad del mundo existente en general. Esta actividad ya está esbozada en la primera de las *Investigaciones* con respecto a la expresión y significado como relación con el objeto. "Pero las expresiones también despliegan su significado intencional (*Bedeutungsintention*) en la vida solitaria del alma donde ya no funcionan *como indicaciones*"¹⁰. De hecho, los dos conceptos de signo no están relacionados entre sí absolutamente como conceptos con una extensión más amplia o más estrecha.

Antes de profundizar en el campo de esta "vida solitaria del alma", a fin de encontrar la expresividad allí, es necesario determinar y reducir el dominio de la indicación. Y esto es lo que Husserl comienza a hacer. Pero antes de seguirlo en este análisis, hagamos una pausa. El movimiento que vamos a comentar se puede dividir en dos secciones. Por un lado, Husserl parece reprimir con precipitación dogmática la pregunta por la *estructura del signo en general*. Al plantear al comienzo una disociación radical entre dos tipos de signos *heterogéneos*, es decir, entre indicación y expresión, no se pregunta qué es un signo en general. El concepto de signo en general, que se tiene que usar al principio, y que debería

¹⁰ *Ibid.*

haber reconocido como un núcleo de significación, no puede alcanzar su unidad a no ser en una esencia; no puede regularse a sí mismo más que sobre esta premisa. Y esto debe ser reconocido en una estructura esencial de experiencia y en la familiaridad de un horizonte. Para entender la palabra *signo* desde el principio, tenemos que tener ya una relación pre-comprensiva con la esencia, la función y la estructura esencial del signo en general. Solo así podremos eventualmente distinguir el signo como indicación y el signo como expresión, incluso si estos dos tipos de signo no están ordenados de acuerdo con las relaciones de género y especie. Según una distinción que es propiamente husserliana¹¹, se puede decir que la categoría de signo en general no es un género sino una forma.

Pero, ¿qué es un signo en general? No tenemos ninguna ambición de responder a esta interrogante por varias razones. Únicamente deseamos sugerir en qué sentido Husserl parece evitar el problema. "Todo signo es un signo de algo...", para alguna cosa (*für etwas*). Tales son las primeras palabras de Husserl, quien introduce *inmediatamente* la disociación: "... pero no todo signo tiene una significación (*Bedeutung*), un sentido (*Sinn*) que se expresa mediante un signo"¹². Esto supone que sabemos implícitamente qué significa ser en el sentido de "estar-en-el-lugar-de". Debemos familiarizarnos con esta estructura sustitutiva de referencia, para que en ella la heterogeneidad de la referencia indicativa y la referencia expresiva puedan volverse inteligibles y ser demostradas. Y esto es así también para la evidencia de su relación, incluso en el sentido que entiende Husserl. En realidad, un poco más adelante (§ 8) Husserl mostrará que la referencia expresiva (*Hinzulenken, Hinzeigen*) no es referencia indicativa (*Anzeigen*)¹¹. Pero no se formula ninguna pregunta original sobre el significado de *Zeigen* en general, que, mostrando evidencia de un dedo invisible, puede modificarse inmediatamente como *Hinzeigen* y *Anzeigen*. Sin embargo, ya se puede adivinar –y tal vez podamos verificarlo más adelante– que "*Zeigen*" es el lugar donde se anuncia la raíz y la necesidad de cualquier "implicación" (*enchevêtrement*) entre la indicación y la expresión. Este es el lugar donde todas las oposiciones y diferencias que de ahora en adelante surcarán todos los análisis

¹¹ Cf. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962, § 13, pp. 39-40.

¹² Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*. Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 233.

¹¹ Las palabras, *renvoi* y *Hinzulenken* o *Hinzeigen* se traducen aquí como "referencia", pero tienen el significado más de un *retorno* o *re-ferencia* que el de una mera referencia.

husserlianos (que estarán completamente formados en los conceptos de la metafísica tradicional) todavía no están delineados. Pero Husserl, eligiendo como tema la lógica de la significación, creyendo que ya puede aislar el *a priori* lógico de la gramática pura en el *a priori* de la gramática general, se compromete resueltamente con una de las modificaciones de la estructura general del *Zeigen*: *Hinzeigen* y no *Anzeigen*.

Esta ausencia de cuestionamientos sobre el punto de partida y la pre-comprensión de un concepto operativo podrían revelar necesariamente un dogmatismo. O, por otro lado, ¿no se podría interpretarlo como una vigilancia crítica? ¿No se trata en realidad de rechazar o deshacerse de la pre-comprensión como punto de partida aparente, de verla como un prejuicio o una presunción? ¿Con qué derecho se presume la unidad de la esencia de tal cosa como un signo? Y si Husserl quería dislocar la unidad del signo para demostrar su apariencia, ¿no es esto reducirlo a una verbalidad sin concepto? ¡Y qué pasaría si no hubiera un concepto de signo o varios tipos de signo, sino dos conceptos irreductibles a los que hubiésemos dado una palabra! De hecho, Husserl habla al comienzo del segundo párrafo de “dos conceptos unidos a la palabra, signo”¹³. Al reprochar a Husserl por no haber comenzado preguntando sobre el ser (*être-signé*) del signo en general, ¿no se muestra una confianza excesiva en la unidad de una palabra?

Con más seriedad, al preguntar “¿Qué es un signo en general?”, se subordina la cuestión del signo a un sistema ontológico y pretende asignar un lugar a la significación, un lugar fundamental y regional en una ontología. Ese sería un procedimiento clásico. De este modo, se estaría subordinando el signo a la verdad, el lenguaje al ser, la palabra al pensamiento y la escritura a la palabra. Decir que puede haber una “verdad del signo en general” bien puede presuponer que el signo mismo no es una posibilidad de verdad y no lo constituye. El signo no se contenta puramente con significar la verdad, simplemente reproducirla, únicamente encarnándola o escribiéndola solo de manera secundaria o refiriéndose a ella. Porque si el signo procediera de alguna manera, lo que se denomina verdad o esencia, no tendría sentido hablar de la verdad o de la esencia de un signo. ¿No se permite pensar ese signo –y sin duda Husserl lo hizo–, específicamente considerado como estructura de un movimiento intencional, no cae en absoluto

¹³ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas. op.cit.*, p. 234.

en la categoría de las cosas, no es para nada un "ser", relativo a la esencia de quien formularía una pregunta? ¿No es el signo algo más que un ser (*un étant*), no es la única "cosa" que, al no ser una cosa, no cae bajo la pregunta "¿Qué es...?" ¿No produce más bien la "filosofía" en tanto el imperio del "ti esti"?

Al afirmar que "la significación lógica (*Bedeutung*) es una expresión" y que no hay verdad teorética sino en una afirmación, al abordar resueltamente una cuestión sobre la expresión lingüística como la posibilidad de la verdad, al no presuponer la unidad de la esencia de signo, Husserl podría parecer invertir el sentido del procedimiento tradicional. Parece respetar en la actividad de significación lo que, sin tener la verdad en sí, condiciona el movimiento y el concepto de verdad. Y, de hecho, a lo largo de todo un itinerario que comenzó con *El origen de la geometría*, Husserl presta cada vez más atención a lo que produce verdad o idealidad, más que a lo que solo lo registra en el lenguaje y la "inscripción" de la objetividad ideal. (Nota: la palabra francesa, *inscripción*, aquí también podría significar "delinear" o "obtener la significación de...").

Pero este movimiento final no es fácil. Aquí es donde tenemos nuestro problema y tendremos que volver sobre él. El destino histórico de la fenomenología parece involucrado en estos dos motivos: por un lado, la fenomenología es *la reducción de una ontología ingenua*, el retorno a una constitución activa de la significación y del valor, a la actividad de una *vida* que produce la verdad y valora en general por medio de signos. Pero al mismo tiempo, sin simplemente yuxtaponerse a este movimiento, otra necesidad confirma la metafísica clásica de la presencia y marca la "continuidad" (*appartenance*: pertenencia) de la fenomenología con la ontología clásica. Y hemos elegido interesarnos por esta continuidad.

COMENTARIO DE F. J. SMITH

El presente comentador ve esta sección del perspicaz análisis de Derrida sobre Husserl a la luz de otros escritos de este distinguido colega francés. Esto significaría, ante todo, que el resto del presente texto se hace presente en el problema con gran detalle y con infinito cuidado. De este modo, continúa desde este punto en lo que él llama "la reducción de la indicación". Desde allí va hacia la significación (*vouloir-dire*) como soliloquio y como representación, el signo como *le clin d'oeil*, y —lo que interesa al presente comentador más que cualquier

otra sección— “*La voix qui garde le silence*”. Y de aquí a su conclusión sobre “*Le supplément d'origine*”¹⁴. Este es realmente un estudio minucioso no solo sobre la fenomenología como tal, sino del problema de la “metafísica” frente a la fenomenología y la filosofía primera. Esto exige una presentación y comentario mucho más completos de lo que es posible en el presente formato, el cual está vinculado a las contingencias del tiempo y del espacio. Otro ensayo que viene a la mente como más pertinente para este problema es su artículo, “*Génése et structure, et la phénoménologie*”. Aquí aborda el problema, como se da principalmente en la sección A¹⁵. Otros artículos de intereses paralelos son “*De la grammatologie*” y “*Force et signification*” publicado en la Revista *Critique*. Un ensayo más extenso sobre Lévinas, “*Violence et métaphysique*” se puede encontrar en la *Revue de Métaphysique et de Morale*¹⁶. En todos estos ensayos el interés metafísico es notable, aunque es desarrollado directamente en los ensayos que ya hemos examinado.

Al abordar la difícil tarea de interpretar *Investigaciones lógicas* a la luz del problema de la metafísica frente a la fenomenología, Jacques Derrida se enfrenta inmediatamente al problema del lenguaje. Busca en vano una palabra francesa que traduzca el sentido de la palabra alemana empleada por Husserl, a saber, *Bedeutung*. En una nota a pie de página, Derrida llama la atención sobre la palabra en inglés, “*meaning*”, que parece servir como una palabra adecuada para representar al alemán, y se queja de que el idioma francés carezca de tal palabra. Como solución provisional elige la frase francesa, *vouloir-dire*, que ordinariamente traducimos simplemente como “significar”, pero que evidentemente es tomada más “literalmente” por los propios franceses como lo que una cosa

¹⁴ Según vemos, F. J. Smith está describiendo exactamente el índice de *La voz y el fenómeno* (Capítulo I: El signo y los signos, Capítulo II: la reducción de la señal, Capítulo III: el querer-decir como soliloquio; Capítulo IV: el querer-decir y la representación; Capítulo V: el signo y el parpadeo; Capítulo VI: la voz que guarda el silencio; Capítulo VII: el suplemento de origen). Cf. Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-textos, 1985.

¹⁵ La edición de F. J. Smith no está dividida en secciones, por ello sorprende que mencione la sección A. Entendemos que hace referencia a la primera parte del texto anterior a su primer comentario. En efecto, aquella parte —a su vez subdividida en *La fenomenología y la clausura metafísica*, *La prehistoria de la fenomenología*, *La epoché y la constitución estática* y *La fenomenología genética*— remite en esencia a la conferencia de Cérisy-la-Salle; sin embargo, se corresponde más exactamente con el artículo de 1966, *La fenomenología y la clausura de la metafísica*, del cual F. J. Smith no tiene noticia alguna, pues nunca hace mención de él.

¹⁶ Los escritos a los que hace referencia F. J. Smith son artículos. No obstante, el comentador menciona en la introducción de su edición que ya se ha publicado en Francia *La escritura y la diferencia* y anuncia la aparición en breve de *La voz y el fenómeno*. Asimismo, *De la Gramatología* como libro no se hace mención en ningún momento.

quiere-decir y, por tanto, cualquier "significación". En cierto sentido, su *vouloir-dire* puede considerarse también fenomenológicamente, en el sentido de que transmite más o menos lo que Husserl quiso decir con "*das vermeinte*" o "*lo-que-una-cosa-quiso-decir*". Pero aquí hablamos no tanto de las *Investigaciones Lógicas* como de *Ideas III (Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften)* donde "*das Vermeinte*" se refiere específicamente a la "significación" del ser trascendente después de haber sido puesto entre paréntesis. El contexto es obviamente diferente; pero también es bastante relevante para la orientación especial que Derrida tiene para el problema de la fenomenología y la ontología (véase *Ideas III*, cap. III, §§ 13-20)¹⁷.

También es evidente que la palabra *bedeuten* como "significación" está íntimamente conectada con *deuten*. Ahora bien, *deuten* es un "señalamiento", una indicación y, por tanto, la palabra *bedeuten* es obviamente la mejor palabra en la etapa inicial de nuestra discusión sobre la fenomenología frente a la ontología. Por tanto, no es tan seguro que la palabra inglesa *meaning* se adapte mejor que las palabras francesas, *vouloir-dire*, al traducir la palabra alemana *bedeuten* en el contexto dado, si es que lo hace. Tan "oportuna" como esta expresión pueda parecerle al forastero, el angloparlante es muy consciente de las muchas ambigüedades en la palabra "*meaning*", a tal punto que la filosofía ha tenido que preguntar sobre el "*meaning of meaning*". Las ambigüedades e insuficiencias de la palabra en inglés "*meaning*" se vuelven aún más evidentes cuando tratamos de explicar el uso que hace Heidegger de *bedeuten* y de *Bedeutsamkeit* en *Ser y Tiempo*. Aquí es evidente que lo que *bedeuten* no significa es precisamente: "*meaning*". Heidegger llama *bedeuten* "*Der Bezugscharakter der Verweisungsbezüge*", que dejamos (compasivamente) sin traducir. Pero es evidente que difícilmente podríamos llamarlo "*meaning*". Tendríamos que preguntarnos inmediatamente después: "¿Qué se *quiere decir* realmente con eso?". Proseguir más allá es innecesario y podría volverse macabro; pero quizás deba señalarse que el francés *vouloir-dire* es, después de todo, una traducción más adecuada de la *Bedeutung* de Husserl que "*meaning*".

¹⁷ El capítulo III de *Ideas III* solo comprende los § 13 al §17 en los que se trata, efectivamente, de la relación de fenomenología con la ontología. CF. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro III. La fenomenología y los fundamentos de las ciencias. México: UNAM, 2000, pp. 89-106.

Un problema en verdad más filosófico en Husserl parece vincularse con la tesis de Derrida sobre la fenomenología y la metafísica. Y este es: tanto la metafísica como la fenomenología tradicionales parecen estar relacionadas con el problema del lenguaje. A primera vista, esto puede parecer un cliché. Pero, como ya se explicó en el comentario de la sección A, a Aristóteles no le interesa tanto el *pragma* mismo, sino que le interesa el *hablar* significativo sobre él. La aproximación a la *cosa* se da *a través del lenguaje*, uno lleno de flexiones y tonos: el griego. De manera similar, la fenomenología está atrapada en el problema de no solo tratar de expresarse en un "lenguaje inteligible", sino que el lenguaje como tal está en la base misma de toda su problemática, *en tanto* filosofía. En esto, la fenomenología de hecho da muestra de una "continuidad" con la tradición clásica.

Se podría estar tentado de decir con humor irreverente que la fenomenología *habla* sobre el silencio pero no lo observa. Para Heráclito era suficiente meditar en su cueva (o visitar el Templo de Artemisa en raras ocasiones) y volver a la luz del día o al mercado (donde Séneca nos dice que siempre lloraba) una vez al año para dar a luz un "fragmento". En otras palabras, y más en serio, un silencio filosófico precedía a los proverbios o enigmas de Heráclito (en lugar de "fragmentos"). En la fenomenología tradicional es al revés: una inmensa caída de palabra precede, acompaña y viene después del "silencio fenomenológico". Todos nosotros somos culpables de aumentar este obstáculo para alcanzar el silencio, aunque el silencio fenomenológico no consiste en la mera ausencia de palabras ónticas.

Quizás en esto seguimos la brillante dirección del maestro mismo. Sin embargo, al menos teóricamente el lenguaje expresivo es el que conduce al "silencio absoluto de la relación con el yo". Derrida nos muestra que este silencio fenomenológico es el resultado de una doble reducción: el de la relación con lo otro en mí en la comunicación indicativa y la de la expresión como fundamento último, el cual es superior y externo al del sentido. Y es únicamente en esta doble exclusión que la voz del silencio puede darse a conocer. De este modo, podríamos decir que el lenguaje dirige al *logos* a la expresión, al silencio, como la etapa final de la "significación". Así, la expresión lógica refleja la matriz de la significación pre-expresiva. La expresión es específicamente fonética, es decir, la expresión, como palabra y voz están íntimamente relacionadas. Pero son reducibles a *Hauch* o *souffle*, lo cual no se puede separar de mi soliloquio, en tanto que "me escucho a mí mismo". "La voz significa estar delante de uno mismo (*auprès de soi*) en la

forma de universalidad como conciencia. La voz es conciencia". (*La voix qui garde le silence*, p. 82)¹⁸.

Derrida ofrece una explicación lúcida del *meaning of meaning*, en donde el *vouloir-dire* implica: 1) lo que cualquiera *quiere-decir* o lo que un discurso *quiere-decir*, 2) el sentido (*sens*) de un discurso, 3) el contenido discursivo. Cada signo discursivo está atrapado en un sistema indicativo y la tarea de la fenomenología es volver a la pureza expresiva y lógica que engendra la posibilidad del *logos*. Por muy pertinente que pueda ser esto para el problema propuesto (la metafísica frente a la fenomenología), su tesis surge de manera mucho más convincente en su tratamiento del *Zeigen*, del *Hinzeigen* y del *Anzeigen* en Husserl, y la aparente aceptación acrítica de Husserl de los dos últimos conceptos como derivados desde el principio, *sin* haber formulado la pregunta *ontológica* "¿Qué es un signo *en general*?" ¿Cómo se originan el *Hinzeigen* y el *Anzeigen* a partir de un *Zeigen* vago y poco determinado (pero sobre todo incuestionable)? Tal vez este es el meollo del asunto en esta sección concreta de su trabajo.

Derrida se pregunta si Husserl ha sucumbido ante un dogmatismo filosófico al no mirar más de cerca lo que el *Zeigen* es y usarlo así "acríticamente" como un concepto operativo; o si, por el contrario, es necesario indagar sobre *lo que* el signo es, en tanto raíz de la expresión y la indicación, y si esto podría incluso no ser el cometido de un ontologismo innecesario y no fenomenológico. Entiende que el signo, en tanto estructura del movimiento intencional, *no* cae en absoluto bajo la categoría de cosa (*Sache*) y, por tanto, no es un ser (*étant*) del cual se pueda preguntar por su esencia (*être*). Es evidente que, como fenomenólogos, tenemos que estar de acuerdo con él. Preguntar *qué* es un signo equivaldría a desmarcar la ontología y asignar al signo (fenomenológico), alguna categoría metafísica. Por el contrario, un signo no es en absoluto un ser: no responde la pregunta "¿Qué es?" (*Ti estin?*). Más bien, *Zeigen*, como signo fenomenológico, es lo que bien puede pro-ducir el ser y la filosofía.

¹⁸ F. J. Smith cita la página 82. Por un lado, por testimonio del propio editor sabemos que no conoce la publicación francesa de *La voz y el fenómeno*. Por esta razón, la referencia puede ser del manuscrito que él está comentando. Por otro lado, en *La voz y el fenómeno* existe tal cita, pero se encuentra en otra página: "La voix est l'être auprès de soi dans la forme de l'universalité, comme con-science. La voix est la conscience". Cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, op cit., p. 89. Edición castellana: *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-textos, 1985, p. 138.

Y aquí, por supuesto, la tentación es recurrir a Heidegger (aunque en el *Beilage* XIII en *Krisis* III A, Husserl se queja de que las personas van donde sus estudiantes, como Heidegger, para aprender fenomenología, en lugar de estudiar sus propios textos de cerca como se merecen)¹⁹. La definición de fenomenología de Heidegger en *Ser y Tiempo* hace uso de este "concepto" de *Zeigen*, en el sentido de que la fenomenología es el estudio de las cosas tal como se *muestran*. *Zeigen* es una mostración fenomenológica, se permite que la cosa se *muestre* tal como es, y así la situación se vuelve existencial-ontológica, que se arraiga en el *eksistent sich zeigen*. Heidegger más adelante, en *Unterwegs zur Sprache*, muestra cómo *Sage* es *Zeige* y, de esta forma, introduce el *lenguaje* en el corazón de la fenomenología —obviamente no por primera vez, pero sí en un estudio especial. El lenguaje es una *mostración* fenomenológica del *ser*. Pero ahora (*Sein*) no es uno de los seres (*Seiende*) sino que es un *Anwesen*: así "*Sein west an...*".

Tal vez esta mención de la obra de Heidegger sobre el *Zeige* puede ser la base (pero nunca ser un sustituto de) puede dar lugar a nuevas investigaciones sobre lo que Husserl mismo da a entender en su irritante rechazo por profundizar en la determinación del significado de *Zeige*, como la base del *Hinzeige* y del *Anzeige*. En cualquier caso, esto llevaría al estudiante a un estudio renovado sobre la significación de la vivencia (*Lebenswelt*) en las obras de Husserl, con especial referencia a *Experiencia y juicio* y a *Crisis*. Las extraordinarias investigaciones de Jacques Derrida —nuestro colega parisino— quizás promuevan una comprensión más profunda de la situación problemática de la fenomenología en relación con la metafísica y la ontología tradicionales. Esto puede conducir al descubrimiento de un significado más fundamental del mundo de la vida como fuente primordial de esa intersubjetividad que fundamenta y sedimenta un "ideal", es decir, una objetividad concreta, para que la crisis tanto de la filosofía tradicional como de la ciencia pueda ser resuelta.

¹⁹ Edmund Husserl, *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, M. Nijhoff, Den Haag, 1954, p. 439.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HUSSERL, E. (1954), *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. México: Fondo de Cultura Económica.
 - (1966), *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica,
 - (2000), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro III. La fenomenología y los fundamentos de las ciencias. México: UNAM.
 - (2006), *Investigaciones lógicas*. Tomo I. Madrid: Alianza Editorial.
 - (2009), *La filosofía, ciencia estricta*. Madrid: Encuentro.
- SMITH, F. J. (1967), "Jacques Derrida's Husserl Interpretation", *Philosophy Today*, 1967, 11(2), 106-123.
- DERRIDA, J. (2015), *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Salamanca: Sígueme.
- (1967), *La voix et le phénomène*. Paris: PUF.
 - (1985), *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-textos.

