

EL DESPERTAR AL LENGUAJE DE HUSSERL: LA FENOMENOLOGÍA, UNA «FILOSOFÍA MENOR»

HUSSERL'S AWAKENING TO SPEECH: PHENOMENOLOGY A «MINOR PHILOSOPHY»

Nicolas de Warren
Husserl Archives — KU Leuven

nicolas.dewarren@hiw.kuleuven.be

[Traducción de Roberto Vivero]

Resumen: En este artículo presento mis argumentos a favor de una nueva comprensión del proyecto fenomenológico de Husserl. Un punto central en la empresa de Husserl es el desarrollo de la fenomenología como realización de la idea de filosofía como ciencia. Esta empresa requiere el advenimiento de una nueva forma de pensar filosófico sin ningún antecedente histórico directo. La fenomenología debe, así, luchar contra y reformar consolidados hábitos de pensamiento, y, como defiende en este artículo, una reforma de hábitos semejante debe, en primer lugar, operar a nivel de los lenguajes heredados de la filosofía. Pero en vez de abandonar por entero los lenguajes históricos de la filosofía y fundar un lenguaje enteramente nuevo, Husserl concibe este pensar fenomenológico como una re-inención de conceptos filosóficos y filosóficamente multilingüe. De esta manera, Husserl, sin darse cuenta, lleva a cabo un ejemplo en filosofía de lo que Deleuze y Guattari apodaron «literatura menor».

Palabras clave: Husserl, fenomenología, Deleuze y Guattari, método, escritura, lenguaje de la filosofía, idea de la filosofía, invención de conceptos.

Abstract: In this paper, I argue for a novel understanding of Husserl's phenomenological project. Central to Husserl's enterprise is the development of phenomenology as the realization of the idea philosophy as a science. This enterprise requires the advent of new form of philosophical thinking without any direct historical antecedent. Phenomenology must thus struggle against and reform entrenched habits of thought and as argued in this paper such a reformation of habits must first operate at the level of the inherited languages of philosophy. But rather than abandon entirely historical languages of philosophy and found an entirely new language, Husserl conceives of his phenomenological thinking as a re-invention of philosophical concepts and philosophically multi-lingual. In this manner, Husserl unwittingly realizes an example in philosophy of what Deleuze and Guattari dubbed «minor literature».

Keywords: Husserl, phenomenology, Deleuze and Guattari, method, writing, language of philosophy, idea of philosophy, invention of concepts.

«Der *eigentliche* und *zentrale* Sinn der Philosophie Edmund Husserls ist heute immer noch
unbekannt».
Eugen Fink

«Alle theoretische Forschung [...] terminiert doch zuletzt in Aussagen».
Husserl

Los próximos años serán testigos del final del trabajo en la *Husserliana*, la edición crítica de los escritos de Edmund Husserl comenzada tras el rescate de sus *Nachlaß* de Alemania y el establecimiento de los Archivos Husserl en Lovaina bajo la administración de H. L. van Breda en 1938. La *oeuvre* de Husserl en su totalidad, incluyendo tanto las obras acabadas como las inacabadas, así como cursos y manuscritos de investigación, constituye una extraordinaria materialización de su pensamiento fenomenológico y su propio sentido existencial de la misión filosófica. Así como Heidegger escribe «Wodurch aber und woher ist der Künstler das, was er ist? Durch das Werk», en el caso de la fenomenología husserliana, Husserl está de parte a parte en su *oeuvre*. Ya desde los primeros volúmenes a principios de la década de los cincuenta, progresivamente la *Husserliana* ha expandido y también complicado nuestra visión de la vigorizante magnitud de la empresa fenomenológica de Husserl, y especialmente durante la pasada década, la aparición de gruesos volúmenes sobre eidética, reducción y el mundo-de-la-vida ha aportado algo más que una amplia evidencia a favor de la reciente declaración de que estamos alcanzando un «nivel en el que el “verdadero” Husserl puede ser recibido»¹. La cuestión del «verdadero» Husserl, abreviatura para la cuestión de la identidad y la significación filosófica de Husserl, se ha convertido en tópico de discusión desde el célebre «trabajo rompedor» de las *Investigaciones lógicas*. La subsiguiente transformación de la fenomenología de Husserl en una empresa trascendental en *Ideen I* provocó profundas divisiones entre los alumnos de Husserl y definió de manera permanente las líneas de fractura del partidismo para sucesivas generaciones de detractores y seguidores de Husserl. Al evaluar hoy la fenomenología husserliana, la pregunta por el «verdadero» Husserl está cargada incluso de más complicaciones debido a la presión por adaptar la imagen de Husserl a la demanda unilateral de relevancia contemporánea y estatus quo institucionalizado. Husserl continúa siendo un filósofo de muchas vidas incluso después de la vida, y ninguna de ellas parece corresponderse exactamente con la imagen móvil del pensamiento de Husserl. En el vasto conjunto de escritos de Husserl, su *oeuvre* artística, ¿dónde se encuentra el «verdadero» Husserl? Esta pregunta no admite ninguna respuesta sencilla, pues con su complejidad nos obliga a preguntarnos directamente qué significaba para Husserl hablar (y, así, pensar) «en fenomenología».

Husserl era un filósofo que creía que el curso de la historia occidental nunca podría renunciar a la idea de filosofía aparecida en el mundo por primera vez con el pensamiento griego, incluso aunque reconocía que él había llegado a la filosofía en una época histórica en la que la única ventana de la posibilidad humana se estaba cerrando, y tal vez por completo. Desde las seminales *Investigaciones lógicas* hasta la urgencia de la *Crisis de las ciencias europeas*, el pensamiento fenomenológico de Husserl luchó para definirse contra la corriente de una época que irreflexivamente abdicaba de la responsabilidad para con la alta llamada de la razón en el nombre de una razón paradójicamente llamada moderna. La fenomenología de Husserl, por lo tanto, se entiende mejor como una provocación intempestiva cuya idea clave se halla en la afirmación de que «el espíritu del radicalismo se ha perdido por entero bajo el título de filosofía» (Hua VIII, 10). Esta llamada al radicalismo toma diferentes formas. Su bandera, la consigna «a las cosas mismas», selló indeleblemente el legado de la empresa de Husserl hasta el punto de que el término genérico «fenomenología» se entiende hoy como sinónimo de *cualquier* llamada a la experiencia vivida y el «punto de vista en primera persona» en el discurso filosófico contemporáneo. Sin embargo, la primordial preocupación que anima la fenomenología husserliana no es ni la «experiencia vivida» ni la «conciencia» como tal, sino un problema abordado por primera vez en las *Investigaciones lógicas* que repetidamente definió con creciente sofisticación el centro de gravedad de Husserl,

¹ Sebastian Luft, *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 2011, p. 6.

y al que él volvió sin descanso una y otra vez en la inacabada *Crisis de las ciencias europeas*: ¿Cómo es posible el conocimiento?

No debería sorprendernos el hecho de que el problema del conocimiento sea central en la empresa de Husserl, pues toda pretensión de hacer filosofía no puede eludir la cuestión de lo que bien podría denominarse la «pensabilidad del mundo», la manera en la que el mundo, como totalidad estructurada de posible experiencia, se vuelve redescubierto a través del origen de su inteligibilidad. Esta primordial preocupación respecto del problema del conocimiento no debe entenderse en su significancia trascendental como el tema de cómo el conocimiento es posible en absoluto o, según la formulación que acabamos de proponer, de cómo la experiencia es «pensable» en absoluto, abierta como la posibilidad de ser conocida. A pesar de la familiaridad de su expresión originalmente kantiana o de su forma neokantiana que configuró el medio académico de Husserl, este no acepta el significado de esta directiva trascendental. En vez de esto, Husserl invoca un imperativo más amplio para volver a conformar la posibilidad del conocimiento, desde el comienzo y como un comienzo, y, desde su punto de vista, por primera vez en la historia de la filosofía. Esta ambición debe impactarnos como algo paradójico, incluso absurdo, ya que la empresa de Husserl está basada en la afirmación de que el genuino pensamiento filosófico, como el conocimiento de cómo el conocimiento es posible en absoluto, todavía no ha empezado. Como señala Husserl, «No digo que la filosofía sea una ciencia incompleta. Digo de manera más directa que la filosofía no es una ciencia en absoluto, que todavía no ha comenzado a ser una ciencia»².

De esta manera Husserl concibe la fenomenología como una protesta contra los falsos derechos (y las tentaciones) de pensar que sabemos cómo responder a preguntas que, de hecho, todavía no sabemos qué significa preguntar. Si la filosofía todavía no ha empezado genuinamente, es porque aún tenemos que aprender a articular las preguntas tradicionales de la filosofía de una manera rigurosa. En palabras de Husserl, «el sentido genuino de los problemas filosóficos no ha sido traído ni una sola vez a la claridad científica»³. Bajo el manto de la reducción trascendental, la respuesta metodológica de Husserl a la condición no científica de la filosofía pacientemente convierte las preguntas básicas de la filosofía en el tradicional sentido ontológico de «lo que es tal o cual», en preguntas trascendentales sobre la donación, de cómo, y bajo qué condiciones, los objetos con un determinado sentido de ser así están todos dados a la conciencia (este objeto perceptual siendo-así, este objeto imaginado como siendo-así, etc.).

De una manera que recuerda a Kant, la fenomenología trascendental de Husserl traslada el problema del conocimiento al problema de la donación al explotar la solidaridad trascendental entre la objetividad del conocimiento y la subjetividad de la experiencia, según la cual las condiciones posibilitadoras del conocimiento están expuestas como aquellas condiciones bajo las cuales los objetos de la experiencia están dados a la conciencia. Solo podemos experimentar con sentido algo que podamos llegar a conocer como significando algo para nosotros. De una manera que recuerda a Leibniz —la menos apreciada de las fuentes históricas de Husserl—, la crítica trascendental de Husserl delimita «un espacio intelectual» [*geistige Raum*], o espacio de la razón, cuyo mapa queda dibujado a través de una clarificación sistemática y eidética de regiones ontológicas sobre la base de la aprehensión intuitiva de formas a priori de la experiencia como correlativas a actos constitutivos de subjetividad trascendental. De esta manera, Husserl combina la crítica trascendental de Kant con las visiones leibnizianas de una *mathesis universalis* y una *characteristica universalis*, en las cuales los equívocos y la imprecisión que apuntalan el enfrentamiento entre facciones de la filosofía se traducen a un discurso unificado y universal de filosofía científica, una «teoría de todas las teorías»⁴. La fenomenología de la razón de Husserl va más allá de las alternativas históricas de una ordenación discursiva de representaciones semánticas (o un sistema de signos), de una cadena especulativa de razones metafísicas (o intuiciones intelectuales), o de una construcción sistemática de la experiencia basada en principios de la razón. De una manera que recuerda a Brentano, la reflexión fenomenológica reconfigura el espacio trascendental de la razón en lo que Husserl llama el «campo de la experiencia trascendental» por medio de descripciones reflexivas del comportamiento constitutivo de la subjetividad en vista de sus objetos intencionales de la experiencia. El método de la reducción

² «Philosophie als strenge Wissenschaft». [Cf. E. Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, trad. de Miguel García-Baró, Encuentro, Madrid, 2009. (N. del T.)].

³ «Philosophie als strenge Wissenschaft», 8.

⁴ Cf. CM [= *Meditaciones cartesianas*], 47: «No cabe duda de que todavía tenemos congresos filosóficos. Los filósofos se reúnen, pero, desafortunadamente, no las filosofías. A los filósofos les falta la unidad de un espacio intelectual en el que poder existir para y actuar sobre los otros».

trascendental —la pieza fundamental de la reforma filosófica de Husserl— descubre una serie de condiciones indispensables de donación que no solo son constitutivas de la experiencia, sino que, en términos de su significación a priori y constitutiva, son ellas mismas recuperadas como experiencia, como la vida concreta de la subjetividad trascendental en su función de constitución-de-mundo. Este descubrimiento de la subjetividad trascendental como el origen del mundo toma la forma de deletrear su «ABC» o «alfabeto» trascendental, la gramática de su propio llegar a ser (las condiciones de la posibilidad de la subjetividad), así como una abarcadora correlación a priori entre posibles modos de conciencia y posibles objetos de experiencia (condiciones de la posibilidad de la objetividad), en y a través de las que la apertura del mundo alcanza su sentido de ser como un mundo inteligible de experiencia ordenada.

El esfuerzo de Husserl por renovar la promesa de la filosofía bajo la forma de la fenomenología trascendental tiene lugar en una coyuntura histórica en la que esta promesa parece o desplazada por el triunfo de visiones del mundo culturales sobre la reflexión conceptual, o deformada a través de los logros de las ciencias naturales sacadas de un contexto propiamente filosófico. Contra estas tendencias de debilitación y falsificación, ningún otro filósofo del siglo XX respondió de manera más consciente a la moderna crisis de la racionalidad. Desde una perspectiva husserliana, la pérdida de radicalismo define la irreflexión filosófica de nuestra época a pesar del éxito de las ciencias naturales y del clamor de la razón crítica y del desafío deconstructivo que hoy impregna el discurso académico. Apenas se espera radicalismo por parte de la filosofía y los filósofos, a no ser que la filosofía se presente como un discurso participativo de crítica ética o política, o los filósofos directamente se dediquen a asuntos éticos o políticos de urgencia. La llamada de Husserl al radicalismo de la fenomenología trascendental *debería* sonar como algo extraño a nuestros oídos: ¿en qué sentido la fenomenología trascendental expresa una forma genuina de radicalismo?

El radicalismo de Husserl es tanto teórico como ético, y da nueva vida al cartesiano darse cuenta de que «era preciso acometer seriamente, una vez en mi vida, la empresa de deshacerme de todas las opiniones a que había dado crédito, y empezar de nuevo, desde los fundamentos»⁵. Como Descartes, la búsqueda de Husserl de una renovación demanda «una preparación espiritual» (*eine seelische Bereitschaft*) como la condición sine qua non para aprehender la idea de la reflexión filosófica como la más alta perfección de la existencia humana. Responder a la llamada de la filosofía requiere «resolución» (*Entschluss*) en la forma de una «responsabilidad absoluta» para con el proyecto de la razón que define el *telos* histórico de la civilización occidental. Esta demanda de renovación entrará invariablemente en conflicto con atrincherados hábitos mentales. Del mismo modo que otros importantes filósofos, Husserl desafía el marcado prejuicio *filosófico* en contra de concebir de nuevo lo que podría significar fundamentalmente pensar filosóficamente. Esta presunción se legitima bajo el nombre de filosofía académica, algo que en su mayor parte, para Husserl, representa la institucionalización de la irreflexión. Como señala Husserl, «En lugar de una filosofía viva y una, tenemos una literatura filosófica creciente hasta lo infinito, pero casi carente de conexión. En lugar de una seria controversia entre teorías pugnantas [...] tenemos un pseudoexponer y un pseudocriticar, la mera apariencia de un filosofar seriamente unos pensadores con otros y unos pensadores para otros»⁶.

En la dura crítica de Husserl, la ambición original de la filosofía ha sido deformada por la burocratización del pensamiento o falsificada como una noción «científica» de la filosofía por medio de la ilícita apropiación de métodos de las ciencias naturales. Husserl insiste enfáticamente en el rigor de la filosofía, aunque se mantiene incrédulo al respecto de cualquier pretensión filosófica de apropiarse de los métodos y los modelos de las ciencias exactas —«en filosofía, las cosas no se pueden definir de la misma manera como se hace en las matemáticas» (Hua III, 6). Pero Husserl no es el equivalente de un ludita filosófico. Su pensamiento filosófico brota de su inteligencia matemática subyacente, siempre afín a la búsqueda del rigor conceptual (que no ha de ser confundido con la exactitud) y la disciplina argumentativa. Tampoco rechaza la profesionalidad del filósofo moderno —Husserl imagina generaciones de fenomenólogos esforzándose en la realización sistemática de la fenomenología trascendental. Sin embargo, la ambición de Husserl es inaugurar una nueva experiencia del pensar, un nuevo tipo de inteligibilidad científica (*eine neuartige Wissenschaftlichkeit*) y una nueva forma de vida

⁵ René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trad. ingl. R. Ariew y D. Cress, (Indianapolis: Hackett, 2006), 9. [R. Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, trad. de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, ⁸1985, p. 115].

⁶ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. de José Gaos y Miguel García-Baró, FCE, Madrid, 1985, p. 41. (N. del T.)

filosófica. Este proyecto de renovación está centrado en el fundamento de ver que Husserl propone como el principio extraordinario —«el principio de todos los principios»— por el que el significado del conocimiento es devuelto a la experiencia de la verdad: «que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea), en la “intuición” hay que tomarlo simplemente como se da, pero también solo dentro de los límites en que se da» (Hua III, 43-44)⁷. En esta rotunda formulación, el radicalismo de ver es el radicalismo de la razón: «la forma primaria y fundamental de la conciencia racional del originariamente presentante “ver”» (Hua III, 282). La reflexión filosófica es el ritual de la clarificación; cuando este ritual se convierte en una forma de vida, la clarificación se convierte en la vocación del filósofo, una llamada a la responsabilidad de ver y de volver a ver.

Aunque el ritual de clarificación de Husserl sigue el ejemplo de un impulso tradicional para moldear la filosofía en una ciencia rigurosa, ha de impactarnos la «absoluta extrañeza» de la fenomenología husserliana. Como lo entiende Husserl, «la reducción trascendental es un tipo de transformación del estilo de vida, un tipo que trasciende completamente toda experiencia de vida hasta ahora y que, debido a su absoluta extrañeza, es difícil de entender tanto en su posibilidad como en su actualidad. Lo mismo vale en consecuencia para una ciencia trascendental» (EB, 133). Esta extrañeza es evidente desde la imaginada forma de la filosofía trascendental como una ciencia de la subjetividad trascendental. Cuando se coloca contra el lienzo más amplio de la historia de la filosofía, el propósito de la subjetividad trascendental como el «campo original de toda razón y de todas las formas de la razón» puede verse como una transformación poskantiana de un ideal de filosofía, originalmente socrático, como auto-conocimiento (Hua VII, 28). Como escribe Husserl: «el *auto-conocimiento*, pero solo el auto-conocimiento radicalmente puro o *trascendental*, es la fuente de todo conocimiento que en último y más alto sentido es genuina y satisfactoriamente científico» (Hua VIII, 167). En los estrechos límites de la filosofía del siglo XX, esta osada afirmación, a pesar de su atractivo socrático, que «la omni-abarcadora ciencia de la subjetividad trascendental» es la única filosofía genuina, puede sonarnos como *anacrónica* —como debería suceder, en el sentido de confrontarnos con una afirmación filosófica que parece tan lejana de la actualidad y de «todos los hábitos del pensamiento hasta la fecha» (*die gesamte bisherigen Denkgewohnheiten*), y que, de hecho, la inauguración del pensamiento fenomenológico pretende desarticular (Hua III, 5).

Anunciada en el título de Husserl a su controvertida presentación de la fenomenología trascendental en *Ideen I* (uno piensa en la afilada crítica del giro trascendental de Husserl por parte de Roman Ingarden y otros estudiantes de Gotinga, en la crítica de Scheler en «Fenomenología y la teoría de la cognición», en las polémicas lecciones de Marburgo de Heidegger y en la lectura de Levinas), la pregunta «¿qué es la fenomenología?» es inseparable de la pregunta «¿qué es filosofía?». En el título *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie* podemos discernir dos horizontes: la fenomenología pura y la filosofía fenomenológica. Si las *Ideen* introducen un paso hacia la fenomenología pura, la fenomenología pura facilita, por su parte, un paso hacia la filosofía fenomenológica. Como Husserl desarrolla en sus lecciones *Erste Philosophie*, la filosofía fenomenológica realiza la *idea* de la filosofía de manera tan originaria, aunque parcialmente manifiesta en Platón y tan idéntica, como Husserl formula en la *Krisis*, junto con la *idea* de Europa (un tema desarrollado de manera más plena en la obra de Jan Patocka). Contraria a la tópica imagen de la fenomenología (un término actualmente tan diluido que casi está vacío) que circula hoy en día, la fenomenología husserliana no representa una *nueva teoría*, o un conjunto de teorías, que trata de los llamados problemas filosóficos «intemporales» (mente-cuerpo, existencia del mundo exterior, experiencia en primera persona, etc.), sino más bien una *nueva disciplina de investigación*, una *nueva manera de pensar*. Como en el caso de su contemporáneo moravo Freud, Husserl afirma haber descubierto un nuevo *campo* de investigación (como Colón descubrió un nuevo *continente* —una analogía cara a Husserl y que tomó de su mentor Brentano), para el que inventa la nueva ciencia de la fenomenología trascendental.

Estas dos características del pensamiento de Husserl —la fenomenología pura como nuevo campo de investigación y la fenomenología como paso hacia la filosofía— se reflejan en la insistencia de Husserl de que

⁷ E. Husserl, *Ideas relativas a fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, FCE, Madrid, ²1993, p. 58. La traducción en inglés por parte del autor del presente artículo es la siguiente: «that every originary presentive intuition is a legitimizing source of cognition, that everything originarily (so to speak in its 'personal' actuality [*leibhaften Wirklichkeit*]) offered to us in 'intuition' is to be accepted simply as what it is presented as being, but also only within the limits in which it is presented there». (N. del T.)

la fenomenología es un *método*. Al abrir un nuevo campo de investigación, la fenomenología es un método que sigue su propio objeto de investigación; el método debe ser apropiado a su objeto. El método trascendental de la reducción de Husserl invierte la inversión [reversa] de Aristóteles por parte de Kant: si para Aristóteles el método científico sigue al objeto, para Kant el objeto sigue al método (p. ej., la imagen de la razón como tribunal en Kant). El método fenomenológico de la reducción, sin embargo, no solo es la manera en la que el mundo se abre al pensamiento. El método es igualmente un despertar del pensamiento a sí mismo. A este respecto, el método de la suspensión y la reducción revitaliza y re-interpreta la imagen originaria del pensamiento filosófico. Como propone Husserl, «la paradójica situación de la filosofía de Platón se repite» en la paradójica situación de la reducción fenomenológica⁸. Como repite Eugen Fink en su ensayo «Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?»: «Die der phänomenologischen Philosophie Husserls eigene paradox Situation läßt sich aber versinnbildlichen durch das platonische Höhlengleichnis [...]»⁹. Si, tal y como escribe lúcidamente Merleau-Ponty, «el filósofo es la persona que despierta y habla», la fenomenología husserliana es un despertar, sin precedentes históricos, de la filosofía y de su propio lenguaje.

Siguiendo la sugerencia de Husserl, Fink considera la alegoría de la caverna de Platón como una imagen correcta para la concepción fenomenológica de Husserl de la «permanente situación de la existencia humana en el mundo», o, en los términos del propio Husserl, la tesis general de la actitud natural. Incluidos en esta abarcadora tesis están «todos los hábitos del pensamiento hasta ahora», en cuanto históricamente depositados en las gramáticas del discurso filosófico. Los conceptos filosóficos son actos reflejos del pensamiento cristalizados o, de manera más precisa, un reflejo del pensamiento que realmente no piensa. La situación paradójica del pensamiento fenomenológico —como sucede con el pensamiento especulativo de Platón— consiste en un doble problema de liberación del mundo (de la caverna de la actitud natural) y de regreso al mundo. La violencia de la emancipación del cautiverio del mundo —recordemos que los prisioneros están encadenados al muro en la alegoría del Platón— se traduce en una violencia en y contra el lenguaje. Como subraya Fink: «Aber die noch gefesselten Anderen werden ihn (el liberado que regresa como filósofo) nicht verstehen»¹⁰. El precio de la emancipación del filósofo de la caverna es resultar incomprensible para los otros seres humanos. Esta incomprensibilidad se constata en la ininteligibilidad del discurso filosófico para los otros. En términos de la repetición por parte de la fenomenología de la paradoja platónica de la filosofía, el problema del despertar al lenguaje de la fenomenología es grave. En la influyente formulación de Fink, la paradoja de la fenomenología husserliana es esencialmente triple: la paradoja de la situación de expresión; la paradoja de las afirmaciones fenomenológicas; la paradoja de la determinación trascendental¹¹. Como escribe Fink, «alle Denkgewohnheiten, Verständnisweisen, Begriffe und Worte» están enraizados en el «cautiverio» del mundo, o en la actitud natural. Esta distancia respecto del mundo condena necesariamente al discurso fenomenológico a ser malentendido *por otros* pero también, debemos insistir, *por sí mismo*. Como escribe Fink en una carta a Gaston Berger: la reducción fenomenológica «no puede ser presentada por medio de las simples sentencias de la actitud natural. Solo se puede hablar de ella transformando la función natural del lenguaje»¹². ¿Qué significaría transformar la «función natural del lenguaje» en un discurso fenomenológico efectivo? ¿Puede haber una función filosófica y/o fenomenológica del lenguaje? Para Fink, la fenomenología solo puede hablar en la forma de «indicaciones» (*anzeigende Form*) o «indicadores formales» (aquí se deja ver la huella de Heidegger); para Merleau-Ponty, el lenguaje filosófico debe tomar la forma de un «lenguaje indirecto».

A primera vista, Husserl no parece compartir la elevada conciencia de Fink acerca de la paradójica situación del pensamiento fenomenológico en términos de lenguaje —aunque el mismo Husserl haya sugerido la analogía con la famosa alegoría de Platón—. Y, con todo, tras abrir su «Introducción general» a *Ideen I* diciendo que «die reine Phänomenologie, zu der wir hier den Weg suchen, deren einzigartige Stellung zu allen anderen Wissenschaften wir charakterisieren, und die wir als Grundwissenschaft der Philosophie nachweisen wollen, ist eine wesentlich neue, vermöge ihrer prinzipiellen Eigentümlichkeit dem natürlichen Denken fernliegende

⁸ K I 4.

⁹ Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966, p. 158.

¹⁰ Fink, p. 160.

¹¹ Tal y como Fink lo presenta en su ensayo «Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik», en *Studien*, pp. 153-155.

¹² Carta del 11 de mayo de 1936, en Gaston Berger, *The Cogito in Husserl's Philosophy*, trad. ing. de K. McLaughlin, Northwestern, Evanston, 1972, p. 49.

[...]Wissenschaft», Husserl concluye con un conjunto de sugerentes comentarios acerca de conceptos filosóficos, vocabulario técnico y su contaminada herencia (Hua III/I, 3). Aunque estas observaciones sobre el discurso de la fenomenología pudiesen al principio parecer como no queriendo llamar la atención, como ocultos por si acaso, si ignoramos todas las implicaciones de estas observaciones, fracasamos al intentar captar una dimensión crítica del pensamiento de Husserl, su originalidad y su significancia. Como escribe Husserl, quiero «cerrar estas palabras introductorias con una breve consideración sobre terminología» (Hua III/I, 8), e identificar una serie de términos que pretende evitar debido a las «confusas oscuridades y múltiples significaciones que penden de ellos en general, y también debido a las notorias doctrinas filosóficas que, como una mala herencia del pasado, se combinan con ellos». *A priori, a posteriori, Idea e Ideal* aparecen aquí. Como Husserl nos hace saber, con el fin de preservar el «supremamente importante concepto kantiano de idea limpiamente separado del concepto universal de (sea formal o material) de esencia», ha decidido introducir «una palabra extranjera» con el «nombre, no echado terminológicamente a perder, de *Eidos*». En cuanto a la palabra alemana *Wesen*, esta está «infectada con inocuos pero ocasionalmente molestos equívocos». Por el contrario, la griega *Eidos* ha permanecido «intacta» a pesar de una historia de enmarañados equívocos. Husserl continúa de la manera más significativa: «Am liebsten hätte ich auch das arg belastete Wort Real ausgeschieden, wenn sich mir nur ein passender Ersatz dargeboten hätte» (Hua III/I, 8).

Estos comentarios señalan un primer despertar de la fenomenología a su propio lenguaje. Con estas observaciones, Husserl tácitamente pone en marcha una epojé fenomenológica del lenguaje filosófico, haciendo, así, uno de los numerosos estadios de la suspensión por la que Husserl abre el campo propio de la investigación fenomenológica¹³. La fenomenología empieza con una epojé *avant la lettre*: en la organización del argumento en *Ideen I*, estas observaciones instituyen silenciosamente una epojé previa a la suspensión de la actitud natural presentada en § 31. Como Husserl comenta de manera más general: «Porque no vale con elegir expresiones técnicas que caen por entero fuera del marco del lenguaje filosófico dado históricamente y, sobre todo, porque los fundamentales conceptos filosóficos no han de ser definidos por medio de conceptos firmes identificables en todo tiempo sobre la base de intuiciones inmediatamente accesibles; porque, más bien, en general largas investigaciones han de sus clarificaciones y determinaciones definitivas: *formas combinadas de hablar* son, por lo tanto, frecuentemente indispensables ya que unen de manera ordenada una *pluralidad* de expresiones del discurso común [...]» (las cursivas son mías, Hua III/I, 9). Las implicaciones de estas breves observaciones no pueden ser lo bastante subrayadas. Están aquí señalados cuatro rasgos de la composición del discurso fenomenológico de Husserl: a) la paradoja de las expresiones técnicas en los márgenes, por decirlo así, del discurso técnico y su marco histórico; b) los conceptos deben ser creados o «hallados» a través de «largas investigaciones» basadas en la plenificación intuitiva, o evidencia; d) el discurso fenomenológico es un conjunto de «formas combinadas de hablar» y una «pluralidad de expresiones».

Fijémonos en primer lugar en que a *eidos* se le llama un «nombre intacto, no corrompido», pero por esta misma razón entra el nascente discurso de la fenomenología como un signo, o intención vacía, a la espera de la realización de su genuino significado. *Eidos* es una «palabra extranjera» desprovista de sedimentaciones históricas; es como si el acto lingüístico que reemplazar el término *Wesen* por el de *eidos* tuviese la fuerza para suspender la historia del concepto de esencia y la teoría del esencialismo, inventada por Platón, y que para siempre lleva su nombre: platonismo. La introducción de *eidos* marca, así, un nuevo comienzo en la re-construcción fenomenológica de una teoría de las esencias más allá del esencialismo¹⁴. Al re-clarar la originalidad del término griego *eidos*, Husserl no propone una vuelta a una originaria y oscura «experiencia griega del ser»; en su lugar, Husserl reivindica la originalidad del término griego *eidos* con el fin de neutralizar una cadena histórica de traducciones y sedimentaciones (*eidos* > *essentia* > *Wesen*), y así abrir un espacio fenomenológico para una renovación del concepto *eidos*. Si entendemos el término técnico en filosofía precisamente como lo que Husserl rechaza de los conceptos filosóficos, esto es, un término cuya definición puede ser fijada, entonces la propia «terminología técnica» de Husserl es técnica solo en *apariencia*; el lenguaje de Husserl parece

¹³ La lista de términos filosóficos en el *index verbum prohibitorum* de Husserl se puede examinar con facilidad. En el prefacio a la traducción al inglés por parte de Boyce-Gibson de *Ideen I*, Husserl señala otro término caído bajo su vigilancia respecto de los conceptos heredados.

¹⁴ La estrategia discursiva de Husserl es en este punto ciega, parecería, a lo que Heidegger llegaría a explotar por completo: una deconstrucción del término griego original; desafiando así, o poniendo en cuestión, la presunción de inocencia o la inocencia acrítica del término como tal.

técnico en la medida en que no captamos su constitución dinámica de conceptos *in situ*, i. e., a través de la variación eidética y las intuiciones plenas.

Si el corrompido término *Wesen* llega a ser reemplazado por el intacto *eidos*, Husserl adopta una estrategia diferente para el molesto término *Real*. Aunque reconoce la contaminación del término, la ausencia de un sustituto adecuado coloca a Husserl en una situación de doble vínculo de diferente naturaleza que el doble vínculo que supone reemplazar *Wesen* por *eidos*. En última instancia, un doble vínculo consiste en anular un término (su tradición y su significado) con un nuevo término —un nuevo término que al principio solo puede ser entendido en términos de la palabra a la que reemplaza, guiado por el *telos* de su significado y su significante ideales. En el primer caso, Husserl está obligado a conservar un término corrupto en ausencia de un reemplazo óptimo. Es como si el término *Real* funcionase como el *significante poco fiable* de una intención vacía —vacía, precisamente, de un significante indicativo propio. El léxico filosófico griego no provee un significante alternativo para el concepto *Real* como sí lo hizo para el concepto *Wesen*. Por eso Husserl debe conservar un término echado a perder que en verdad no quiere emplear, por lo que condena, así, al término *Real* a un reconocimiento erróneo dentro del discurso fenomenológico ya que Husserl realmente no quiere usar el término *Real* para hablar de «lo real» dentro de la fenomenología.

El rechazo de Husserl a nuevos términos que caen «por entero fuera del marco del lenguaje históricamente dado», a pesar de que claramente reconoce la naturaleza corrompida de los términos filosóficos, indica una tensión constitutiva dentro del discurso fenomenológico de Husserl. A diferencia de Heidegger, quien pretenderá reemplazar los términos filosóficos heredados a través de una deconstrucción (*Abbau*) interna (substancia por *Anwesen*, etc.), y así abrir el pensar desde el interior de su propia historia a un discurso fuera de la tradición histórica (aunque Derrida pondría en tela de juicio esta trascendencia heideggeriana de la metafísica), el discurso fenomenológico de Husserl se organiza alrededor de una estrategia diferente¹⁵. Como escribe Husserl, el discurso fenomenológico se compone de «formas combinadas de hablar» y de una «pluralidad de expresiones». Esta composición del discurso fenomenológico es «indispensable» debido a la naturaleza dinámica de los conceptos filosóficos. A través de un montaje [*assemblage*] de expresiones extraídas de la pluralidad de tradiciones filosóficas, Husserl orquesta una «anarquía» controlada dentro de maneras de hablar históricas. Esta anarquía consiste en desplazar diferentes vocabularios históricos de sus gramáticas establecidas por medio de una desterritorialización y una re-territorialización fenomenológicas en el interior del nuevo campo recién descubierto de la experiencia trascendental. El discurso de este campo, como el discurso de la nueva ciencia de la fenomenología trascendental, es conceptualmente multilingüe: dentro de su espacio trascendental de reflexión, venas terminológicas procedentes de diferentes tradiciones filosóficas (leibnizianas: impulso, mónada, etc.; kantianas: Idea, ego trascendental, etc.; brentanianas, cartesianas, etc.) son transplantadas y confrontadas entre sí. En el interior de este montaje fenomenológico, los nuevos términos (*eidos*, *nóesis*, *nóema*) reemplazan a los términos establecidos, mientras que los viejos términos reciben nueva vida y significancia (mónada, *Trieb*).

Este montaje multilingüe del discurso fenomenológico produce una dinámica creativa a través del pensamiento de Husserl (como si su pensamiento fuese como una masa continental de cambiantes placas tectónicas) y refleja una «indispensable» característica de la empresa filosófica dedicada a la creación de una nueva ciencia por medio de la formación de conceptos. La afirmación de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* cobra un nuevo significado en la fenomenología de Husserl: la fenomenología debe darse forma a sí misma como una ciencia a través de «die Anstrengung des Begriffs». Los conceptos no pueden definirse por medio de una reflexión externa; deben ser forjados, o creados, a través del movimiento interno de la reflexión trascendental dirigida hacia sí misma. Como argumenta Husserl a través de un contraste con las matemáticas: «In der Philosophie kann man nicht definieren wie in der Mathematik; jede Nachahmung des mathematischen Verfahrens ist in dieser Hinsicht nicht nur unfruchtbar, sondern verkehrt und von schädlichsten Folgen» (Hua III/I, 9). El término «fruchtbar» es aquí crucial. El término era habitual en el pensamiento matemático al final del siglo XIX, y procede de la influencia de Riemann y su revolución en la concepción de lo que *son* las matemáticas y de lo que *hacen* las matemáticas. En la apropiación de Husserl, el término «fructífero» destaca a

¹⁵ Véase *De la grammatologie*. [J. Derrida, *De la gramatología*, trad. de O. del Barco y C. Ceretti, Siglo XXI, México, 72003].

la fenomenología como creación de conceptos y como investigación de estructuras eidéticas. Como Husserl escribe en *Ideen I*, la fenomenología investiga las *estructuras de la conciencia*; no, en otras palabras, la conciencia fenoménica como «experimentada» (y, así, *no* la cansina cuestión actual sobre qué es «tener» o «ser» una conciencia). El principio de «fertilidad» provee de un criterio para el carácter científico de la fenomenología husserliana; su racionalidad depende de lo *fructífero* o *fértil* de su investigación. Además, la creación de conceptos por medios fenomenológicos estaba conectada de cerca con la invención de problemas. Como escribe Bergson: «Lo cierto es que en filosofía e incluso en todo lo demás, se trata de una cuestión de *encontrar* el problema y, por consiguiente, de *plantearlo*, esto incluso más que de resolverlo [...] Ya en las matemáticas, y mucho más en la metafísica, el esfuerzo de inventar consiste las más de las veces en plantear el problema, en crear los términos en los que se enunciará». Como añade Deleuze: «La verdadera libertad descansa en el poder de decidir, de constituir problemas por sí mismos», y esto implica un doble movimiento, esto es, poder: desaparición de los falsos problemas (sacando a la luz equívocos, falsos supuestos, etc.) y «generación creativa de nuevos problemas». Como Husserl señala en sus observaciones iniciales sobre terminología, *Ideen I* es una generación creativa de nuevos problemas; de hecho, una nueva ciencia. Esta generación de la fenomenología es nada menos que la realización o el movimiento de la *verdadera libertad* que Husserl identificaría a lo largo de toda su vida con el pensamiento fenomenológico mismo.

La racionalidad de la fertilidad y del método de investigación fenomenológico está realizada con creces en la materialidad del pensamiento de Husserl. La escritura es la *praxis* del pensamiento; especialmente con las investigaciones que recogen sus manuscritos, la actividad de escribir permitió a Husserl dar forma a un laboratorio experimental para la forja de conceptos fenomenológicos. La *oeuvre* escrita de Husserl —las obras acabadas e inacabadas, las lecciones, los manuscritos con sus investigaciones— puede entenderse ventajosamente como un «objeto distribuido». La noción —del antropólogo inglés del arte Alfred Gell— de las obras de arte como «objetos distribuidos» ofrece aquí una luz para apreciar de manera más clara la *materialidad* del trabajo de Husserl. Gell considera que la *oeuvre* de un artista consiste en la totalidad de «obras», acabadas o inacabadas, producidas a lo largo de la vida de un artista y, por lo tanto, distribuida a lo largo de un lapso temporal¹⁶. Los estudios preparatorios, los bosquejos, las obras inacabadas y las obras logradas son «momentos» dentro de una serie temporal que se despliega, «no solo o precisamente porque son objetos fechables [...] sino porque forman *linajes*». Los «momentos» dentro del objeto distribuido de la *obra* de arte apuntan hacia delante y hacia atrás en el tiempo (hacia otros «momentos» en el interior del despliegue de la obra) así como transversalmente hacia otros momentos dentro de la obra como un todo. Gell distingue entre «dos relaciones temporales relativamente “fuertes” entre obras, dos relativamente “débiles”», es decir, entre «precursor» y «boceto», y entre «recapitulación» y «copia».

La *oeuvre* de un artista se constituye, así, como un «objeto distribuido» o, en la terminología de Husserl, de quien Gell extrae sus ideas, como un «objeto temporal» con protenciones fuertes/débiles y con retenciones fuertes/débiles. Como subraya Gell: «La *oeuvre* del artista es un objeto que, para decirlo de alguna manera, está *hecho de tiempo* [...]»¹⁷. Para Gell, la *oeuvre* de un artista es una prolongada «secuencia de generar-y-probar» en la cual la repetición, la recapitulación y la experimentación prospectiva a lo largo de diferentes «linajes» son cruciales; esencial para este «modelo de creación» es (una vez más tomándolo de Husserl) el concepto de *modificación*. «Pero ¿dónde tiene lugar la “cognición”? ¿en la cabeza del artista o en sus lienzos?», como pregunta Gell. En *ambos*: «El poeta escribe sus versos y luego los tacha cambiándolos y mejorándolos de ciertas maneras que dependen de forma crucial de la existencia de los trazos físicos de su previa (mental) actividad». Sin saberlo Gell, las consideraciones fenomenológicas de Husserl sobre la conciencia del tiempo y la noción de «tiempo-objeto» («objeto distribuido» para Gell) no solo era una teoría propuesta por el pensamiento de Husserl, sino que tácitamente ofrecía un registro teórico de la propia actividad de pensar de Husserl en cuanto materializada a través de su *oeuvre*. La teoría de Husserl sobre la conciencia del tiempo puede verse, así, como una expresión del mismísimo proceso del pensamiento que la produjo y, de manera más general, el completo proceso de pensamiento de la fenomenología husserliana como formado a través de la producción de su *oeuvre*.

¹⁶ Alfred Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, OUP, Oxford, 1998, pp. 232 ss.

¹⁷ Véase también la discusión de Gell con la teoría de Husserl de la conciencia del tiempo en *The Anthropology of Time*, OUP, Oxford, 1992.

A partir del objeto distribuido de los Archivos Husserl, las ediciones en la *Husserliana* se construyeron básicamente a partir de los manuscritos con las investigaciones, y estas construcciones representan la máxima intervención de secuencias de elección editoriales tales que el editor efectivamente impuso un mapa o un camino a través de un grupo de manuscritos, creando así un nuevo objeto literario. Esta manera de construir ediciones específicas en la *Husserliana* (las lecciones y los libros representan un tipo de edición diferente, no obstante) no solo respondía a una necesidad pragmática; también venía dictado por el medio *impreso*. Era físicamente imposible tener el archivo del pensamiento de Husserl accesible como un objeto distribuido dadas las dos grandes limitaciones de la imprenta física: la linealidad y la inalterabilidad. Las secuencias de elecciones para la reunión de los textos de Husserl (cada elección hecha por un editor para incluir o excluir esta o aquella transcripción, etc.) quedaron inmortalizadas en la edición física del volumen impreso; impuso, así, una edición real a partir de posibles ediciones *virtuales*. Hasta la pasada década, la tecnología de la impresión no podía publicar el objeto distribuido del archivo como tal; en su lugar, tuvo que crearse una serie de nuevos objetos: la mayoría de las ediciones en la *Husserliana*. Con la ya próxima finalización de la *Husserliana* (una finalización que *no* supone la publicación íntegra de los escritos de Husserl), nos estamos aproximando al «verdadero» Husserl en la medida en que estamos cada vez más cerca de captar de manera más clara la vigorizante magnitud y la complejidad del pensamiento de Husserl como objeto distribuido¹⁸.

En la formación de la oeuvre del pensamiento de Husserl como «objeto distribuido», la actividad de escribir fue especialmente significativa a través de su adaptación de la *Gabelsbergersche Kurzschrift*, inventada por Franz Xavier Gabelsberger a principios del siglo XIX y muy extendida en los países de habla alemana. Como Iso Kern ha observado con agudeza, «Was Husserl so meditierend schrieb, war weniger das, was er wußte, als vielmehr, was er nicht wußte. Er schiebt nicht, um sich Einsichten und Ideen zu notieren, sondern versuchte denkend-schreibend Einsichten zu gewinnen. Diese Forschungsmanuskripte bieten also weniger Resultate als Wege und auch Irrewege des Denkens»¹⁹. Escribir es pensar. Pensando de nuevo en los comentarios de Husserl sobre su propia actitud fenomenológica en relación con el vocabulario filosófico técnico, podría decirse que Husserl literalmente re-inscribió o re-escribe gramáticas heredadas de la filosofía por medio de este programa fenomenológico de investigación sobre el concepto —un programa de investigación que requiere la forma específica de la escritura desarrollada por Husserl con sus «manuscritos de investigación». Sin embargo, no se trató tan solo de una nueva forma de escribir; fue también una novedosa materialidad de la palabra escrita. En contraste con la forma de escribir —más oficial y legible— en las lecciones y las publicaciones de Husserl, el estilo escrito de sus manuscritos de investigación es más caótico, telegráfico y exploratorio. Con frecuencia faltan elementos sintácticos básicos o se dejan sin escribir; como apunta Natalie Depraz, la «norma» que guía los manuscritos de investigación de Husserl es el «poder de descubrir», no una «inteligibilidad» y un acto comunicativo *abierto* al lector anónimo²⁰. De hecho, Husserl consideraba sus manuscritos de investigación como «monológicos» y desarrolló una íntima relación intelectual con la actividad de escribir taquigráficamente; habla, incluso, de «die Einigkeit mit meinem Schreibtisch» (Hua XV, 274)²¹. La absorción de la *específica* forma de pensar de Husserl como «investigación» está tan ligada a su forma específica de pensar que, como pregunta con lucidez Klaus Nellen, «Vielleicht sähe seine [Husserls] Phänomenologie anders aus, hätte er nicht stenographieren können»²². La taquigrafía de Gabelsberg se distinguía por su letra cursiva, que permitía un rápido protocolo de un pensamiento o un proceso verbal (esta forma de taquigrafía era espe-

¹⁸ El actual desarrollo de las tecnologías digitales posibilita la publicación del objeto distribuido del archivo como una variedad disgregada. Puede decirse que solo en un formato digital puede realizarse finalmente la misión original de los Archivos, como si la materialidad de los escritos de Husserl —sus manuscritos de investigación— estuviesen 100 años por delante de la revolución tecnológica de la digitalización. «DigitalHusserl» —la accesibilidad de la totalidad de los escritos de Husserl como una variedad disgregada— era la implícita posibilidad de los archivos: el concepto para los archivos digitales ya fue anticipado, por decirlo así, en la materialidad del archivo como objeto distribuido.

¹⁹ Zur Intersubjektivität I, p. XIX.

²⁰ Natalie Depraz, «Gibt es ein phänomenologisches Schreiben? Die Ambiguität der husserlschen Schreibweise», ein *Sprache und Pathos*, Alber, München, 2001, 2001: 83-105, p. 84. Véase también Thomas Vongehr, «Sprache und Erfahrungsstil im Denken Edmund Husserls», en *Beiträge des 11. Internationalen Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Semiotik*, Viadrina, Fráncfort del Óder, 2006, Band 24.

²¹ Véase Detlev Thiel, *Husserls Phänomenographie*, Prednaska na 18. workshopu Smyslovost v Husserlove fenomenologii, Praga, CFB/CTS, 4 de junio, 2001.

²² Klaus Nellen ha tenido la generosidad de facilitarme una copia de su artículo inédito «*Sprache*» und «*Lebenswelt*» bei Husserl, originalmente leído en el congreso «Die Hermeneutik und die Künste II. Das Problem der Sprache», organizado por H.-G. Gadamer, G. Bohem y K. Michalski en 1981 en Dubrovnik.

cialmente valiosa en las instituciones jurídicas). Según la hipótesis de Nellen, que Husserl usase el sistema taquigráfico de Gabelsberger no fue algo accidental: le permitió a Husserl capturar el acto «vivo» de pensar en la «solitaria vida del alma» (*einsamen Seelenleben*). En palabras de Nellen, la taquigrafía le permitió a Husserl tener ambos al combinar «die Anschmiegsamkeit des Sprechens mit der Solidität der Schrift —sie [esteno-grafía] ist sozusagen Direktaufnahme des Denkens»²³. La captación viva, por decirlo así, de cada pensamiento en «carne y hueso» en una notación taquigráfica (debidamente modificada por Husserl para su vocabulario fenomenológico) permitió una progresiva sedimentación de diferentes linajes de pensamiento; al mismo tiempo, favoreció una praxis de repetición y variaciones en forma física: la taquigrafía le da forma escrita a una experimentación sobre conceptos.

Si tuviésemos que buscar un nombre y un concepto para el discurso fenomenológico de Husserl y su despertar a su propio lenguaje, la noción de Gilles Deleuze y Félix Guattari de *une littérature mineure* resulta aquí sugerente²⁴. Para Deleuze y Guattari, una «literatura menor no es la literatura de un lenguaje menor sino la literatura que una minoría hace con un lenguaje mayor». Uno de los principales rasgos de una literatura menor es su «fuerte coeficiente de desterritorialización. En el caso de Husserl, ese coeficiente de desterritorialización se realiza metódicamente a través de la reducción, la cual, como se ha dicho, opera a través del reemplazo de los términos tradicionales por un campo recién abierto de experiencia trascendental. La desterritorialización del lenguaje filosófico en fenomenología queda patente en las maneras en las que Husserl da nuevo significado y fuerza a los términos filosóficos tradicionales de «extrañas» maneras fenomenológicas (i. e., «contra todos los hábitos del pensamiento hasta la fecha»). Desde un punto de vista trascendental, la compulsión de Husserl a escribir manifiesta la imposibilidad de *no* escribir incluso cuando la filosofía tradicional es la imposibilidad de la fenomenología, o, en otras palabras, la imposibilidad de escribir nada más que según la gramática tradicional y el vocabulario de la filosofía (como sucede con el ejemplo del término *Real*). Otra característica de una literatura menor es su influencia política. Con Husserl, la dimensión política de esta «literatura menor» no es, por supuesto, idéntica al carácter político de los escritos de Kafka; sin embargo, si para Deleuze y Guattari todo en una literatura menor es política, no hay amo ni súbdito *que hable*: no es una «literatura de amos» ni una literatura del genio solitario, sino que «lo que escritor solitario dice ya constituye una acción comunitaria, y lo que dice o hace es necesariamente político —incluso si otros no están de acuerdo con él». En el caso de Husserl, este hacer comunitarias las afirmaciones singulares aparece en el efecto inmediatamente social y cultural de los escritos de Husserl, empezando por las *Investigaciones lógicas*. La historia del desarrollo del movimiento fenomenológico todavía no ha sido escrita en su totalidad, a pesar del estudio clásico de Spiegelberg. Más que considerar a Husserl como el «maestro» solitario que atrajo a su alrededor a un grupo de estudiantes, una imagen más precisa del efecto del pensamiento fenomenológico de Husserl y de la formación del movimiento fenomenológico debe reconocer la originaria «pluralización» de las fenomenologías. Podemos incluso hablar del movimiento fenomenológico mismo como de un «objeto distribuido» con diferentes linajes de conceptos (intencionalidad, aprehensión de valores, esencias) y direcciones del pensamiento (Reinach, von Hildebrand, etc.). En el centro de esta vibrante intersección y trans-fertilización de las escuelas de Gotinga y Múnich está Husserl, quien lucha por dominar un caso del discurso que no puede dominar. En la concepción de Deleuze y Guattari, el escritor de literatura menor, quien vive en los márgenes desterritorializados de una comunidad mayor (i. e., Kafka, judío, en la Praga de habla alemana), fuerza «los medios para otra conciencia y otra sensibilidad». ¿No es este el profundo coeficiente de lo que podríamos llamar el efecto *Husserl* en Heidegger, Scheler y otros? Recordemos que Husserl explícitamente concebía su fenomenología trascendental tanto como una revolución como una reforma: como un *deshacer* la revolución copernicana de Kant y como una reforma de la misión espiritual de la filosofía y, con esto, de la humanidad y la cultura europeas²⁵. Para Deleuze y Guattari, «la

²³ Nellen, p. 14. La hipótesis de Nellen da en el blanco: como el mismo Gabelsberger pensaba sobre la novedad de su taquigrafía: «Idee und Wort im Flug der Zeit ans Räumliche zu binden, sucht' ich mit ernster Tätigkeit ein Mittel zu ergründen». Gracias a Thomas Vongehr por llamar mi atención sobre esta nota.

²⁴ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka: pour une littérature mineure*, Éditions du Minuit, París, 1975. [G. Deleuze y F. Guattari, *Kafka. Por una literatura menor*, trad. de Jorge Aguilar Mora, Era, México, 1978].

²⁵ *Die Umsturz der kopernikanischen Lehre. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht* —título del manuscrito de Husserl de 1934 sobre la constitución del espacio D 17.

máquina literaria funciona como el relé de una futura máquina revolucionaria —en ningún caso por razones ideológicas, sino porque provee de una expresión colectiva, inédita en ninguna otra parte de este medio: *la literatura es el asunto del pueblo*». La fenomenología es el asunto de las escuelas o de los movimientos (en plural).

La literatura menor es una literatura de resistencia contra la normalización del discurso y su lenguaje mayor de instituciones de poder y conocimiento. En el caso de Husserl, hay también un complejo juego de poder y conocimiento que atraviesa este pensamiento fenomenológico. Pero si el pensamiento fenomenológico de Husserl «desterritorializó» la institución de la filosofía, fue con la intención de reinstituir y reterritorializar de nuevo la filosofía en un lenguaje mayor: la posibilidad de una venidera filosofía fenomenológica. El mismo Husserl intentó crear un archivo para sus escritos, que permitiría a las futuras generaciones de investigadores acceder a su pensamiento. Sin embargo, Husserl hizo circular sus manuscritos de investigación entre un pequeño grupo de estudiantes; ya que se oponía a la publicación masiva de libros y artículos, este cercano círculo de estudiantes tendría el privilegiado conocimiento oral del pensamiento de Husserl, permitiéndoles, así, leer y entender sus manuscritos de investigación (en los que, como se ha dicho, la sintaxis más elemental faltaba con frecuencia). En este crucial aspecto, la empresa fenomenológica de Husserl de una «filosofía menor» no se parece a una literatura menor; para la reforma de la filosofía de Husserl a través de la fenomenología, el paso desde la pura fenomenología a la filosofía es el paso desde una filosofía menor a una filosofía mayor: Husserl imaginó la ciencia de la filosofía fenomenológica como la futura institución «mayor». Como escribe Jean Cavaillès acerca de su encuentro con Husserl en 1931: «Son orgueil a quelque chose de touchant et d'un peu triste —il s'est comparé à Galilée et Descartes: 'Dans cinquante ans, peut-être seulement cent ans ... je ne veux pas exagérer — il n'y aura plus qu'une philosophie étudiée, la phénoménologie et tous les scientifiques commenceront par là avant leurs travaux spéciaux, car en tant que sagesse universelle elle doit donner le fondement de toutes les sciences. Ce qu'elle a fait jusqu'ici est d'ailleurs ridiculement petit, mais ce n'est qu'une question de temps et de patience ...'»²⁶. Como escriben Deleuz y Guattari: «Cuántos estilos, géneros, movimientos literarios [...] no tienen sino un solo sueño: conseguir la función de un lenguaje mayor, ofrecer sus servicios como lengua del estado, la lengua oficial [...]. Imaginemos el sueño opuesto: saber cómo crear una venidera menor. ¿Hay aquí alguna posibilidad para la filosofía, la filosofía que durante tanto tiempo ha formado un género oficial y referencial?». En el despertar del Husserl al lenguaje, encontramos dos sueños del lenguaje al mismo tiempo que de manera extraña no pueden hablarse entre sí sin interrumpir el sueño del otro.

²⁶ Carta del 4 de agosto de 1931, en Gabrielle Ferrières, Jean Cavaillès, *Philosophe et combattant 1903-1944*, PUF, París, 1950, p. 90.