

Foucault y Derrida

Los años salvajes de la teoría

MIGUEL MOREY

Foucault y Derrida. Los años salvajes de la teoría

© Miguel Morey, 2015.

© Prólogo de Laura Llevadot, 2026

© de esta edición, Shackleton Books, S. L., 2026.

Shackleton
— b o o k s —

   @Shackletonbooks
shackletonbooks.com

Realización editorial: Shackleton Books, S. L., 2026

Diseño de cubierta y maquetación: Ana Montero

© Fotografías: Todas las imágenes de este volumen son de dominio público excepto las de las págs. 60 y 105 (AFP/GettyImages.es y Joel Robine/GettyImages.es) y pág. 95 (Shutterstock.com).

Depósito legal: B 15369-2026

ISBN: 978-84-1361-751-0

Impreso por Elcograf (Italia)



Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento y su distribución mediante alquiler o préstamo públicos.

Contenido

PRÓLOGO: POR QUIÉN DOBLAN LAS CAMPANAS	5
EL PENSAMIENTO FRANCÉS TRAS LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL	11
El existencialismo, filosofía de moda	16
La escuela fenomenológica	21
Fuera de la escuela	29
El «boom» estructuralista	42
La French Theory	49
MICHAEL FOUCAULT	59
Razón y sinrazón	62
Una arqueología de la mirada médica	68
El orden de las cosas	70
El exilio tunecino	77
Las secuelas de mayo del 68	80
El nacimiento de la biopolítica	86
El último Foucault	92
JACQUES DERRIDA	103
Más allá de la fenomenología	106
Una nueva estructura de la filosofía occidental	110
La deconstrucción	112
Diferencias y repeticiones	117
El léxico de la deconstrucción	119
Glas: un punto de inflexión	127
Paréntesis institucional	130
Nietzsche, Freud, Marx	133
La deconstrucción se deja contaminar	138
La presencia del otro	143
La pregunta queda	146
OBRAS PRINCIPALES	149
CRONOLOGÍA	155
ÍNDICE DE NOMBRES	171

POR QUIÉN DOBLAN LAS CAMPANAS

Prólogo de Laura Llevadot

Por quién doblan las campanas es el título de una famosa novela de Hemingway ambientada en la guerra civil española, sí. Y es también el título de su versión fílmica homónima de 1943, sí. Se inspira, de hecho, en un verso de John Donne de 1623 que termina así: «nunca preguntes por quién doblan las campanas; doblan por ti», sí. Pero *Por quién doblan las campanas* es también una referencia cruzada que propone Miguel Morey en el libro que tenéis entre manos, cuando comentando *Glas* [1974] de Derrida escribe: «Pero las campanas también doblan por la significación que parece estallar en este texto, cuyo sentido, se nos dice, es lo que pasa en la columna en blanco, en ese espacio de indecidibilidad».

Glas es el título que da nombre al primer libro de Derrida concebido como tal, y para el que reserva una maquetación bien especial. Se trata de un libro escrito a dos columnas, la primera de ellas dedicada a Hegel, especialmente a la cuestión de la familia en la *Fenomenología*,

y la segunda consagrada a la literatura maldita de Genet. «Cada columna figura aquí un coloso (*kolossós*), nombre dado al doble del muerto, al sustituto de su erección», nos dice Derrida. *Glas* es, en francés, el sonido fúnebre de las campanas que repicaban en las iglesias cuando moría un vecino. Hoy, en la gran ciudad, no darían abasto. El ruido de nuestros muertos nos haría ensordecen. Cada una de las columnas, la de Hegel, la de Genet, la de la filosofía y la de la literatura, se relanzan la una a la otra. El texto marca la necesidad de pasar de la una a la otra, la imposibilidad de dominar las dos lenguas a la vez. En este texto doble de Derrida, en este texto diabólico, la filosofía juega, pero juega para mostrar la seriedad de lo que está en juego. El decir de la filosofía a propósito de la familia, del Estado, de la muerte, de la diferencia sexual; el decir de la literatura sobre la homosexualidad, el robo, la anarquía y, de nuevo, el morir. Tomando a estos dos colosos, a estos dos muertos sustitutos, de uno a otro, Derrida muestra los límites de la filosofía logofalocéntrica en el mismo momento en que se da a leer como incesante oscilación. *Glas*, *Clamor*. 1974 es la fecha en que la filosofía se escribía, todavía podía jugar y era libre.

Foucault y Derrida. Pensamiento francés contemporáneo de Miguel Morey es quizás también un clamor, aunque no esté escrito a doble columna. Trata así mismo de dos colosos, que no siempre se supieron comprender, aunque sí supieron relanzarse el uno al otro. Que sea ahora, en este momento en el que la academia neoliberal ha abandonado toda noción de escritura que no sea clara, transparente y

comunicativa, ahora que el pensamiento francés contemporáneo ha sido ampliamente sustituido por la metodología analítica anglosajona, ahora que ya no es posible otra escritura para la filosofía que no tenga el formato del *paper*, con su introducción, su argumento y sus conclusiones, igualito que las malas películas de Hollywood, que sea ahora, digo, que este libro pueda llegar a nuestras casas, a la tuya, a la de cualquiera, es un motivo de celebración y de redoble de campanas. Pero, de campanas a muertos.

Sin embargo, sabemos también por Derrida, que ningún muerto ha dicho jamás su última palabra y que los fantasmas existen e insisten. Y si no lo creen, vean a Marx. A pesar de que la academia neoliberal se empeñe en publicar *papers* a granel en revistas Q1 con el único fin de engrosar los currículums de sus autores, las indexaciones de las revistas, los fondos de las universidades y, especialmente, las arcas de las tres editoriales privadas que monopolizan a día de hoy eso que llaman conocimiento a nivel mundial, y que bien podría producir una IA, a pesar de que el neoliberalismo haya tomado la academia, ni Foucault, ni Derrida, habrán sido erradicados. Sus espectros insisten en reaparecer. De hecho, nada de lo que hoy nos puede interesar, nada del pensamiento actual que cuestiona y combate las lógicas neoliberales, hubiera sido posible sin ellos. Ni la teoría queer de Butler, ni el poshumanismo de Braidotti, ni la crítica al realismo capitalista de Fisher, ni el giro ontológico de Viveiros de Castro, ni el feminismo cyborg de Haraway, ni la etología filosófica de Vinciane Despret... hubieran existido jamás sin

Foucault y Derrida. Es de ellos de quienes se reclaman los pensamientos que aún hoy tienen la audacia de jugar, escribir y cuestionar las lógicas mezquinas en las que se nos hace sobrevivir.

El libro que tenéis entre manos es, en este sentido, una rareza. Ofrece algo que la academia actual ya no siente la necesidad de producir: una introducción rigurosa y, a la vez, asequible, a pensamientos cuya dificultad no les ha impedido tener la mayor influencia. Quienes conocemos a Miguel Morey, quienes asistimos a sus clases en la Universidad de Barcelona, sabemos bien de su destreza para hacernos amar los autores que presenta. De sus clases salíamos entusiasmados y, ávidos de más, corríamos hacia la biblioteca. Aquellos libros de los que nos había hablado debían existir. Estaban allí esperándonos ahora que él nos había entreabierto las misteriosas puertas de su acceso. Además de ser un gran escritor, de esos que comprenden que la filosofía ante todo se escribe, Miguel Morey es también un enorme profesor, pero de esos que no necesitan discípulos. Los buenos profesores, los que generan transferencia, como diría el psicoanálisis, no son nunca los que dicen «haz como yo», sino los que te invitan a seguir tu propio camino.

Del mismo modo, este libro, como lo fueron sus clases, es también una invitación. Quienes no hayan leído a Foucault ni a Derrida, tras leer a Miguel Morey, no podrán dejar de hacerlo. Correrán, como lo hicimos nosotros, hacia la biblioteca. De camino escucharán los redobles de campanas. ¿Las escucháis? Toca a muertos. Traen las

voces de dos colosos que todavía se divertían seriamente escribiendo filosofía. Uno escribía libros en columnas, al otro le encantaba rebuscar en los archivos las vidas minúsculas de algunos hombres anónimos e infames. Habría que recordar esta libertad, aunque sea a través de un tañido de campanas. Bendito toque de difuntos por la filosofía que preserva la seriedad del juego y la escritura. Bendito, entonces, este libro cuyo clamor nos recuerda lo que fue, y debe ser, la libertad en filosofía.

Sin maestros. Sin discípulos. Sin *papers*.

No preguntes por quién doblan las campanas; doblan por ti.

EL PENSAMIENTO FRANCÉS TRAS LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

«Podemos resumir los principales puntos del programa que inspiró la filosofía francesa de posguerra del modo siguiente:

1. Acabar con la separación entre concepto y existencia, dejar de contraponerlos; demostrar que el concepto es una cosa viviente, una creación, un proceso, un acontecimiento y, en cuanto tal, que no está divorciado de la existencia;
2. Inscribir la filosofía dentro de la modernidad, lo que asimismo significa arrebatársela a la academia y ponerla en circulación en la vida cotidiana. La modernidad sexual, la modernidad artística, la modernidad social: la filosofía debe comprometerse con todas ellas;
3. Abandonar la oposición entre filosofía del conocimiento y filosofía de la acción, la división kantiana entre la razón teórica y la práctica y demostrar que el

conocimiento mismo, incluido el conocimiento científico, es en realidad una práctica;

4. Situar la filosofía directamente dentro de la arena política, sin pasar por el desvío de la filosofía política; inventar lo que podríamos llamar el “militante filosófico”, y hacer de la filosofía una práctica militante en su presencia y en su modo de ser: no solo una reflexión sobre la política, sino una verdadera intervención política;
5. Recuperar la cuestión del sujeto, abandonar el modelo reflexivo, y de tal suerte discutir con el psicoanálisis, en rivalidad con el mismo y, de ser posible, mejorándolo;
6. Crear un nuevo estilo de exposición filosófica y, por lo tanto, competir con la literatura; en el fondo, reinventar en términos contemporáneos la figura del filósofo-escritor del siglo XVIII». ¹

La Segunda Guerra Mundial no acabó con la vida cultural en la Francia ocupada de 1940 a 1945. Bien que mal, a pesar del miedo, el racionamiento y las restricciones, siguió adelante. Un par de factores sin duda tuvieron que ver con ello: en primer lugar, el gobierno de Vichy del mariscal Pétain, surgido con el Armisticio, que camufló en parte la ocupación nazi bajo una apariencia más o menos patriótica. Y en

¹ Alain Badiou, «Panorama de la philosophie française contemporaine», *New Left Review*, octubre de 2005.

segundo lugar, la decisión alemana de no repetir el error de Varsovia y convertir una ciudad tan viva como París en un desierto: la fascinación de los mandos de las fuerzas ocupantes por París era del todo evidente, lo que favoreció que fuera mantenida como una suerte de oasis de descanso en la retaguardia de la guerra. Que la resistencia a la ocupación fuera durante los primeros tiempos poco menos que anecdótica resultó decisivo en este sentido.

Aunque por motivos diferentes, la necesidad de evadirse de la situación reinante fue para unos y otros una constante del momento. Así, los medios de entretenimiento de masas como la radio o el cine recibieron un fuerte impulso, entrando incluso en funcionamiento, entre septiembre de 1942 y agosto de 1944, una cadena de televisión: *Fernsehsender Paris/Paris-Télévision*. Durante el tiempo de la Ocupación se producirán 220 películas en Francia, una buena parte patrocinadas por Continental-Films, la productora fundada por los ocupantes. Y por lo general —aunque las negativas fueron sonadas, como en el caso de Jean Gabin o Joséphine Baker—, puede decirse que la gente del cine antepuso la necesidad de seguir trabajando a cualquier otra consideración.

Básicamente, la política cultural impuesta por los ocupantes se abría en dos frentes: por un lado, se impone la censura previa; por el otro, se promociona la mitología nazi, principalmente a través de traducciones de la literatura alemana, la música y las grandes exposiciones, entre las cuales «Los judíos y Francia» o «El bolchevismo contra Europa» lograrán un gran éxito de público. En el

trasfondo, eran dos ideas de cultura lo que se contraponía frontalmente: de un lado la cultura entendida en continuidad con los ideales ilustrados, republicanos, como triunfo de la razón y los valores universales; del otro, la reivindicación de unos valores particulares, presuntamente aristocráticos, vinculados a la tierra, la sangre y la raza. En este contexto, para los escritores, la alternativa se vuelve apremiante: ¿hay que publicar o no, bajo la Ocupación? En el teatro, el dilema se hace especialmente agudo. Una película como *El último metro* (1980) de François Truffaut describe con notable fidelidad las difíciles condiciones de supervivencia de la vida teatral en el París ocupado. Para algunos sectores no hay problema: Sacha Guitry o Marcel Achard continuarán estrenando sus obras, al igual como seguirá en funcionamiento la Comédie Française. Pero para el teatro puntero, de vanguardia, la situación no es tan fácil. Con todo cabe reseñar algunos estrenos bien significativos: Jean Anouilh lleva a la escena *Antigone* (1942), que levantará una importante polémica; Jean Giraudoux, *Sodome et Gomorrhe* (1943); Jean-Paul Sartre estrenará *Las moscas* (1943) y *Huis Clos* (1944); Albert Camus (director de la revista resistente *Combat*), escribe en 1944 *El malentendido* y una nueva versión de su *Calígula*, al tiempo que dirige *El deseo atrapado por la cola* de Pablo Picasso. La apuesta, en estos casos, se hará a favor de lo que Jean-Paul Sartre llamó «teatro de situación», en el que las nociones de compromiso y responsabilidad ocupan el eje de la reflexión. «El tema de mi obra —comentó, refiriéndose a *Las moscas*— podría resumirse así: cómo se comporta un

Nunca hemos sido más libres que bajo la ocupación alemana...

«Nunca hemos sido más libres que bajo la ocupación alemana. Habíamos perdido todos nuestros derechos, comenzando por el de hablar; se nos insultaba a la cara cada día y debíamos callar; se nos deportaba en masa, como trabajadores, como judíos, como prisioneros políticos; en todos lados, en las paredes, en los periódicos, en la pantalla, encontrábamos ese inmundo e insulso rostro que nuestros opresores nos presentaban como si fuera el nuestro: a causa de todo ello éramos libres. Dado que el veneno nazi se infiltraba hasta en nuestro pensamiento, cada pensamiento justo era una conquista; [...] dado que estábamos acosados, cada uno de nuestros gestos tenía el peso de un compromiso. Las circunstancias a menudo atroces de nuestro combate nos emplazaban finalmente a vivir, sin tapujos ni disfraces, esta situación desgarrada, insostenible que se llama la condición humana...

»Cada segundo vivíamos plenamente el sentido de esta pequeña frase banal: "Todos los hombres son mortales". Y la elección que cada cual hacía por sí mismo era auténtica, ya que se hacía en presencia de la muerte, ya que siempre hubiera podido expresarse en la forma de: "Antes la muerte que..."

»Esta responsabilidad total en la soledad total, ¿no es el desvelamiento mismo de nuestra libertad? Este desamparo, esta soledad, este riesgo enorme eran los mismos para todos, para los jefes y para los hombres; para los que llevaban los mensajes cuyo contenido ignoraban tanto como para los que lo decidían todo en la resistencia, una única sanción: el encierro, la deportación, la muerte. No hay ejército en el mundo donde exista una igualdad de riesgos parecida para el soldado y para el generalísimo. Por ello, la Resistencia fue una verdadera democracia: tanto para el soldado como para el jefe, la misma responsabilidad, la misma libertad absoluta en la disciplina. Así, [...] se constituyó la más fuerte de las repúblicas.»²

² Sartre, «La République du silence», *Lettres françaises*, 9 de septiembre de 1944.

hombre ante un acto que ha cometido, del cual asume todas las consecuencias y responsabilidades, cuando ese acto, además, le produce horror». Y añadió: «El verdadero drama, el que yo hubiera querido escribir, es el del terrorista que, matando alemanes en la calle, causa la ejecución de cincuenta rehenes».

Serán estos los temas que, una vez acabada la guerra, acompañarán al pensamiento en la recuperación de su libertad.

EL EXISTENCIALISMO, FILOSOFÍA DE MODA

En 1945, con la liberación, París, y toda Francia, viven una recuperación difícil. La revancha contra los colaboracionistas parece inevitable: se repiten desde las ejecuciones sumarias hasta el rapado público de aquellas mujeres que, durante la Ocupación, se dejaron seducir por «la elegancia de los uniformes alemanes»... Pero poco tiempo después, la resurrección cultural será esplendorosa. De nuevo París volverá a ejercer su capacidad de fascinación, esta vez sobre los norteamericanos. Basta con recordar una película: *Un americano en París*, el musical dirigido por Vincent Minnelli en 1951 a partir de la pieza homónima de George Gershwin. Allí, el escenario de la trama despliega un variopinto muestrario de la nueva bohemia cultural que frecuentaba las cavas de la orilla izquierda del Sena, *la Rive Gauche*. Se les reconoce tanto por su forma de vestirse y arreglarse como por el modo de moverse o la música que



Jean-Paul Sartre, «jefe de filas» del movimiento existencialista.

escuchan, pero sobre todo por una cierta nueva «filosofía de la vida» que flota en el ambiente... En solo cuatro o cinco años, París se ha convertido de nuevo en un potentísimo icono, pero que no tiene ya nada que ver con el que habitaba el imaginario de los nazis.

A esa nueva «filosofía de la vida», se le dio rápidamente la denominación de «existencialismo», y Jean-Paul Sartre, aunque aceptó a regañadientes el nombre, pasó a ser considerado su jefe de filas. En la conferencia «El existencialismo es un humanismo» que Sartre pronunció el lunes 29 de octubre de 1945, en la *Salle des Centraux* de París, manifestó al respecto lo siguiente: «La mayoría de los que utilizan esta palabra se sentirían muy incómodos para justificarla, porque hoy día que se ha vuelto una moda, no hay dificultad en declarar que un músico o que un pintor es existencialista. Un articulista de [la revista] *Clartés* firma *El existencialista*; y en el fondo la palabra ha tomado hoy tal amplitud y tal extensión que ya no significa absolutamente nada. Parece que, a falta de una doctrina de vanguardia análoga al surrealismo, la gente ávida de escándalo y movimiento se dirige a esta filosofía, que, por otra parte, no les puede aportar nada en este dominio; en realidad es la doctrina menos escandalosa, la más austera; está destinada estrictamente a los técnicos y filósofos».

Por entonces, Jean-Paul Sartre, a sus cuarenta y pocos años, contaba ya con una reputación considerable. Sus primeras publicaciones habían versado sobre temas propios de la fenomenología de Husserl, aunque muy pronto irrumpió como narrador con *La náusea* (1938), una novela que representa, en forma de diario, el soliloquio modélico de lo que se reconocerá como existencialismo: nos muestra el modo en que la conciencia escrupulosamente descriptiva de los fenomenólogos se encarna en una existencia que sufre el vértigo de su lucidez, que aprende costosamente qué significa estar condenado a la libertad.

Hemos visto que durante la Ocupación Sartre estrenó dos piezas teatrales. Debemos añadir ahora que, entre ambas, entregó a la imprenta su gran presentación como filósofo, *El ser y la nada* (1943), el primer libro de referencia para el existencialismo. Muy pronto el lema «La existencia precede a la esencia» pasó a ser considerado como la consigna existencialista por excelencia. En un sentido elemental, la sentencia reivindica un punto de vista del que Dios ha sido evacuado: no existe en el hombre una esencia predeterminada, un alma o una «naturaleza humana» que anteceda a su existencia. Su ser está abierto, siempre en construcción. «La libertad humana —escribe Sartre— precede a la esencia del hombre y la hace posible, la esencia del hombre está en suspenso en su libertad». Para un pensamiento ateo como el suyo, el hombre debe ser entendido como una existencia que se dota de una esencia mediante sus decisiones y sus acciones, mediante el ejercicio de su libertad. Y la argumentación que

dio al respecto iba a ser tenida muy en cuenta durante bastante tiempo.

En *El ser y la nada*, recogerá la clásica dicotomía fenomenológica entre la conciencia y el mundo, insistiendo en el papel que le corresponde a la nada en este concierto. La conciencia será ahora aquello que hace aparecer la nada en el mundo. Porque, para Sartre, el hombre tiene la particularidad de ser lo que no es y no ser lo que es; es alguien que nunca coincide consigo mismo: el presente le es por completo inasible, está obligado a proyectarse a cada momento más allá de lo que es, hacia lo que puede ser, hacia lo que todavía no es. Y es por ello que el hombre es necesariamente libre, por ello está condenado a la libertad. En cada momento, el hombre debe elegirse a sí mismo para dar sentido a sus acciones. Su libertad es ilimitada (y de ahí el vértigo existencial: el absurdo, la angustia, la náusea...), es una libertad que lo único que no puede es decidir no ser libre. No le cabe sino ejercer la responsabilidad. Así, el hombre será lo que él (se) hace: un proyecto por el que se escoge como hombre y, en el compromiso con la propia libertad, se hace responsable ante todos los hombres. Y a la medida de esta responsabilidad construirá su esencia.

Dado el énfasis puesto en la noción de libertad, el compromiso político sartreano parece cada vez más inevitable. Ya durante la Ocupación, cuando en 1941 es liberado del campo de concentración en el que ha estado detenido —y donde, según se cuenta, lee y comenta *Ser y tiempo* (1927) de Martin Heidegger—, creará el movimiento «*Socialismo y libertad*», de corta duración, con su compañera Simone

de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty, quienes poco después pasarán a ser considerados figuras eminentes de la corriente existencialista, y junto a los cuales fundará la revista *Les Temps Modernes*. Con la liberación, su pensamiento sigue una deriva de radicalización notable, que hará que la suya sea una prosa que no deja de «tomar partido»: a favor de los negros de Estados Unidos y contra el racismo, sobre la cuestión judía, condenando la invasión soviética de Hungría en 1956, o la tortura en la guerra de Argelia, en 1958... En 1968 se le verá arengando a los estudiantes en el anfiteatro de la Sorbona, al tiempo que denuncia la invasión soviética de Checoslovaquia que acabó con la Primavera de Praga. En 1973 se posicionará a favor de la Rote Armee Fraktion (RAF), organización terrorista conocida mediáticamente como «la banda Baader-Meinhof»...

Desde el punto de vista de la reflexión teórica, la fecha más relevante será el año 1961, en el que publicará su último ensayo filosófico de gran calado teórico, *Crítica de la razón dialéctica*. Se trata de un intento por conciliar las posiciones teóricas del marxismo con las propias a la fenomenología de la existencia; una tentativa por aunar en un mismo frente la mirada existencial, para la que el hombre es ante todo libertad y proyecto, con la marxista, que reclama la atención hacia los condicionamientos materiales que forman el suelo de la vida social.

LA ESCUELA FENOMENOLÓGICA

La fenomenología fue el suelo filosófico sobre el que sustentó el discurso existencialista. Tal vez con la única excepción de Albert Camus, cuya obra ensayística no tiene a la universidad como referente, el resto de autores llamados existencialistas piensan dentro de las claves establecidas por la fenomenología, las investigaciones de Edmund Husserl son su punto de partida. Sartre titulará *El ser y la nada*, «Ensayo de ontología fenomenológica», y el papel jugado por la nada en su reflexión debe atribuirse a la lectura de *Ser y tiempo* de Heidegger, considerado entonces como un fenomenólogo más o menos heterodoxo. También M. Merleau-Ponty, apoyándose en los escritos inéditos de Husserl, prolonga y corrige el trazado fenomenológico, en *Fenomenología de la percepción* (1945), su obra fundamental. Y también será este el caso de Simone de Beauvoir, quien en 1949 iba a causar sensación con la publicación de *El segundo sexo*, un éxito de escándalo (condenado por el Vaticano, 1.000.000 de ejemplares vendidos en Estados Unidos), que se convertiría muy pronto en el gran texto de reflexión en el seno de los movimientos para la liberación de la mujer, una referencia obligada.

Surgida a principios de siglo, en Alemania, de la mano de Edmund Husserl, la fenomenología apareció en escena con una clara voluntad de hacer *tabula rasa*, de liberar a la filosofía de la carga de metafísica, dialéctica y especulativa que conllevaba, la que veía reproducirse a su alrededor, en

los centros correspondientes de enseñanza e investigación. Su decisión era la de volver a comenzar de cero; restaurar la filosofía paso a paso a partir de unos muy pocos puntos. El alcance de su pretensión se hace patente si se recuerda que ese gesto repetía a su modo otros grandes momentos fundadores de la filosofía, como la introducción de los principios lógicos, con Parménides de Elea, o la apertura de la modernidad con la certeza de Descartes. Ahora, el grito de guerra con el que la fenomenología echa a andar es «hay que volver a las cosas mismas». Echó a andar partiendo de lo primero con lo que se cuenta cuando se trata de «las cosas mismas», con el *fenómeno*: su presencia en mis sentidos o en mis pensamientos; el modo en que la cosa se hace presente en la conciencia; el modo en que la conciencia se hace con la cosa...

Husserl, matemático de formación, se acercó a la filosofía preguntándose por el tipo de realidad de las entidades matemáticas. Su primer libro importante fue *Filosofía de la aritmética* (1891). Vivió su pregunta en un contexto paradójico: era el momento en el que estaba naciendo la lógica moderna entendida como cálculo formal, y sin embargo la enseñanza universitaria de la Lógica estaba confiada a las cátedras de Psicología, donde la lógica era interrogada en tanto que modalidad de razonamiento pero no como sistema. De este modo, se encaraban los procedimientos lógicos como reglas del pensamiento, pero no se atendía al portento que significaba el que un proceso de conciencia diera lugar a un sistema de leyes ajenas por completo a la experiencia, pero que son las que le permiten al hombre



Edmund Husserl,
matemático y filósofo
moravo, fundador
de la fenomenología
trascendental.

gobernar el mundo de los hechos. Husserl entendió la dificultad que planteaba el que una ciencia empírica como la psicología, basada en la experiencia de los hechos y cuyo medio es la generalización, pudiera dar cuenta de las leyes lógicas, que están más allá de los hechos, que no tienen su origen en hecho ninguno porque son formales, y sus proposiciones son, independientemente de cualquier hecho, universales y necesarias. Además, incluso considerado como una actividad de la conciencia, el proceder lógico o matemático activa un nivel o un tipo de conciencia que no es el psicológico, que por tanto no se puede explicar suficientemente mediante la psicología. Pero del otro

lado, Husserl lamenta que los avances de la lógica moderna como conocimiento dejen sin pensar el problema de la vinculación de objetos ideales como los números con el mundo real. ¿Qué relación tienen los objetos ideales con los objetos del mundo real? ¿Cómo captamos esos objetos ideales en el mundo real? ¿Qué tipo de experiencia es esa?

Husserl entiende que no parece haber otra salida sino interrogar y describir esa actividad específica de la conciencia que, sin ningún apoyo en las generalizaciones de la experiencia, da lugar a conocimiento, como es el caso de la matemática. De un lado, si interrogamos los fundamentos de una ciencia empírica como la psicología nos encontramos con que sus procedimientos se ajustan a la ley fundamental según la cual todo cuanto afirma debe estar basado en la experiencia. Ahora bien, una ley como la que dicta que la experiencia es la única fuente de verdad no puede obtenerse de la experiencia, pues esta siempre nos brinda afirmaciones singulares y contingentes, no un principio universal y necesario. Y del otro lado, si interrogamos los estados subjetivos por los que pasa la conciencia de un matemático cuando razona, percibiremos claramente la diferencia entre esos estados psicológicos y el razonamiento matemático en sí. Unos son contingentes, subjetivos, mientras que los otros son objetivos, tienen validez universal y su verdad queda impuesta por la evidencia de la no-contradicción. Será este nivel o tipo de actividad de la conciencia el que el fenomenólogo buscará esclarecer para colocarlo como espacio privilegiado de su proceder filosófico. En este sentido ha podido decirse

que la fenomenología nace de este intento, por un lado, de limpiar a la lógica de toda psicología y, por el otro, de engarzar el cálculo formal con la vivencia concreta de la actividad de la conciencia.

Muy pronto, la pregunta por cómo captamos los objetos matemáticos en el mundo real le va a llevar a la pregunta por cómo captamos en general, cómo se dan los objetos a la conciencia. La conversión de la conciencia psicológica en conciencia fenomenológica comienza exigiendo una atención especial a la constitución del objeto en nuestra conciencia, a su aparición como fenómeno de la conciencia, al modo en que es captado. De lo que se trataría es de describir lo más minuciosamente posible los actos mediante los que un objeto es captado por la conciencia y de qué modo se convierte en objeto de conocimiento. Pero para poder describir adecuadamente este proceso será necesario ceñirse a él y solo a él, sin ningún otro tipo de consideración. Esto implicará desalojar de la descripción cualquier tipo de presupuesto que cargue al objeto que se da a la conciencia con elementos que son ajenos al hecho puro y simple de que «se da a la conciencia». El fenomenólogo debe regir entonces su conciencia por la exigencia de retener de los objetos de la conciencia sus elementos universales y necesarios, y atender al modo en que los capta.

El primer gran paquete de presupuestos desalojados por la fenomenología remite a lo que denomina «la actitud natural»: el que la conciencia opere bajo la creencia de que existe el mundo exterior y todo lo que ello conlleva. Para la actitud natural, que comparten tanto la conciencia