

La Anarquía del sentido: Husserl en Deleuze, Deleuze en Husserl*

NICOLAS DE WARREN

A la memoria de Krzysztof Michalski

Nicolas de Warren estudió en París, Heidelberg y Boston. En 2001 obtuvo su doctorado en la Universidad de Boston y desde 2012 es Profesor en la Universidad Católica de Lovaina, donde coordina el Centro de Fenomenología y Filosofía Continental del Archivo Husserl. Ha publicado extensamente acerca de fenomenología, estética, historia de la filosofía y filosofía política. Se destaca en particular su contribución al estudio de la cuestión del tiempo en Edmund Husserl en su libro *Husserl and the Promise of Time* (Cambridge University Press, 2009). Es también editor de la serie de publicaciones *Contributions to Phenomenology*. Trabaja actualmente en la escritura de un libro acerca de lo inolvidable.

* De Warren, Nicolas, "Anarchy of Sense. Husserl in Deleuze, Deleuze in Husserl" en *Paradigmi*, Nro. 2, pp. 49-69. Traducido al castellano por Verónica Kretschel.

RESUMEN: Poniendo en práctica el método deleuziano del discurso indirecto, este escrito busca establecer una confrontación recíproca entre Deleuze y Husserl. En la primera parte se investiga la teoría del sentido de Deleuze en la Serie catorce de *Lógica del sentido*. El tema allí es la comprensión husserliana del nóema, la cual anuncia la paradoja del sentido como entidad no-existente, cuya naturaleza anárquica y ambigua desafía toda oposición tradicional (por ejemplo, la oposición sujeto-objeto) y motiva la "superación" de la ontología por el pensamiento trascendental. El autor explica cómo la crítica deleuziana de la concepción del nóema de Husserl busca pensar el sentido como un evento prioritario en relación con la estructura noético-noemática de la intencionalidad. Esto requiere, por su parte, liberar al evento de sentido de la conciencia y pensarlo como un campo trascendental que no tiene la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva. La segunda parte del artículo está dedicada a un análisis de los *Manuscritos de Bernau* de Husserl con lo que se intenta mostrar cómo la hipótesis deleuziana sobre el campo trascendental ya está puesta en práctica en las reflexiones de Husserl sobre la conciencia temporal.

PALABRAS CLAVE: Husserl, Deleuze, tiempo, sentido, Manuscritos de Bernau

ABSTRACT: By putting Deleuze's method of indirect discourse in practice, this essay aims to put up a reciprocal confrontation between Deleuze and Husserl. The first part of the essay investigates Deleuze's theory of sense in the Fourteenth Series of *Logic of Sense*. At issue is the husserlian understanding of the noema, which announces the paradox of sense as a non-existing entity, whose anarchic and ambiguous nature challenges every traditional opposition (for example, the subject – object opposition) and motivates the "overcoming" of ontology by transcendental thinking. The author explains how the deleuzian critique of Husserl's conception of the noema aims to think sense as an event prior to the noetic-noematic structure of intentionality. This requires, in turn, liberating the event of sense from consciousness and thinking of it as an impersonal transcendental field that does not have the form of a synthetic personal consciousness or a subjective identity. The second part is devoted to an analysis of Husserl's *Bernau Manuscripts* which tries to show how Deleuze's hypothesis about the transcendental field is already at work in Husserl's reflection on time-consciousness.

KEY WORDS: Husserl, Deleuze, time, sense, Bernau Manuscripts

“Las objeciones nunca aportaron nada”¹

DELEUZE

I

Una de las crueles ironías de la ola de interés actual por los escritos de Gilles Deleuze, un filósofo que luchó incesantemente contra los clichés de todo tipo, es que gran parte de la literatura secundaria abunde en clichés de todo tipo. Este fenómeno es especialmente evidente en las valoraciones de la confrontación de Deleuze

¹ “Les objections n’ont jamais rien apporté”, en francés en el original [N. de la T.].

con Husserl, y en la manera según la cual los aspectos críticos de la fenomenología trascendental son reconfigurados y transformados en empirismo trascendental en *Lógica del sentido y Diferencia y repetición*. En particular respecto a Husserl, encontramos dentro de esta literatura un verdadero caos de clichés: “A través de la *epojé* la fenomenología reduce todo mundo trascendental, o cosa trascendente en sí misma, a un fenómeno; algo trascendente viene a ser encontrado *dentro* de la experiencia”, “la *epojé*, o puesta entre paréntesis, de la actitud natural da lugar a una conciencia pura distinta del Cogito cartesiano, en ella la evidencia no se relaciona con el mundo externo, sino con el contenido de la conciencia”, y otras afirmaciones infelices traicionan, incluso, a la comprensión inadecuada que circula en torno de una imagen pobre del pensamiento de Husserl. Esta carencia en relación con Husserl contrasta con la abundancia de paráfrasis y parloteo en torno a Deleuze. Encontramos aquí reproducciones delirantes de términos (singularidad, intensidad, campo trascendental impersonal, etc.) y afirmaciones que solo tienen éxito en una exposición espectacular de Deleuze.

En este escándalo está perdido el tipo de encuentro entre los conceptos que el propio Deleuze repetidamente instrumentó en sus escritos, y para los cuales creó una forma específica de discurso filosófico. Como escribe en *Mil Mesetas*: “El «primer» lenguaje, o más bien la primera determinación que satisface el lenguaje, no es el tropo o la metáfora, es el discurso indirecto”.² Con el discurso indirecto, los lazos entre distintas figuras (Husserl y Deleuze) se vuelven porosos, y se pueden relacionar diferentes puntos de vista (el pensamiento de Husserl es X, el pensamiento de Deleuze es Y). El discurso indirecto es una reunión de diferentes voces dentro de una voz, en lugar de una voz respondiendo a otra. Una voz habla a través del discurso indirecto -una voz propia pero no todavía la de uno mismo. Como el escenario de un encuentro genuino con el pensamiento, el discurso indirecto no es ni un diálogo entre dos discursos separados, ni un juego litigioso de demandas y contrademandas. Curiosamente, gran parte de la atención que rodea a Deleuze toma la forma de un

² Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *A Thousand Plateaus*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987, pp. 76-77 [N. de la T. : se recoge la traducción al castellano de José Vázquez Pérez : Deleuze, Gilles-Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2006, p. 82. Se consignará en adelante la paginación castellana entre paréntesis].

discurso directo acerca de cierto discurso “Deleuze” en oposición a otro cierto discurso “Husserl”. Si es cuestión de corregir “las malas lecturas” deleuzianas de Husserl (y más aún: educar a Deleuze en correcto husserliano es perder “el poder de lo falso”) o amplificar la “superación” deleuziana de la fenomenología husserliana (y entonces: apoyar lo que pensó Deleuze es perder el poder de la repetición), cada uno de estos juegos refleja dos imágenes del filósofo (y, por tanto, de la filosofía) identificados en *Lógica del sentido*: como un ascenso (Deleuze más allá de Husserl) o como una profundización (Deleuze más profundo; i. e. : “más radical”, que Husserl). Opuesto a estas dos imágenes del discurso filosófico, Deleuze propone una topología de superficies, ni elevada ni profunda.³ Tal integración es adecuada a través de una serie recíproca de complicaciones e implicaciones: complicaciones internas producidas a través de implicaciones dentro de un afuera e implicaciones de un afuera producidas a través de complicaciones interiores.⁴ Como resalta Deleuze en *Diferencia y repetición*:

Las exposiciones de historia de la filosofía deben representar una suerte de cámara lenta, de cristalización o de inmovilización del texto: *no sólo* del texto al cual refieren, *sino también* del texto en el cual se insertan. De este modo, tienen una existencia doble y, como doble ideal, la pura repetición del texto antiguo y del texto actual *el uno dentro del otro*.⁵

Lo que sigue es un experimento de un doble discurso sobre Husserl en Deleuze y Deleuze en Husserl. Mi foco de atención estará limitado a la confrontación de Deleuze con Husserl en *una* serie de *Lógica del sentido*, me limitaré a un conjunto de comentarios conclusivos pensados para delinear los contornos de un entrelazamiento más complicado entre Husserl y Deleuze, que apuntará en el futuro a los *Manuscritos de Bernau* sobre la conciencia del tiempo de Husserl a través de la lente de la *Lógica del sentido* de Deleuze. Esta confrontación entre Husserl y Deleuze sobre el tiempo deberá tener que esperar otra ocasión, debido al espacio limitado disponible

³ Cfr. *Logic of Sense*, Serie diechiocho.

⁴ Cfr. Zourabichvili, François, *La philosophie de Deleuze*, PUF, París, 1994, p. 86.

⁵ Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York, 1994, p. xxii [N. de la T.: se recoge la traducción al castellano de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 19. En adelante se consignará la paginación castellana entre paréntesis].

aquí, como así también a mi interés primario (y preliminar) por articular la confrontación de Deleuze con Husserl sobre el problema del sentido.

II

Lógica del sentido podría también haber sido llamada *Lógica del tiempo*. Esta lógica del tiempo está construida alrededor de una oposición básica entre *Chronos* y *Aion*, que atraviesa toda la serie de paradojas que reúne la teoría del sentido de Deleuze. *Chronos* representa la concepción metafísica del tiempo que se une con el pensamiento del tiempo como series cronológicas de instantes presentes; solo el presente existe y el pasado y el futuro están relegados a una simulación de ser o no ser. O, más bien, el pasado y el futuro deben su carácter de antes y después, respectivamente, al presente, según la definición seminal de Aristóteles como el número del movimiento en relación con el antes y el después. *Aion* se concibe como una temporalización heterogénea que ha roto con la sucesión lineal y como un campo de distribución temporal centrado en el instante presente. Como destaca Deleuze: “Según Aión, únicamente el pasado y el futuro insisten o subsisten en el tiempo. En lugar de un presente que reabsorbe el pasado y el futuro, un futuro y un pasado que dividen el presente en cada instante, que lo subdividen hasta el infinito en pasado y futuro, en los dos sentidos a la vez”.⁶ *Aion* es una línea re-configurada a repetición y, a partir de eso, “re-temporalizada” por un instante que está perdiendo, él mismo también a repetición, su propio lugar de efectuación. En cada instante el evento de tiempo (o “génesis”) es una instancia de subdivisión entre pasado y futuro. Esta instancia de la diferenciación original y repetición compleja conlleva que el instante sea siempre sin lugar en el tiempo, dislocado (fuera de sus goznes) en relación con el tiempo que él mismo origina. El instante llega en ningún tiempo. Esta idea acerca del carácter aleatorio del instante solo es pensable dentro de una teoría del sentido que haya roto con la primacía de la ontología. Como destaca Deleuze en *Mil Mesetas*: para “derribar la ontología”, “destituir

⁶ Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, Continuum Press, Londres, 1990, p. 188 [N. de la T.: se recoge la traducción al castellano de Miguel Morey, Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 119. En adelante se consignará la paginación castellana entre paréntesis].

el fundamento” y “anular fin y comienzo” se requiere “una lógica del Y”.⁷ La lógica de “Y” implica una co-existencia irreductible del pasado y el futuro sin un eje fundacional en el “es” del instante. La concepción del tiempo de Aristóteles está subvertida: el movimiento (o “devenir”) es la co-presencia del pasado y del futuro con respecto al instante del tiempo que nunca es. Asimismo esta “lógica de Y” requiere una lógica del sentido que haya roto con el pensamiento del sentido sobre la base de una oposición entre ser y no ser, tanto como la temporalidad de *Aion* rompe con la oposición entre el presente que es y el futuro que no.

Dentro de *Lógica del sentido* la impasibilidad del sentido y su poder de génesis forman, en la Serie catorce de la doble causalidad, una paradoja crucial dentro de la serie de paradojas a través de las cuales Deleuze genera una teoría del sentido. Cada una de las treinta y cuatro paradojas de *Lógica del sentido* expresa la idea de que “el sentido es una entidad inexistente, incluso tiene relaciones muy particulares con el sinsentido”.⁸ Esta pregnante paradoja del sentido es inseparable de la fragilidad del sentido que, en otra vuelta de la paradoja, define el sentido como un evento de “estructuración”. “Génesis y estructura” podría ser un subtítulo apropiado para *Lógica del sentido*. La paradoja en la Serie catorce marca un punto de inflexión en la progresión del argumento de Deleuze, generando una hipótesis que guiará la serie subsecuente de paradojas: el campo trascendental como el dominio y el poder genético de singularidades y “anti-generalidades” que son impersonales y pre-individuales. El hecho de que Deleuze evoque a Husserl en el contexto de la generación de esta hipótesis es el foco de mi interés en este artículo; la conclusión que sugiero es que esta hipótesis está ya implicada en el problema husserliano sobre la conciencia del tiempo, complicando más aún el encuentro del pensamiento trascendental deleuziano con la fenomenología trascendental de Husserl.

Como es explorado en la Serie catorce de la doble causalidad, la fragilidad del sentido consiste en la impasibilidad del sentido con respecto a “seres” y “estado de cosas”, según lo cual debe ser entendido que el sentido es un efecto de “causas corporales y de sus

⁷ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *A Thousand Plateaus*, op. cit., p. 25 (p. 29).

⁸ Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, op. cit., p. ix (p. 6).

mezclas”.⁹ El sentido no puede ser reducido a su “causa”, de modo que la relación entre causa y efecto es de “heterogeneidad” —un momento de “no-sentido” disloca el efecto de su causa, no para traducir el efecto por su cuenta en una causa, sino para producir por su cuenta un efecto, como “la plena autonomía del efecto”.¹⁰ El efecto de sentido es autónomo en relación con su (propia) causa. Con otras palabras, Deleuze re-inscribe esta oposición entre “impasibilidad” y “génesis” como una oposición entre “lógica formal” y “lógica trascendental”, lo que atraviesa “toda la teoría del sentido”.¹¹ Esta distinción es, evidentemente, esbozada desde el discurso de la filosofía trascendental con la invocación específica, aquí, de Husserl. Con esta contradicción entre la impasibilidad del sentido y el poder de la generación, Deleuze delinea implícitamente los contornos de su propio empirismo trascendental y su principio trascendental de intensidad. Mientras que la intensidad es la que produce cualidades y magnitudes extensivas (cantidades), ella misma está borrada o desplazada; la intensidad es indivisible o impasible, e incluso transformada ella misma al dividirse en cualidad y cantidad. Como un principio trascendental, la intensidad es la copresencia del sentido y del sin sentido; es el “punto cero de intensidad máxima” que no presupone lo que (empíricamente) engendra (cualidad y cantidad). Este grado cero de intensidad es la singularidad del evento de la génesis trascendental.¹²

De acuerdo con esta traducción de la oposición entre “impasibilidad” y “génesis” por la oposición entre “lógica formal” y “lógica trascendental”, no es accidental que Deleuze recurra al ejemplo de Husserl en *Ideas I*. Más que un simple ejemplo posible entre otros, la formulación husserliana de la estructura trascendental de la intencionalidad provee un contexto singular y una referencia indispensable para la generación de la hipótesis deleuziana en relación con el campo trascendental y su poder de génesis. *Lógica del sentido* puede ser leído como una crítica de la estructura noético-noemática de la intencionalidad en *Ideas I*, entendida como una lógica trascendental

⁹ *Ibid.*, p. 109 (p. 72).

¹⁰ *Ibid.*, p. 109 (p. 72).

¹¹ *Ibid.*, p. 110 (p. 73).

¹² *Cfr.* Capítulo V “Síntesis asimétrica de lo sensible” en *Diferencia y repetición*.

del sentido.¹³ En la Serie catorce, el punto focal del interés de Deleuze por Husserl se centra en la intriga que presenta el concepto de nóema. Como Deleuze reconoce tácitamente, el concepto de nóema es la invención decisiva de *Ideas I*. La fuerza de su originalidad en tanto concepto, uno de los más criticados en el pensamiento de Husserl, consiste en que delinea un nuevo problema en la historia de la filosofía. Este nuevo problema planteado en el concepto de nóema es en sí mismo el problema del sentido: todo objeto tiene sentido, pero el sentido no es un objeto. Hay, además, un *entrelazamiento esencial* entre el problema del sentido y el problema del tiempo, o más específicamente, la relación entre tiempo y movimiento como la fórmula Aristóteles: cada movimiento, o cambio, está en el tiempo, pero el tiempo no es un movimiento; de aquí que el tiempo no esté dado sin algo que pase, sin un objeto y que, tampoco, el tiempo sea un objeto. En el contexto del análisis husserliano de la conciencia del tiempo, esta formulación aristotélica se convierte en la distinción entre tiempo y sensibilidad: cada sensación es temporal, pero el tiempo no es él mismo una sensación.¹⁴ El sentido es, del mismo modo, dado dentro de una experiencia sensible; vemos el árbol como teniendo tal y cual sentido, aunque el sentido en sí mismo no sea un objeto sensible (o intelectual). Esta articulación fenomenológica del sentido *motiva* el problema del sentido que recorre *Lógica del sentido*: “el sentido es una entidad inexistente, incluso tiene relaciones muy particulares con el sinsentido”.¹⁵ Esta relación especial del sin sentido respecto al problema del sentido se encarna en el sin-sentido aparente, o la ambigüedad, que acecha el concepto de nóema husserliano; es como si el concepto de nóema pusiera en riesgo su propio sin sentido con el fin de crear un nuevo sentido para el problema del sentido como una “entidad no-existente”.¹⁶ La fuerza del problema que opera ella mis-

¹³ Cfr. Lawlor, Leonard, “Phenomenology and metaphysics, and chaos: on the fragility of the event in Deleuze,” en Smith, Daniel W. y Somers-Hall, Henry (Eds.), *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 103-125. También en: Beaulieu, Alan, “Edmund Husserl,” en Jones, Graham y Roffe, Jon (Eds.), *Deleuze’s Philosophical Lineage*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, pp. 261-281.

¹⁴ Cfr. Nicolas de Warren, *Husserl and the Problem of Time*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

¹⁵ Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, *op. cit.*, p. ix (p. 6).

¹⁶ Sobre la “incompreensibilidad” del nóema, ver: Adorno, Theodor, *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, en *Gesammelte Schriften*, I, Suhrkamp, Frankfurt, 1973.

ma a través del concepto de nóema amenaza con desplazar el sentido del propio concepto. Esta disrupción interna del concepto husserliano de nóema, por su propia indeterminación o apertura como problema, da cuenta del diverso impacto en pensadores tales como Heidegger, Fink, Derrida, Barthes y Deleuze.

El concepto de nóema en *Ideas I* emerge de un período de gestación lenta en el pensamiento de Husserl, que se remonta a las críticas al psicologismo en *Investigaciones lógicas*. Los detalles de este desarrollo no pueden ser investigados aquí, ni puede ser arriesgada tampoco una reconstrucción de la concepción del nóema en su totalidad. Brevemente, y tal como Michalski de modo convincente identificó, el carácter absurdo del psicologismo para Husserl no es “el resultado de simplemente mezclar dos esferas diferentes de objetos— lo real con lo ideal, hechos con sentidos”,¹⁷ sino que consiste en la obsesión por distinguir entre “sentido” y “objeto”. La formulación apropiada de la distinción entre sentido y objeto es inseparable de la clarificación apropiada de la conciencia en su estructura intencional. Como argumentó Husserl en *Investigaciones lógicas*, “los sentidos no son objetos en el sentido ordinario, son solo la manera según la cual los objetos se dan para nosotros; objetos y sentidos están unidos inseparablemente.”¹⁸ La “irrealidad” del sentido expresa la intuición de que el sentido no es él mismo algo “que existe” a la manera de un objeto. En tanto especie ideal, el sentido no es tampoco un constructo semántico, en la medida en que puede ser dado, o plenificado, en un acto intuitivo de conciencia; el sentido es (perceptualmente) experimentado. Pero, aunque Husserl tiene éxito al plantear una distinción entre sentido y objetos, y así aporta implícitamente un primer esbozo de la paradoja del sentido, el tratamiento del problema del sentido en las *Investigaciones Lógicas* permanece obstaculizado por la propia concepción husserliana de la relación entre sentido y experiencia, en términos de una relación entre especies (especies ideales de sentido) y actos particulares de conciencia intencional. Como señala Michalski, la irrealidad del sentido “no puede ser explicada con la ayuda de conceptos tales como «esencia» e «individuo», dado

¹⁷ Michalski, Krzysztof, *Logic and Time. An Essay on Husserl's Theory of Meaning*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997, p. 26. [N. de la T.: la traducción es propia].

¹⁸ *Ibid.*, p. 26. Michalski usa el término *meaning*, donde yo usaría *sense*. El término en Husserl es *Sinn*.

que esta manera de pensar no le hace justicia a su carácter específico, el cual previene de ubicar el sentido del lado de la subjetividad o de la objetividad”.¹⁹ Esta intuición es crucial en dos aspectos; ambos determinan el desarrollo del pensamiento de Husserl durante los años que van desde las *Investigaciones Lógicas* a *Ideas I*. *Primero*: el sentido es un correlato intencional de una conciencia que no es *ni* un contenido en una conciencia (“el sentido no está en la cabeza”) *ni* un objeto en la forma de una cosa o una entidad. El sentido no es *ni* “subjetivo” *ni* “objetivo” y, aun así, el sentido es aquello según lo cual los objetos son dados o experimentados a la conciencia de tal o cual manera, esto es, como teniendo tal o cual sentido. *Segundo*: la distinción entre sentido como especie ideal y su instanciación en actos particulares de conciencia en las *Investigaciones lógicas* (i.e., la noción husserliana de esencia intencional) está enmarcada en una concepción de la intencionalidad basada en el esquema “aprehensión-contenido de aprehensión”. Esta distinción refleja, además, una distinción entre “generalidad” e “individual” que impone una restricción ontológica al problema del sentido. Como señala Michalski: “La irrealidad del sentido, su independencia indubitable del contexto concreto en el cual aparece, no puede, por lo tanto, hacerse comprensible con la ayuda de los conceptos de «esencia» e «individuo»”.²⁰ Nos enfrentamos aquí a aquello que Derrida con plena comprensión llamó “la anarquía del nóema”. El nóema no tiene un origen en las diferentes regiones del ser *ni* puede su sentido ser captado a través de oposiciones tradicionales, tales como “real-ideal”, “actual-posible” y “individual-general”. Como remarca Derrida, el nóema es anárquico no sólo debido a su falta de origen dentro de una región determinada del ser; es anárquico en su movimiento indisciplinado, o diferenciación, que atraviesa y tacha diferentes regiones del ser.²¹

En respuesta a los problemas, tanto epistemológicos como ontológicos, engendrados por su primer avance en la cuestión del

¹⁹ *Ibid.*, p. 32.

²⁰ Michalski, Krzysztof, “Sinn und Tatsache. Über Husserls Auseinandersetzung mit dem Psychologismus”, en K. Maurin, K. Michalski, y E. Rudolph, *Offene Systeme II. Logik und Zeit*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, pp. 329-370 y p. 369. [N. de la T.: la traducción es propia].

²¹ Ver los profundos señalamientos sobre la anarquía del nóema en Derrida, Jacques, “‘Genesis and Structure’ and Phenomenology”, en Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, University of Chicago Press, Chicago, 1978, pp. 154-168; p. 163.

sentido y la intencionalidad en las *Investigaciones lógicas*, Husserl crea el concepto de nóema para designar una dimensión irreducible del sentido que no es ni subjetiva ni objetiva, y que no puede, tampoco, adecuarse a la oposición entre “generalidad” e “individualidad” (*qua* instanciación de una especie). El pasaje husserliano de la ontología al idealismo trascendental atraviesa este descubrimiento del nóema como ontológicamente anárquico, aunque trascendentalmente indispensable. El idealismo trascendental de Husserl es la anarquía de la ontología; de aquí los supremos esfuerzos con los cuales Heidegger intentó domesticar la fuerza destructiva del pensamiento trascendental, tanto en Kant como en Husserl, enmudeciendo su originalidad a través de la crítica de un supuesto “olvido del ser”. La idea de sentido noemático aparece por primera vez en las lecciones sobre la teoría de la significación de Husserl de 1908 y su bautismo lingüístico como término técnico es en 1912.²² Aunque en general se toma la presentación del concepto de nóema en *Ideas I* como definitiva, de hecho Husserl continuó desarrollando su concepción y expresó repetidas veces su propia insatisfacción con las diferentes formulaciones. Como se señala a sí mismo en un extenso conjunto de reflexiones de 1921, llamadas “NÓEMA y SENTIDO” (*NOEMA und SINN*): “Debo darle nueva forma a los conceptos de Noésis y Nóema”.²³ Como otros conceptos del pensamiento de Husserl, nóema es un concepto experimental, el cual nunca pudo ser dominado por su autor pese a todos sus intentos de reformulación. Incluso una lectura muy por encima del manuscrito “NÓEMA y SENTIDO” (B III 12), por aparecer en la edición de Husserliana de *Los Estudios sobre la estructura de la conciencia* (*Studien zur Struktur des Bewußtseins*), revela una situación verdaderamente anárquica en los intentos husserlianos por encajar las diferentes piezas de un rompecabezas para el cual le falta la imagen modelo.²⁴

²² Cfr. Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, Husserliana XXVI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1987; Cfr. Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 2. Halbband: Ergänzende Texte, (1912—1929), Husserliana III/2, Martinus Nijhoff, La Haya, 1988, p. 567.

²³ B III 12 IV/85a.

²⁴ Esta edición compuesta por tres volúmenes está siendo preparada por mi colega Ullrich Melle. Su publicación se espera para 2015.

El nóema es una estructura compleja dentro de la intencionalidad noético-noemática de la conciencia. Debo presuponer aquí una familiaridad básica con la teoría de la intencionalidad, tal como es desarrollada en *Ideas I*, y pasar directamente a la discusión de los aspectos salientes del pensamiento de Deleuze. La anarquía del nóema está estructurada alrededor de un núcleo de sentido que es distinto aunque no separado de las modalidades dóxicas de la conciencia, los predicados noemáticos del objeto, llamados por Husserl “caracteres noemáticos”. El núcleo de sentido noemático es “impasible” e “irreductible” en relación con las modalidades dóxicas de creencia: las diferentes maneras en las cuales el objeto aparece como probable, dudoso, etc. De la misma manera, aquello que Husserl identifica como el predicado noemático de un objeto o, en otras palabras, las descripciones definidas según las cuales un objeto es intencionado como tal o cual (como azul, redondo, etc.), son también distintas del núcleo de sentido noemático. Finalmente, los caracteres noemáticos de un objeto, es decir, las maneras según las cuales un objeto aparece como “conveniente”, como “deseable”, etc., son del mismo modo distintas del núcleo de sentido noemático.²⁵ El núcleo de sentido noemático designa el polo idéntico de unidad que “sostiene” los predicados posibles y las determinaciones de un objeto en tanto intencionado. Tanto las diferentes formas de intencionar (como percibir, imaginar, etc.), como las diferentes descripciones según las cuales un objeto aparece, están dirigidas hacia un sentido ideal que no es identificable con estos diferentes caracteres noemáticos y dimensiones.

Sin dudas, para Deleuze, la idea crítica detrás del nóema es el hecho de que el nóema es trascendente con respecto a la conciencia; no es una parte “real” de la conciencia (en contraste con los datos hyléticos y los actos noéticos), aunque, por otra parte, el nóema no es tampoco una parte independiente; i.e., no goza de un modo de ser autosuficiente. El nóema enmarca la trascendencia en la inmanencia, aun cuando la trascendencia del nóema no significa que el nóema “existe” de modo independiente a la conciencia. Más aún, el nóema no “existe” en absoluto. Su “manera de ser” (Husserl se refiere a la *Seinsweise des Noema*)

²⁵ Cfr. En Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana III/1*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, § 98 y ss.

es, ontológicamente ambiguo, anárquico. Como explica Husserl:

Ahora bien, lo dado en este emplazamiento de la mirada es ello mismo en verdad, lógicamente dicho, un objeto, pero un objeto absolutamente *no independiente*. Su *esse* consiste exclusivamente en su “percipi” -sólo que esta proposición no vale menos en ningún sentido que en el berkeleyano, ya que aquí, en efecto, el *percipi* no contiene el *esse* como fragmento ingrediente.²⁶

El nóema es un objeto solo en un “sentido lógico”: es un objeto sólo al ser reflejado más allá, en el marco de la reflexión trascendental bajo la operación de la reducción. En la actitud natural la conciencia está dirigida hacia el objeto mismo (el árbol), no hacia el nóema, aun cuando las maneras en las cuales el objeto es dado, o aparece, estén inscriptas dentro de un espacio de sentido noemático. Es sólo dentro del campo de experiencia trascendental, en tanto “fenómeno reducido” (i.e., un fenómeno producido en la reflexión), que podemos ver y hablar del nóema. La peculiaridad del nóema como “objeto lógico” de la reflexión, y de aquí que no en tanto objeto real (*wirkliche*), es que a pesar de ser un objeto de reflexión no está contenido dentro del acto de reflexión. Como enfatiza Husserl, a través de un contraste con la famosa afirmación de Berkeley, el “*esse*” del nóema no es su *percipi*. Un árbol, por ejemplo, es tanto un objeto que *qua* objeto no es una parte “real” (*reell*) de la percepción, como un objeto que existe independientemente de la percepción. Por el contrario, el nóema perceptual del árbol en tanto objeto, sin el cual ningún objeto es percibido como tal o cual, no es una parte “real” (*reell*) de la conciencia y tampoco es un objeto independiente. El árbol puede ser prendido fuego, su sentido noemático no. El nóema es, así, un tipo de “virtualidad” y una dimensión invisible del sentido dentro de la actitud natural *sin la cual* los objetos actuales (*wirklich*) no pueden ser experienciados. La trascendencia del nóema en la inmanencia de la conciencia es una trascendencia ambigua, disruptiva respecto a la misma ontología. En los términos de Deleuze, Husserl ha descubierto, efectivamente, la paradoja ontológica del sentido y esta paradoja sólo puede ser formulada en el marco del pensamiento trascendental.

²⁶ *Ibid.*, 229-230 [N. de la T.: se recoge la traducción al castellano de Antonio Ziri3n Quijano en Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*, FCE, México, 2014, p. 324].

La intriga trascendental del nóema es, con todo, doble. Como reconoce Deleuze: “en este núcleo del sentido noemático, aparece algo todavía más íntimo: un «centro supremamente» o trascendentalmente íntimo que no es otra cosa sino la relación del sentido mismo con el objeto en su realidad, relación y realidad que ahora deben ser engendradas o constituidas de modo trascendental”.²⁷ Deleuze sigue aquí a Paul Ricoeur (quien sigue, a su vez, a Eugen Fink), al llamar la atención sobre la doble trascendencia dentro de la estructura husserliana de la intencionalidad (y no, como es comúnmente entendido, meramente como “trascendencia en la inmanencia”). Como observa Ricoeur en el comienzo de su comentario a la Sección Cuarta de Ideas I *Vernunft und Wirklichkeit*:

La Cuarta sección hace estallar el cuadro de los análisis anteriores. Estos tenían por tema el “sentido” del nóema y los caracteres “múltiples” que los modificaban, en cuyo primer rango ubicamos los caracteres dóxicos. Desatendimos un rasgo fundamental del sentido (percibido, imaginado, juzgado, deseado, querido, etc.): a saber, que *él se relaciona con un objeto*.²⁸

La conciencia es trascendida por el sentido noemático; pero el sentido noemático es trascendido por su relación con su objeto. Como escribe Husserl en *Ideas I*: “Cada nóema tiene un «contenido», es decir, su sentido y se relaciona a través de él con «su» objeto”.²⁹ Así, la estructura de la intencionalidad es triple: noésis (y contenido hylético no-intencional), nóema y objeto. En *Ideas I*, esta complicación dual dentro del concepto de nóema se refleja en la distribución de la presentación husserliana del nóema: es, primero, introducido como sentido noemático en relación con los actos noéticos en la Sección tercera, §§ 87-99, y retomado por segunda vez en la Sección cuarta, §§ 128-135, en términos del sentido noemático y su relación con el objeto. Esta distribución refleja dos contextos en los cuales el nóema opera.³⁰ La paradoja del nóema puede ser formulada de este

²⁷ Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, op. cit., p. 110 (p. 73).

²⁸ Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie* (trad. Paul Ricoeur), Gallimard, Paris, 1950, p. 431.

²⁹ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana III/1, op cit.* p. 436 [N. de la T.: la traducción es propia].

³⁰ Cfr. más recientemente, Étienne Bimbenet, “La double théorie du noème: sur le perspectivisme husserlien,” en Grandjean, Antoine y Perreau, Laurent (Eds.), *Husserl. La science des phénomènes*, CNRS Éditions, Paris, 2012, pp. 187-211.

modo: la trascendencia del sentido noemático dentro de la inmanencia de la conciencia (la experiencia intencional o “fenómeno”) es perforada, o trascendida, (Ricoeur se refiere a una “dimensión absolutamente nueva”) por una relación con lo real. Todo objeto es dado junto con un sentido (como tal o cual), pero el sentido no es un objeto; más aún, el objeto mismo -el real- solo puede relacionarse con un sentido que sea él mismo ontológicamente ambiguo. El sentido no es ni “objetivo” ni “subjetivo”, aunque sin un sentido la distancia entre sujeto y objeto no puede tampoco ser medida o atravesada. La ambigüedad del nóema consiste en la dificultad de distinguir entre el núcleo noemático en tanto sujeto de predicación (como el ideal de sentido dentro del objeto noemático) o en tanto sujeto del “objeto actual”. Esta dificultad puede, a la vez, expresarse como el desafío de distinguir entre el problema del sentido dentro de un contexto de la significación (la lógica del juicio y el significado semántico) y dentro de un contexto de la razón (la lógica de la verdad y la evidencia), pero también, de establecer con cuál de estos dos contextos relacionar el problema del nóema.

Deleuze aborda el problema del nóema en su doble significación en la Serie catorce de *Lógica del sentido*. Implícitamente *construye* la ambigüedad del nóema en términos de una oposición entre “lógica formal” y “lógica trascendental”. El primer momento del nóema (el sentido noético-noemático) es entendido como el establecimiento de la impasibilidad del sentido; el segundo momento del nóema (el sentido noemático y el objeto) es entendido como el establecimiento del problema trascendental de la génesis: “relación y realidad que ahora deben ser engendradas o constituidas de modo trascendental”.³¹ Incluso argumenta Deleuze que la “génesis husserliana” (la cual no es entendida según lo que Husserl en sentido propio consideró “fenomenología genética”) está basada en un truco (*un tour de passe-passe*). Deleuze considera el núcleo de sentido noemático como un “atributo” o “predicado” de un objeto. El núcleo noemático es, así, entendido como una forma de lo conceptual, como delimitando un sentido que debe ser dicho, o predicado, de algo, el objeto mismo. Este objeto es una identidad y un polo de identidad, el objeto X. La primera consecuencia de esta concepción husserliana del nóema es que el sentido no es ni un “evento” ni un “verbo”, sino un

³¹ Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, *op. cit.*, p. 110 (p. 73).

concepto. Esto se refleja en la descripción deleuziana del sentido noemático como un predicado del objeto y, por tanto, como definido por la forma del juicio. Aquí Deleuze, claramente, lee el sentido noemático dentro del marco de la teoría de la significación husserliana y, en ese sentido, en términos del sentido ideal de los juicios (lo que puede ser dicho de un objeto). La segunda consecuencia es que “la relación del sentido con el objeto se desprende naturalmente de la relación de los predicados noemáticos con alguna cosa = x capaz de servirles de soporte o de principio de unificación”.³² En este caso Deleuze ve el núcleo noemático a través del lente de la teoría husserliana del conocimiento o, en otras palabras, en términos del sentido noemático como dado intuitivamente en la experiencia (lo que puede ser visto del objeto).³³ En el primer caso, el nóema funciona dentro de la teoría de la significación (*Bedeutungslehre*), o aquello que Deleuze llama “lógica formal”. En el segundo caso, el nóema funciona dentro de la teoría de la razón (o de la verdad), o aquello que Deleuze llama “lógica trascendental”.³⁴ Con todo, Deleuze lleva a cabo él mismo un truco en ambas de sus dos caracterizaciones: la primera se incorpora a la segunda en el argumento según el cual Husserl falla al distinguirlas. De hecho, traiciona su modo fregeano de leer la relación entre sentido noemático y objeto: “[está] en relación racional extrínseca de trascendencia con el sentido, y dándose hecha del todo la forma de designación, exactamente como el sentido, en tanto que generalidad predicable se daba ya hecha del todo la forma de significación”.³⁵ En otras palabras, la “lógica formal” (el nóema como lógica de la significación) y “lógica trascendental” (el nóema como lógica de la verdad) colapsan en una única estructura de significación: el conceptual de la forma de la significación. Esto no solo significa perder de vista que Husserl ya ha socavado la imagen tradicional de la verdad en tanto ubicada en

³² *Ibid.*, p. 111 (p. 74).

³³ Sobre la dificultad de distinguir entre estos dos sentidos de nóema y entre estos dos contextos en el pensamiento de Husserl (teoría de la significación y teoría del conocimiento/verdad), ver Rudolf Bernet, “Le concept de noème,” en Bernet, Rudolf, *La vie du sujet*, PUF, París, 1994, p. 90 y ss.

³⁴ Una examen más minucioso de esta distinción deleuziana en este contexto husserliano de discusión revelaría que Deleuze proyecta en *Ideas I* una distinción kantiana entre lógica formal y lógica trascendental—y no estrictamente en el sentido en el que es desarrollada por Husserl en *Lógica formal y trascendental*.

³⁵ *Ibid.*, p. 111 (p. 74).

el juicio (y la representación), sino también que discutiblemente el nóema sea una representación intermedia o un objeto (al contrario de la así llamada interpretación de la Costa Oeste -*West Coast view*- del nóema como sentido (*Sinn*) fregeano) que media en la relación con el objeto.³⁶ Pero, ni el objeto es la cosa en sí misma puesta detrás de las apariencias, en la medida que, para Husserl, es el objeto mismo (el árbol) que aparece *a través* del nóema; el nóema define el espacio de sentido, según el cual el objeto es dado, o experimentado, como tal o cual, en la medida en que el nóema “es” el aparecer del objeto mismo, incluso si el objeto mismo no “es” nada que aparezca como tal.

No voy a definir aquí las complejas cuestiones interpretativas que rodean al sentido “propio” del concepto de nóema, o si una interpretación coherente puede, incluso, ser alcanzada. Mi interés es, por el contrario, buscar la *función estratégica* de la construcción deleuziana del nóema, sin importar si es en sentido estricto “correcta” o “incorrecta”. Esto no significa desestimar la pregunta por la correcta interpretación del nóema; es, aun así, captar en primer lugar cómo la construcción deleuziana del nóema aporta una ventaja crítica para proponer que: “esta cosa = x no es pues en absoluto como un sinsentido interior y co-presente al sentido, punto cero que no presupondría nada de lo que hay que engendrar; es más bien el objeto = x de Kant, donde x significa solamente «cualquiera»”.³⁷ El poder de lo falso es la función estratégica de un concepto que debería ser, de otro modo, estrictamente “falso” en su sentido intencional. La objeción de Deleuze repite, por una parte, la concepción problemática de “esencia intencional”, la cual Husserl ya había abandonado desde las *Investigaciones lógicas*: Deleuze considera implícitamente la relación entre “sentido noemático” y “objeto” en términos de una relación entre individuación y generalidad. Por otra parte, sin importar si la lectura deleuziana del nóema es plausible, su objeción motiva aspiraciones trascendentales que dan forma a su principal hipótesis. En lugar de tomar al objeto como una identidad, o polo de unificación del sentido, Deleuze propone hacer colapsar lo Real (el objeto) en una instancia interna e indeterminada dentro del sentido. Esta

³⁶ Para una interpretación clásica del nóema en contra de la interpretación fregeana de Follesdal y otros, ver Drummond, John, *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism*, Kluwer, Dordrecht, 1990.

³⁷ Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, *op. cit.*, p. 111 (p. 74).

instancia de sin-sentido dentro del sentido perforaría, efectivamente, el sentido desde adentro hacia un afuera (*dehors*) que no tendría, sin embargo, la forma de la trascendencia dentro de la inmanencia.

Esta crítica deleuziana a la concepción husserliana de la relación entre sentido noemático y objeto, como conformando una estructura ontológica de predicación y juicio (y, entonces, como una forma de discurso directo) es suplementada por una segunda objeción que pone más claramente a la luz la crítica básica de Deleuze al pensamiento trascendental de Husserl. La noción de sentido noemático como un predicado conceptual del objeto es tomada como evidencia para la afirmación de que Husserl no puede diferenciar entre el campo trascendental de génesis (constituyente) y las estructuras empíricas (constituidas). En el caso del nóema, la “lógica formal” de la significación es *estructuralmente* indiscernible y, de aquí, isomórfica respecto a la lógica trascendental de la génesis; o, en otras palabras, las dos funciones del nóema, en esta lectura deleuziana, participan de la misma estructura empírica del pensamiento conceptual (i.e., predicativo). Deleuze encuentra garantía adicional para esta crítica al atribuirle a Husserl el cargo de concebir el campo trascendental, en última instancia, sobre la base del “sentido común”. La reducción no es en Husserl suficientemente radical. El genuino campo de lo trascendental no ha sido descubierto por la reducción en *Ideas I*, la cual, por el contrario, permanece cautiva de la manera “natural” de pensar o, según el concepto deleuziano en *Diferencia y repetición*, como una imagen del pensamiento.³⁸

En *Lógica del sentido* Deleuze esboza, en un movimiento rápido, el pensamiento de que:

Desde el punto de vista del tipo, no se confunde con ninguna de las intuiciones, de las “posiciones” de conciencia que pueden determinarse empíricamente gracias al juego de los caracteres proposicionales precedentes: intuiciones o posiciones de percepción, de imaginación, de memoria, de entendimiento, de voluntad empírica, etc. Husserl ha mostrado correctamente la independencia del sentido respecto de un cierto número de estos modos o de estos puntos de vista, conforme a las exigencias de los métodos de reducción fenomenológicos. Pero, lo que le impide

³⁸ Una reflexión más completa sobre la crítica de Deleuze al compromiso husserliano con la *Urdoxa* debería atender detalladamente a la discusión del capítulo III de *Diferencia y repetición* “La imagen del pensamiento”.

concebir .el sentido como una plena (impenetrable) neutralidad, es su preocupación por conservar en el sentido el modo racional de un buen sentido y de un sentido común, que equivocadamente presenta como una matriz, una “forma-madre no modalizada” (*Urdoxa*). Esta misma preocupación le hace conservar la forma de la conciencia en lo trascendental.³⁹

Con esta afirmación, se reconoce más claramente el sentido que tiene para Deleuze la impassibilidad del sentido en el núcleo noemático. Las variadas caracterizaciones de la conciencia noética (percepción, imaginación, etc.), el sentido-predicado noemático del objeto (rojo, azul, redondo, etc.), y los caracteres noemáticos (el objeto en su modo de aparecer como “deseable”, “conveniente”, etc.) son tomadas aquí como “puntos de vista” que se reúnen alrededor de un núcleo de sentido que permanece él mismo impassible y neutral respecto a los posicionamientos “subjetivos” u “objetivos”, incluyendo, más significativamente, toda medida (o *ratio*) que atraviese ambos posicionamientos, como la estructura trascendental de la intencionalidad husserliana. El núcleo de sentido debe ser pensado para Deleuze como un “evento” previo a las cristalizaciones de las dimensiones noético y noemáticas de la intencionalidad. De hecho, tomando como puntapié la idea derrideana de que “hay en la conciencia en general una instancia que *no* le pertenece *realmente*. Es el tema difícil pero decisivo de la inclusión no-real (*reell*) del nóema”,⁴⁰ podemos reconocer cómo Deleuze busca liberar de la forma de la conciencia la agencia implicada en el nóema dentro de la conciencia.

Husserl, sin embargo, se previene de esta emancipación del evento trascendental debido a su “racionalización” de la génesis, con lo cual se refiere a la fijación del núcleo de sentido a una identidad que, por su parte, refleja una complicidad con la primacía de la protodoxa (*Urdoxa*), en tanto *núcleo inmodificado de creencia dóxica*. La sospecha de Deleuze contra el programa trascendental de Husserl apunta, en particular, a la *metáfora* husserliana del núcleo: “Las metáforas

³⁹ Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, *op. cit.*, p. 117 (p. 78).

⁴⁰ Derrida, Jacques, “«Genesis and Structure» and Phenomenology”, en Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, University of Chicago Press, Chicago, 1978, p. 163 [N. de la T. Se recoge la traducción al castellano de Patricio Peñalver en Derrida, Jacques, “«Génesis y estructura» y fenomenología” en Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 224. Se consigna en adelante la paginación castellana entre paréntesis].

del núcleo son inquietantes; envuelven lo que está en cuestión”.⁴¹² Lo que está *en cuestión* para Deleuze es el evento de sentido o aquello que llama también la concesión de “sentido” o “génesis”. El evento trascendental de sentido no puede ser pensado en la forma de la conciencia; al liberar el evento de sentido tanto de su concepto noemático como del “sentido común”, el campo trascendental sería emancipado de la forma de la conciencia. El sentido específico de esta “despersonalización” o concepción “asubjetiva” del campo trascendental en la afirmación deleuziana, dirigida evidentemente tanto a Kant como a Husserl, es que la síntesis trascendental se “infiere (...) de las síntesis psicológicas correspondientes,” y esto, según Deleuze, “no lo es menos en Husserl cuando infiere un «Ver» originario y trascendental a partir de la «visión» perceptiva”.⁴³ Este isomorfismo estructural entre lo empírico y lo trascendental proviene de una adhesión al “sentido común” o, en otras palabras, de la falla al instituir un corte radical y genuino con la “actitud natural” y su imagen del pensamiento (el pensamiento en términos de representación, el conocimiento basado en la identidad, etc.). En el concepto de nóema, la *fuerza* de la pregunta por el sentido atraviesa el pensamiento de Husserl de modo tal de dejar que su falta de poder efectúe su propia promesa trascendental. Esta “falta de poder” de la fenomenología trascendental husserliana estructura “toda la dimensión de la manifestación, en la posición de un sujeto trascendental que conserva la forma de la persona, de la conciencia personal y de la identidad subjetiva, y que se contenta con calcar lo trascendental de los caracteres de lo empírico”.⁴⁴

Husserl sucumbe a una fusión, o falta de definición estricta, entre lo “trascendental” y lo “empírico”, lo fundante y lo fundado, lo constituyente y lo constituido. La génesis trascendental está calcada (*décalqué*) de lo empírico con la consecuencia de que la diferen-

⁴¹ Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, *op. cit.*, p. 112 (p. 74)

⁴² Una vez más, la discusión derrideana del nóema está sigilosamente presente en el pensamiento de Deleuze. Como observa Derrida: “Sin duda [el nóema] sólo puede ser descubierto, de derecho, a partir de la consciencia intencional, pero no toma de ésta lo que se podría llamar metafóricamente, evitando hacer real a la consciencia, su «tejido» [Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 163 (p. 224)]. La sospecha de Deleuze en contra de la metáfora del núcleo llama la atención sobre la manera según la cual la metáfora representa una “apropiación”, del “tejido” del nóema a la materialidad de la conciencia (el núcleo de su *Urdoxa* e identidad).

⁴³ *Ibid.*, p. 112 (p. 74).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 111-112 (p. 74).

cia entre lo trascendental y lo empírico colapsa. Este colapso de la distinción entre lo trascendental y lo empírico es testigo de la determinación del campo trascendental como una forma de conciencia. Incluso, esta incapacidad de dar cuenta por completo del pensamiento trascendental refleja, también, un isomorfismo entre “lo constituyente” y “lo constituido”, dando como resultado un “círculo vicioso” entre la fundación trascendental y aquello que está fundado empíricamente. El punto saliente para Deleuze es esta identidad que abarca a los principios trascendentales y su producción empírica. El empirismo trascendental, en la manera en la que lo concibe Deleuze, se cristaliza en el reconocimiento de que las condiciones trascendentales tienen una forma diferente de “ser” respecto a lo fundado; más aún, estas condiciones y operaciones están situadas en otro plano, u orden, que el de lo constituido y no tienen, de hecho, ser. Una lógica del sentido rompe con la lógica del ES y desarrolla en su lugar, y como su desplazamiento, una lógica del Y en la temporalidad de *Aion*. En cambio, Deleuze ve en Husserl una “caricatura racionalizada” de la verdadera génesis, o temporalidad trascendental: “Resulta que Husserl piensa la génesis, no a partir de una instancia necesaria «paradójica», y «no identificable» en rigor (faltando a su propia identidad y a su propio origen)”.⁴⁵ El “otorgamiento de sentido” (o evento de sentido), como Deleuze más tarde especifica, “no puede producirse sino en un campo trascendental que responda a las condiciones que Sartre planteaba en su decisivo artículo de 1937: un campo trascendental impersonal, que no tenga la forma de una conciencia personal sintética o de una identidad subjetiva, estando el sujeto, al contrario, siempre constituido”.⁴⁶ Esta crítica de Husserl conduce a la formulación de la hipótesis crítica que motiva el empirismo trascendental de Deleuze y las series de paradojas que le siguen en *Lógica del sentido*: “La idea de singularidades, es decir, de anti-generalidades, que sin embargo son impersonales y preindividuales, debe servirnos ahora de hipótesis para la determinación de este dominio y de su potencia genética”.⁴⁷ Lo que permanece impensable en Husserl es un campo trascendental impersonal y la génesis trascendental basada en los conceptos de “intensidad”, “singulari-

⁴⁵ *Ibid.*, p. 111 (p. 74).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 112 (p. 75).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 113 (p. 76).

dad” y el “no-identificable” grado cero de un instante que no presupone nada de lo que engendra un instante perpetuamente fuera de sus goznes respecto al propio tiempo.

III

Quisiera concluir con una hipótesis propia, de hecho, una hipótesis que *se inserta* en la propia hipótesis de Deleuze: el esplendor del pronombre “uno”, según el cual Deleuze habla de “individuaciones impersonales” y de “singularidades pre-individuales” dentro del campo de génesis trascendental, está ya disponible en las reflexiones de Husserl acerca de la conciencia del tiempo en los *Manuscritos de Bernau*. Deleuze está, ciertamente, inmerso en algo del pensamiento husserliano, algo anárquico, pero, de hecho, *otra cosa* de Husserl está ya en el pensamiento de Deleuze; cada uno busca el problema del sentido dentro del dominio impersonal de la génesis trascendental que da vuelta la “ontología” a través de una lógica del tiempo, basada en la diferenciación originaria del pasado y el futuro. Esto no significa afirmar que los proyectos de Husserl y Deleuze *son* idénticos. Esto es complicar aún más las concepciones de tiempo y sentido en Husserl y Deleuze, al implicarlas mutuamente.

En el otoño de 1917 y en la primavera de 1918, Husserl produjo un conjunto destacado de manuscritos de investigación acerca de una serie de paradojas que animan el problema fenomenológico de la conciencia interna del tiempo; según lo admite el propio Husserl “el más difícil de todos los problemas fenomenológicos”. Cuando los observamos a través del lente de lo que Deleuze espera para un campo trascendental de la génesis, los *Manuscritos de Bernau* emergen en su propio esplendor impersonal.

Los Manuscritos de Bernau se caracterizan por una dedicación implacable a la experiencia pura del pensamiento. Escritos durante los apocalípticos años de 1917 y 1918, estos textos no portan ninguna marca del mundo en el cual fueron escritos, ni en el aspecto histórico, ni en el biográfico: de un lado, los últimos días de la humanidad europea en la Gran Guerra y, del otro, la pérdida por parte de Husserl de su hijo Wolfgang, asesinado en Verdún en 1916. Lo que recuerda las reflexiones sobre el tiempo puestas fuera del mundo y de la historia en el sanatorio suizo de la *Montaña mágica*

de Thomas Mann. En los *Manuscritos de Bernau*, es como si Husserl hubiera creado su propio “sanatorio” en el cual se vuelve tanto hacia el problema de la conciencia del tiempo, como al final del tiempo que se presenta tan cercano. Estos escritos, especialmente cuando se contrastan con las lecturas sobre Fichte impartidas en 1917 durante la guerra y sus artículos de Kaizo sobre la “renovación” posteriores a la misma, exhiben una suspensión total de la movilización del intelecto que fuera la primera causa de la guerra y a la cual el propio Husserl había sucumbido. Estos manuscritos pusieron fin por completo a la descripción de la “cosa misma”, del flujo trascendental de la conciencia del tiempo, y de cualquier otra cosa, como si el tiempo histórico y biográfico se hubiera inmovilizado y suspendido para que el tiempo pudiera él mismo aparecerse en su campo trascendental de génesis.

Hay una característica más general del pensamiento de Husserl que se expresa de modo concentrado en estos manuscritos: la escritura como poder de repetición. Esta experiencia del pensar fue inseparable de su materialización en la escritura. Más aún, el tipo de escritura que Husserl puso en práctica en su pensamiento fue, primero, un modo de investigar, no pensado para ser publicado, pero, tampoco, para ninguna audiencia en particular, más que sí mismo. Con todo, aún aquí hay momentos en los que se puede sentir el pensamiento de Husserl alcanzando una idea, o fuerza, de tal modo que también la pregunta de si estos escritos estaban dirigidos solo para su propia lectura se vuelve problemática. El carácter “privado” o “personal” de los manuscritos de investigación husserlianos no se puede ver de manera adecuada a través del contraste con las obras publicadas, los cursos u otros textos. Los *Manuscritos de Bernau* conforman, más bien, un cuerpo de escritos no cohesionado; un *patchwork* de investigaciones, donde cada serie de reflexión no está alineada con otra. Dentro de estos escritos, experimentamos una forma complicada de repetición y simultaneidad, como si todas las series de reflexiones fueran simultáneamente pensadas entre sí sin, por eso, formar un todo coherente o unitario. Los espacios vacíos o silencios entre los manuscritos tienen, con frecuencia, tanto sentido como los mismos pensamientos materializados. Husserl repite las “mismas” ideas y vuelve continuamente a las “mismas” formulaciones, trazando y volviendo a trazar una y otra vez las mismas distinciones y retornando, nuevamente, al “mismo” paisaje conceptual. Quizá, incluso, la *pura*

expresión del pensamiento para Husserl, a la vista en estos escritos (pero también por todos lados en su rizomático *corpus*), sea “poner en juego simultáneamente” diferentes repeticiones del pensamiento “con sus diferencias de naturaleza y de ritmo, sus desplazamientos y sus disfraces respectivos, sus divergencias y sus descentramientos, engastarlos los unos en los otros, y del uno al otro, envolverlos en ilusiones cuyo «efecto» varía en cada caso”.⁴⁸ Husserl desarrolla en estos escritos un análisis fenomenológico de la génesis del campo trascendental de la conciencia, tal como fue preparado o descubierto inicialmente a través de la reducción en *Ideas I*. Si *Ideas I* dio la apertura a un campo de experiencia trascendental organizado por la estructura noético-noemática de la intencionalidad, esta dimensión absoluta de la conciencia trascendental se encuentra, con todo, perforada. Esta perforación en *Ideas I*, está marcada por la exclusión del problema de la conciencia del tiempo, como Husserl admite sin reparos en el § 81: “El «absoluto» trascendental que hemos preparado mediante reducciones, no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto peculiar, y que tiene su protofuente en un absoluto último y verdadero”.⁴⁹ Los escritos sobre la conciencia del tiempo en los *Manuscritos de Bernau* se insertan en ese hoyo en el campo de la subjetividad trascendental, en la búsqueda de aquello que es, en última instancia y verdaderamente, absoluto, esto es, la conciencia absoluta del tiempo. Como Husserl lentamente alcanza a reconocer, la pregunta por la autoconstitución de la conciencia absoluta del tiempo no se plantea en el nivel de la “trascendencia en la inmanencia”, sino en el nivel “más profundo” de la “pre-inmanencia” o, en otras palabras, la génesis o “corriente” de una conciencia del tiempo original en la cual la estructura noético-noemática de la intencionalidad (y, por tanto, los polos ego-objeto) se sitúa y constituye.

Aunque la experiencia del pensamiento de los *Manuscritos de Bernau* se centra en el problema de la conciencia temporal o, en otras palabras, en la corriente, o génesis, del campo trascendental, no hay, de hecho, un problema que dirija el pensamiento de Husserl. Estos escritos son tanto trabajos de un conjunto de pro-

⁴⁸ La descripción deleuziana del “más alto objeto del arte” Cfr. Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, op. cit. p. 293 (p. 431).

⁴⁹ Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, op. cit., p. 271 (p. 163).

blemas como trabajados a través de un conjunto de problemas que permanecen indeterminados y, de ese modo, se aparecen en tanto problemas. Más que nada representan estos textos un verdadero laboratorio para la creación o nacimiento de nuevos problemas. Me gustaría sugerir aquí que uno de los problemas principales que atraviesa estos escritos se vuelve comprensible en términos de “la paradoja de la subjetividad”. Como Husserl planteará de modo más completo en los *Manuscritos del grupo C* sobre la conciencia temporal y en la *Crisis de las ciencias europeas*, la “paradoja de la subjetividad humana” (*die Paradoxie der menschlichen Subjektivität*) se centra en la cuestión de la unidad e identidad del ego empírico y del trascendental. Escribe Husserl en el § 53 de *Crisis*: “Ahora sí se alza efectivamente una dificultad, que afecta nuestro total planteamiento de tarea y el sentido de sus resultados, y obliga, de hecho, a configurar ambos nuevamente”.⁵⁰ ¿Cómo es que la subjetividad trascendental es *a la vez* una subjetividad constituyente del mundo y se incorpora al mundo como algo constituido? Esta paradoja de la subjetividad expresa la paradoja del campo trascendental en tanto no-idéntico o pareciéndose a aquello que origina o constituye. El dominio del campo trascendental y el poder de la génesis trascendental son paradójicos en el sentido en que se diferencia y se desplaza él mismo del plano de su propia constitución. La corriente de la temporalidad trascendental tiene una forma diferente de “ser” respecto a lo fundado o constituido dentro de él. Incluso, como Husserl busca expresar con su terminología preferida de “la corriente” y “el proceso”, el campo trascendental de la conciencia temporal es un *devenir* que no puede ser pensado en términos de “ser”. La temporalidad trascendental no es, por lo tanto, la autoconstitución del “ser de la subjetividad trascendental” (como afirma Heidegger) que le otorgaría sentido al mundo, sino la génesis o el “devenir de un mundo” (aquello que Husserl llamará más tarde *Verweltlichung*) para una conciencia ella misma en devenir.

En los *Manuscritos de Bernau* somos testigos de un primer desarrollo de este problema con la aparición del concepto de proto-yo

⁵⁰ Husserl, Edmund, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1970, p. 178 y ss. [N. de la T.: se recoge la traducción al castellano de Julia Iribarne: Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 219].

(*Ur-Ich*).⁵¹ La corriente de datos hyléticos (o puntos de intensidad) se polariza alrededor de “un singular proto-yo”.⁵² Aunque Husserl se refiera al proto-yo como un polo subjetivo, el proto-yo no es, dentro del contexto de las reflexiones de Bernau, idéntico al ego-polo de la intencionalidad noético-noemática de *Ideas I* o al ego-persona de los hábitos de *Ideas II*. El proto-yo es el correlato de “afecciones originales” o de las intensidades de las afecciones hyléticas, incluso, como Husserl especifica más tarde, el proto-yo es la génesis del ego. Husserl se refiere también a un “pre-ego” (*Vor-Ich*) o, en otras palabras, a un ego naciente o larvario que no está aún individuado en la forma de un ego constituido y personal. El proto-yo es pre-individual e impersonal aunque paradójicamente singular en su “ser-sin-ego” (en su esencial falta de ser) en el sentido de una *tendencia* a volverse un ego o un sujeto. Nada, por supuesto, aporta en los *Manuscritos de Bernau* la última palabra de este ni de otros problemas. Pero, como destaca Deleuze: “¿Cómo hacer para escribir si no es sobre lo que no se sabe, o lo que se sabe mal?”⁵³

⁵¹ Cfr. en el Texto Nr. 15 de 1918.

⁵² Husserl, Edmund, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/1918)*. *Husserliana* XXXIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001, p. 286 [N. de la T.: la traducción es propia].

⁵³ Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, op. cit., p. xxi (p.18).

Bibliografía

- Beaulieu, Alan, “Edmund Husserl” en *Deleuze’s Philosophical Lineage*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009.
- Bernet, Rudolf, *La vie du sujet*, PUF, Paris, 1994.
- Bimbenet, Etienne, “La double théorie du noème: sur le perspectivisme husserlien,” en Bimbenet, Etienne, *Husserl. La science des phénomènes*, CNRS Éditions, Paris, 2012, pp. 187-211.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *A Thousand Plateaus*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987.
- Deleuze, Gilles, *The Logic of Sense*, Continuum Press, London, 1990.
- _____, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York, 1994.
- Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, University of Chicago Press, Chicago, 1978.
- de Warren, Nicolas, *Husserl and the Problem of Time*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- Husserl, Edmund, *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1970.
- _____, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana III/1*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.
- _____, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/1918). Husserliana XXXIII*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001.
- Lawlor, Leonard, “Phenomenology and metaphysics, and chaos: on the fragility of the event in Deleuze”, Smith, Daniel W. y Sommers-Hall, Henry, *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 103-125.
- Michalski, Krzysztof, “Sinn und Tatsache. Über Husserls Auseinandersetzung mit dem Psychologismus”, Maurin, Krzysztof, Michalski, Krzysztof y Rudolff, Enno (Eds.), *Offene Systeme II. Logik und Zeit*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, pp. 329-370.
- Michalski, Krzysztof, *Logic and Time. An Essay on Husserl’s Theory of Meaning*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997.
- Zourabichvili, François, *La philosophie de Deleuze*, PUF, Paris, 1994.