



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS – FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS**



El ejemplo tras la *diferancia*

**Tesis que para optar por el grado de:
Maestría en Filosofía**

Presenta:

Sofía Mateos Gómez

Tutora:

Dra. Erika Lindig Cisneros

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

MÉXICO, D.F., FEBRERO DE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A los bereberes

Agradecimientos

Le debo esta tesis a la paciencia y generosidad de la Dra. Erika Lindig (paradigma de tutora), sin cuya guía este trabajo hubiera sido completamente otro, mucho más desafortunado.

Agradezco también la meticulosa lectura y la siempre excelente disposición de mi revisora, la Dra. Ana María Martínez.

Estoy también muy agradecida con mis tres lectoras, la Dra. Rosaura Martínez, la Dra. Zenia Yébenes y la Dra. Rebeca Maldonado, quienes se tomaron el tiempo de conocer mi trabajo y ayudarme pacientemente a llevarlo a término.

Finalmente: esta tesis no hubiera sido posible, por supuesto, sin el apoyo del Consejo Nacional para la Ciencia y Tecnología.

Introducción

El ejemplo tiene un uso tan extendido en todo tipo de textos que resultaría difícil sobreestimar su importancia. En el ámbito del discurso filosófico ha jugado un papel siempre fundamental. El ejemplo permite pensar la posibilidad (o imposibilidad) de un puente entre lo particular o universal, entre lo concreto y lo abstracto, entre lo uno y lo múltiple¹; una relación que está al centro de las principales preguntas que se ha planteado la filosofía a lo largo de su historia, pero con especial interés desde el siglo XX, cuando los extremos idealistas y empiristas habían mostrado sus limitaciones. Consideramos que, por lo anterior, el ejemplo puede ser una herramienta excelente para la visibilización de las problemáticas y las aporías que surgen de estos pares opuestos y que resultan de la constante búsqueda de su conciliación.

Nos interesa trazar aquí, a través de textos de Derrida, la línea que une la fuerte presencia del ejemplo en momentos clave del pensamiento filosófico hegemónico (será llamado metafísico por Derrida), pasa a través de la desestructuración de las oposiciones a su base y concluye con un replanteamiento de esta estrategia retórica. Queremos observar cómo el ejemplo funciona desde una mirada que reconoce las aporías de ese pensamiento metafísico, que parte de la cuidadosa lectura de éste y que se reconoce siempre inmersa en el mismo². Es decir, señalado ya el papel central que el ejemplo juega en dicha filosofía, nos interesa observar qué ocurre con él en y después del proyecto deconstructivo.

En obras como *El monolingüismo del otro*, Derrida plantea preguntas sobre la ejemplaridad de la experiencia. Una experiencia puede tener un enorme peso al permitirnos visibilizar una situación, cierto conjunto de relaciones, modos de funcionamiento, de pensamiento o de ordenación; sin embargo, al universalizar la experiencia corremos el peligro de perder su singularidad y, lo que es peor, de violentar la singularidad del resto de las experiencias que se pretenden englobar bajo la primera.

Nos parece sugestivo que esta misma problemática había interesado a Derrida desde sus primeras obras, si bien en términos distintos. Consideramos que los primeros textos de Derrida, que desmenuzan los términos en los cuales la filosofía hegemónica occidental

¹ Somos conscientes de las importantes diferencias entre cada uno de estos pares (entre lo general, lo

² Derrida tiene cuidado de recordarnos que la deconstrucción no podría considerarse exterior a la tradición filosófica sin traicionar su cuestionamiento a las nociones de afuera/adentro.

describe y pretende zanjar dicha problemática, resultan un momento particularmente transparente para observar la forma como el autor se aproxima a ella. Tras la lectura de estos textos, resulta claro que el problema no es pasajero ni secundario, sino una de las principales preocupaciones que, sostenemos, rodearon y motivaron el nacimiento de la propuesta deconstructiva y de la noción de *diferancia*.

Además, consideramos que las primeras obras de Derrida son una excelente entrada para abordar su proyecto en general, pues en ellas resulta especialmente explícito cuáles son las discusiones de las que parte y cómo es su lectura y uso de la terminología filosófica antes de la deconstrucción, justo en el momento de la gestación de ésta y de un vocabulario propio para llevarla a cabo. Por lo tanto, el siguiente trabajo será, antes que nada, una lectura cercana de estas primeras obras: *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, la Introducción al *Origen de la geometría*, *La voz y el fenómeno* y también textos de la misma época que, puede considerarse, desarrollan ya más explícitamente un vocabulario y un proyecto propios: *De la gramatología*, *La escritura y la diferencia* y *La diseminación*.

Desde su obra publicada más temprana, escrita en 1954, hasta los mencionados libros de 1967, uno de los principales intereses de Derrida fue el análisis detallado de la fenomenología de Husserl, con énfasis en sus planteamientos epistemológicos, específicamente en la dialéctica entre génesis y estructura en su obra.

La alternativa entre lo temporal y lo atemporal; entre lo inmanente y lo trascendente; entre el pensamiento histórico y el especulativo está en el principio mismo de los cuestionamientos filosóficos, según Derrida. La posibilidad de superar esta polaridad es lo que más lo atrajo al trabajo de Husserl y, podemos pensar, uno de los principales puntos de partida de su propia propuesta, que se centrará en la puesta en duda de esta oposición binaria.

En la obra de Husserl el ejemplarismo permite poner en práctica el movimiento del pensamiento desde lo concreto (desde los objetos, hechos y fenómenos) hacia lo abstracto (universal, atemporal, único); y, en el ámbito del conocimiento, la geometría funciona como ejemplo paradigmático, gracias al cual podemos describir las características de la ciencia y el conocimiento en general.

Nuestra propuesta es, por un lado, que Derrida retoma de Husserl este interés por el ejemplo como una estrategia que, si permite pensar la comunicación entre los terrenos tradicionalmente separados de lo inmanente y lo trascendente, favorecerá también, por lo tanto, el cuestionamiento de la dualidad misma. Por otro lado, que para el proyecto de la deconstrucción, el ejemplo resultará una estrategia retórica ideal, puesto que explicita las aporías que surgen en las relaciones entre pares opuestos tradicionales de la filosofía (singular-universal, empírico-trascendental, múltiple-uno).

Es sabido que el trabajo de Derrida incorpora una cuidadosa interrogación sobre los usos y las estrategias retóricas, una afirmación y puesta en cuestión de los límites de la retórica en el discurso filosófico, además de las exploraciones lingüísticas y formales que esa reflexión promueve. Con esta lectura tan atenta del vocabulario y el discurso filosófico, no sorprende que Derrida haya dedicado varias notas cruciales al carácter aporético del ejemplo. Él reconoce que ningún recurso de la lengua puede pensarse como *simplemente comunicativo*³, y señala tanto la practicidad como los peligros del ejemplarismo: mientras nos permite ligar la reflexión a la esfera de lo personal, social o histórico, también implica una generalización que puede resultar violenta, y amenaza con el borramiento de las particularidades.

En este trabajo pretendemos, por lo tanto, comprender los orígenes del uso y la crítica derridianos del ejemplo, y describir lo mejor posible cómo la distancia que él toma de estos orígenes y la puesta en cuestión que lleva a cabo del ejemplo se insertan en su propuesta de la *diferancia*.

Podemos, por lo pronto, adelantar que el uso del ejemplo por Husserl está irremisiblemente ligado a su concepto de significación como identidad inquebrantable y universal, como unidad ideal; por lo tanto, a determinada tradición metafísica (aquella en la que la deconstrucción se concentra). En su trabajo, el ejemplo funciona como un modelo o un ideal, único y fijo.

Tras el proceso, que pretendemos seguir aquí, que llevó de la localización de un funcionamiento dialéctico en el trabajo de Husserl, a través del énfasis en la diferencia y finalmente a la propuesta de la *diferancia*, el ejemplo emerge transformado. Tras el trabajo

³ Es decir, representativo de un sentido fijo, “comunicación como el vehículo, el transporte o el lugar de paso de un *sentido* y de un *sentido uno*” (Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2008, pág. 349).

deconstructivo de Derrida, el ejemplo no funcionará ya de manera paradigmática como lo hacía en Husserl, sino que se mostrará abiertamente en su carácter aporético.

I. *Ejemplo, paradigma y ejemplarismo.*

Dado que el ejemplo (centro de nuestra propuesta interpretativa) tiene un uso tan extendido y el término, una historia tan larga en diversas tradiciones, es necesario puntualizar nuestra propia delimitación de lo que entenderemos por *ejemplo* y los ámbitos de uso y antecedentes que elegimos convocar para este proyecto, así como de otros términos que se relacionan con él en nuestra concepción: *paradigma* y *ejemplarismo*.⁴

Ejemplo

Uno de los propósitos de este trabajo es elaborar una descripción enriquecida del ejemplo, pensándolo desde la propuesta de Derrida. Queremos que a lo largo de las lecturas se evidencie la interdependencia de esta estrategia argumentativa⁵ con las propuestas filosóficas en cuya exposición es utilizada en abundancia.

Como punto de partida, pues, acudiremos a una tradición que históricamente se ha ocupado de reflexionar las estrategias argumentativas: la retórica. En al menos tres de sus obras más representativas: la *Retórica* de Aristóteles, *De la invención retórica* de Cicerón e *Institución oratoria* de Quintiliano, el ejemplo merece descripciones detalladas.

I.

En el caso de la *Retórica* de Aristóteles⁶, esta estrategia aparece en relación con las pruebas que son, dentro de la descripción clásica de la retórica, una de las cinco partes que conforman un discurso. El ejemplo aparece como un modo de razonamiento y haciendo par con el entimema, el primero identificado con la inducción y el segundo, con la deducción.

⁴ Esta sección no se ocupa de intentar hallar o describir ninguna supuesta esencia del ejemplo o el paradigma; somos conscientes de que estas palabras han tenido un largo recorrido por la historia occidental y pueden trazarse muy diversas historias sobre ellas. La historia elegida aquí es una entre muchas posibles y es, creemos, la que mejor contribuye a nuestra interpretación de la problemática planteada.

⁵ Pensamos *estrategia* en general como un modo de abordar una problemática (ya sea planteada como tal o convertida en problemática por la estrategia misma) que tiene determinada intención y que es móvil; es decir, una estrategia ni es aleatoria (involuntaria) ni es automática (protocolaria), sino que tiene siempre un propósito y responde a cada de terminada situación. La estrategia, pensamos, puede tener líneas generales sobre las cuales suele llevarse a cabo, pero conserva por característica principal el permanecer siempre abierta.

⁶ Aquí consultamos estas dos ediciones del texto: Aristóteles, *Retórica*, introd., trad. y notas de Alberto Bernabé, Madrid, Aguilar, 2002; y Aristóteles, *Retórica*, introd. trad. y notas de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1990.

Así pues, sobre el significado de estas [las razones] y de cómo se relacionan unas con otras, se ha dicho casi suficientemente; de las cosas persuasivas por medio de la demostración o de la aparente demostración, igual que en la dialéctica se da la inducción, el silogismo o el falso silogismo, también aquí ocurre de modo semejante; pues el paradigma o ejemplo es una inducción, el entimema es un silogismo –y el entimema aparente un silogismo aparente–. Llamo entimema al silogismo retórico, y paradigma a la inducción retórica. Pues todos proponen los argumentos para su demostración diciendo ejemplos o entimemas y ninguna otra cosa fuera de esto; de manera que es totalmente necesario que cualquier cosa sea demostrada haciendo silogismo o razonando por inducción –y esto nos es evidente por los *Analíticos*–, y es necesario que cada uno de ellos –entimema y paradigma– corresponda a cada uno de estos –silogismo e inducción⁷.

Esta equiparación del ejemplo con la inducción no ocurre únicamente en la *Retórica* y forma parte del amplio problema que la inducción plantea en la obra de Aristóteles. En ella, encontramos dos momentos dignos de señalarse: en uno, el silogismo se opone a la inducción en tanto que en la inducción, el movimiento va de lo particular a lo universal y en el silogismo, el pensamiento va de lo universal a lo particular. En esta oposición, “el primero es anterior y más inteligible por naturaleza, más competente, el segundo ‘más claro a nuestros ojos’, más persuasivo, más inteligible en términos de sensación y más popular”⁸.

Ahora bien, la *Retórica* guarda una estrecha relación, en el pensamiento de Aristóteles, con la dialéctica. De hecho, es descrita como su contrapartida, “ya que ambas se refieren a determinadas cuestiones cuyo conocimiento es en cierto sentido común a todos y no propio de una ciencia definida”⁹.

[...] la retórica resulta ser una especie de ramificación de la dialéctica y del estudio de los comportamientos al que es justo denominar política. [...]. Y es que es, sin duda, una parte de la dialéctica y semejante a ella, como decíamos al principio, pues ninguna de las dos es ciencia que se refiere a cómo es algo determinado, sino que son meras facultades para procurar razones. Así pues queda dicho, más o menos, lo suficiente sobre las posibilidades de ambas y la relación entre ellas. Y en cuanto a lo que sirve para demostrar o para demostrar aparentemente, igual que entre los métodos de la dialéctica hay por una parte demostración inductiva, por otra, razonamiento, y por otra, razonamiento aparente, en nuestro caso hay un paralelismo, ya que el ejemplo es una demostración inductiva, el entimema, un razonamiento, y el entimema aparente, un razonamiento aparente. Llamo ‘entimema’ al razonamiento retórico y ‘ejemplo’ al razonamiento inductivo retórico. Pues todos construyen los argumentos para organizar su demostración, aduciendo ejemplos o entimemas y ninguna otra cosa más, de suerte que si en general es forzoso demostrar cualquier cosa, bien por un

⁷ Aristóteles, *Retórica*, introd., trad. y notas de Alberto Bernabé, Madrid, Aguilar, 2002, pág. 54, 1356a.

⁸ W. D. Ross, *Aristóteles*, trad. de Diego F. Pró, Buenos Aires, Charcas, 1981, pág. 50.

⁹ Aristóteles, *Retórica*, ed. cit., pág. 54, 1356a-1356b.

razonamiento, bien por un razonamiento inductivo, [...], es forzoso que cada uno de éstos sea lo mismo que cada uno de aquéllos.¹⁰

La inducción y el entimema son elementos puestos en relación, que muestran un paralelismo entre la retórica y la dialéctica. Aristóteles no establecía una diferencia entre ambas en términos de validez del discurso que construyen, ni de su cercanía con la verdad. De hecho, los *Tratados de lógica* abren con la indicación de que el estudio de la dialéctica tiene por propósito “encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de causas plausibles”¹¹.

En esta misma obra, la inducción se considera una forma del silogismo. Desde este punto de vista, la inducción funciona como un argumento en el que dos características comunes a los elementos de una lista (más o menos larga) pueden considerarse siempre relacionadas. Por ejemplo:

[...] si el medio de AC es B, demostrar que A se da en B; en efecto, así hacemos las comprobaciones. Por ejemplo, sea A *larga vida*, en lugar de B, *carente de hiel* y, en lugar de C, *larga vida singular*, v.g.: *hombre, caballo y mula*. Entonces A se da en el conjunto de C (pues todo C es de larga vida); pero también B, el *no tener hiel*, se da en todo C. Si, pues, se invierte C respecto a B y el medio no tiene mayor extensión, es necesario que A se dé en B.¹²

Esto en la lógica moderna sería llamado “inducción perfecta”. Se trata de un caso muy específico de la inducción, donde el examen de los casos particulares es exhaustivo y donde, por lo general, el movimiento no va desde individuos, sino desde especies, y hacia géneros (no desde un caballo, sino desde *el* caballo).

Es manifiesto, pues, que el ejemplo no es, ni como una parte respecto al todo, ni como un todo respecto a la parte, sino como una parte respecto a otra parte, cuando ambos casos están subordinados a lo mismo, y uno de los dos es conocido. Y se diferencia de la comprobación en que ésta demostraba que el extremo <superior> se da en el medio a partir de todos los individuos, y no aplicaba el razonamiento al

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) I*, intr., trad. y notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995, pág. 89, 100a. “Un *razonamiento* es un discurso (*logos*) en el que, sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido. Hay *demonstración* cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio, es *dialéctico* el razonamiento construido a partir de cosas plausibles” (*Ibidem*).

¹² Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) II*, intr., trad. y notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995, pág. 288, 17-24.

<otro> extremo, mientras que aquél sí lo aplica y no demuestra a partir de todos los <individuos>.¹³

En el fragmento anterior, debemos entender *comprobación* como *inducción*, de acuerdo con el traductor. Con esta decisión, se visibiliza este otro lado de la inducción, que

[...] no es tanto un proceso cognoscitivo que nos remonta de lo singular a lo universal, sino un proceso de fijación y depuración, por el que lo universal, inicialmente confuso (pero ya presente) se verifica en los singulares para constituir lo universal en cuanto tal, claro y distinto. Es, en otras palabras, la *comprobación* de lo universal en lo singular, necesaria para la constitución de ambos en toda su puridad conceptual.¹⁴

Vemos así que la diferencia entre el ejemplo y la inducción (entendida como inducción “perfecta”) puede entenderse como la diferencia entre la relación parte a parte y la relación extremo superior a medio, partiendo de todos los individuos. Sin embargo, este es uno de los problemas de la inducción: no es claro y ha sido ampliamente discutido si la enumeración tiene que ser completa para que la inducción sea legítima, o si es posible que una inducción legítima parta de una enumeración incompleta, aunque en ella no sea tan evidente el mecanismo como en la anterior.

Si pensamos el ejemplo, entonces, como comparable a una inducción “imperfecta”, entonces compartiría con ella (en tanto que el primero proviene de la retórica) el carácter de comprobación, demostración o verificación de determinado argumento.

En relación con este uso del ejemplo, en el libro II, capítulo XX (*Retórica*), Aristóteles agrega que los ejemplos pueden ser de dos tipos: el que se refiere a algo ocurrido anteriormente y el que es inventado en el momento para la ocasión. Cada uno desempeñará distintas funciones demostrativas. Entre los ejemplos inventados se encuentran los paralelos y las fábulas.

Las fábulas son adecuadas a los discursos políticos y tienen la ventaja de que, mientras que es difícil encontrar acontecimientos ocurridos similares al que nos ocupa, es muy fácil aplicar fábulas, pues sólo se requiere, como en las parábolas, que se pueda advertir la semejanza, y ésta es de las cosas que se logran a partir de la filosofía.¹⁵

¹³ *Op. cit.*, pág. 290, 12-21.

¹⁴ Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) I*, intro., trad. y notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995, nota 21, págs. 101-102.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 197, 1394a.

Pues ésta es la utilidad principal de los ejemplos en la *Retórica* de Aristóteles: apoyar, ilustrar o reforzar los argumentos de un discurso. Y cumplirán su propósito de formas diferentes según dónde se los inserte: para Aristóteles, si se usan al principio, serán leídos como inducciones (lo cual puede resultar problemático), y si se colocan al final, servirán como testimonios que aportarán contundencia a lo discurredo.

Lo más interesante, para nosotros, es que el ejemplo y la inducción tienen una gran variedad de formas en Aristóteles: desde la descripción muy amplia de un argumento que lleva de lo particular a lo universal hasta la “inducción perfecta” (donde una parte remite a otra parte), hasta argumentos donde una regla general es extraída de un solo ejemplo.

Esta variedad de descripciones permitió que los planteamientos de Aristóteles sobre la inducción fueran discutidos ampliamente desde muy diversas perspectivas. Interesó especialmente a la escolástica y, después, a numerosos filósofos modernos que buscaban comprender los procesos de razonamiento de las ciencias naturales. Se preguntaban qué tipo de enumeraciones eran las necesarias para que una inducción constituyera una “inducción perfecta”, válida para la ciencia; y se cuestionaban cómo en la ciencia era posible llegar a proposiciones universales partiendo de enumeraciones incompletas. Forma parte de estas discusiones la cercanía (o distancia) de la inducción con la abstracción, en tanto que ambas implican relaciones analógicas y de ambas puede decirse que llevan a cabo una generalización; sin embargo, no es claro si ambos procesos llevan a resultados del mismo tipo.

En términos generales, la inducción no deja de ser problemática porque a la vez que es ampliamente utilizada, desde las exigencias de la lógica es muy raro encontrar una inducción plenamente justificada (una inducción perfecta). Esto plantea, además de preguntas acerca de la inducción, dudas acerca de las exigencias mismas de la lógica.

II.

Cicerón, por su parte, trata en *De la invención retórica* al ejemplo como un tipo de comparación¹⁶, al lado de la imagen y el parangón¹⁷. Para él, “Ejemplo es lo que consolida

¹⁶ “Aquí, no solamente con el recuerdo de ejemplos de quienes cometieron algo por una impulsión semejante, sino también con la comparación de cosas semejantes, así como con explicación de la afección del ánimo misma, ha de cuidarse que no parezca admirable, si el ánimo, conmovido por tal perturbación, hubiera

o debilita una cosa por autoridad o por casualidad de algún hombre o negocio”¹⁸. Mientras la imagen demuestra semejanzas entre cuerpos o naturalezas; y el parangón compara elementos por su semejanza, el ejemplo es descrito por su función relativa a otra afirmación: la confirmará o la refutará.

Colocar al ejemplo entre los tipos de comparación lo introduce al campo de problemas de la analogía. Ésta se ha planteado (en la escolástica, por ejemplo) como un modo de hablar intermedio entre la univocidad y la equivocidad: un término o nombre común es aplicado a varios seres que no son idénticos entre sí, pero comparten cierta semejanza desde determinado punto de vista o desde determinada proporción.

La analogía puede ser pensada, sin embargo, de dos formas bastante distintas: como la proporción entre los términos de dos sistemas, o entre sujetos o entes que sostienen entre sí una relación semejante (“analogía de proporcionalidad”); por otro lado, como semejanza o relación entre dos cosas substancialmente distintas, similitud entre sus características (“analogía de atribución”). Y, según el momento, puede pensarse desde la metafísica o desde la metáfora (tal como ha sucedido con más frecuencia desde la modernidad). Esto quiere decir que se trata de un movimiento a caballo (una vez más) entre la disciplina retórica y una disciplina central a la tradición filosófica hegemónica.

Según el planteamiento de Cicerón, el ejemplo parecería conservar ambas caras de la analogía: por una parte, para llevar a cabo su función ancilar, el ejemplo se piensa como una breve narración o descripción: un suceso o caso que presente similitudes (ya sean de particular a particular o de particular a universal) con el argumento en cuestión y que contribuya a su credibilidad o a su mejor comprensión:

Luego, si de la cosa misma se da algo de oportunidad, habrá que demostrar [...] que lo que nosotros decimos, fácil y convenientemente puede ser llevado a buen fin; como en esta ley (sin duda, nada prohíbe poner de ejemplo una fingida, para que la cosa se entienda más fácilmente): QUE LA MERETRIZ NO TENGA CORONA DE ORO; SI LA TUVIERE, QUE SE CONVIERTA EN PROPIEDAD PÚBLICA.¹⁹

incurrido en alguna fechoría” (Cicerón, *De la invención retórica*, ed., trad. y notas de Bulmaro Reyes Coria, México D.F., UNAM, 1997, pág. 73).

¹⁷ Así también lo describe Anaxímenes: “Ejemplos son cuando suceden cosas que son similares, pero distintas a las que están bajo discusión”, según cita Nietzsche en su “Descripción de la retórica antigua”, *Escritos sobre retórica*, ed. cit., pág. 142.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 115.

Por otro lado, mantiene aun cierto rasgo de proporción, pues Cicerón considera la posibilidad del ejemplo negativo: el contraejemplo, donde resulta más complicado pensar una relación de parecido (puesto que el contenido del contraejemplo sería opuesto al del argumento al que remite) y parece más factible una relación de proporcionalidad.

Es decir, el ejemplo asociado con la comparación adquiere campos de discusión nuevos: ¿qué es lo que se está comparando, relaciones o características (¿cuáles características?, ¿cómo se seleccionan?)?, y ¿dentro de qué campo comprender esta comparación? Si la inducción introducida por Aristóteles nos remitía a la dialéctica, el manejo de Cicerón nos trasladará al de la metafísica.

III.

Quintiliano menciona en *Institución oratoria* el ejemplo en numerosas ocasiones, y al igual que Aristóteles, le dedica un apartado completo. Para él, los ejemplos son muy eficaces para persuadir en todo tipo de causas, y un orador será mejor cuantos más ejemplos tenga a la mano:

Debe sobre todo el orador tener un grande acopio de ejemplos, ya antiguos y ya modernos; de manera que no solamente está obligado a tener noticia de lo que recientemente se ha escrito en las historias, o se conserva por tradición como de unos a otros y de lo que diariamente sucede, pero ni tampoco ha de mirar con indiferencia las ficciones de los más célebres poetas. Porque aquello primero tiene la misma fuerza que tienen los testimonios y aun también los decretos, y esto segundo, o tiene su apoyo en el crédito de la antigüedad, o se cree que los hombres grandes lo fingieron para dar reglas en orden a la instrucción.²⁰

Es decir, los ejemplos pueden ser ya sea recuentos de sucesos planteados como reales (y éstos pueden ser grandiosos o cotidianos) o planteados como ficticios, si bien Quintiliano anota que a las fábulas de los poetas “no les damos tanto asenso”²¹, y que éstas convencen, sobre todo, “a la gente rústica”, pues les halagan el oído.

²⁰ Quintiliano, Marco Fabio, *Instituciones oratorias*, trad. de Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2004 [<http://www.cervantesvirtual.com/>] <28 noviembre 2013>, pág. 314.

²¹ *Ibid.*, pág. 274.

Además, los ejemplos pueden ser muy similares a la causa en cuestión o parecerse a ésta sólo en parte²² (pueden diferir “en el género, en el modo, en el tiempo, en el lugar y otras”²³); pueden ser contrarios al asunto en cuestión (contraejemplos); y pueden ser referidos por entero (toda una anécdota) o sólo brevemente, a modo de recuento. En su estructura, son un tipo de silogismos: “Se trata de silogismos que parten de una cosa de la que se *sigue* otra; y de los que se basan en cosas que se oponen entre sí”²⁴.

Para Quintiliano como para Cicerón, el ejemplo tiene una función de apoyo: su utilidad es ayudar a demostrar lo que estamos argumentando, y se encuentra entre las llamadas pruebas artificiales, extrínsecas (al lado de los indicios y argumentos). Él explica su gran utilidad al armar discursos “porque el hombre se mueve muy fácilmente por la experiencia para abrazar alguna cosa”²⁵ y porque “parece que lo por venir debe corresponder a lo que pasó, y que la experiencia es un testimonio de la razón”²⁶; en su concepción, los sucesos pasados pueden funcionar como ejemplos para sucesos futuros, y tienen gran fuerza de persuasión. Es interesante notar aquí el traslado del ejemplo desde el interior del arte retórico, en Aristóteles²⁷, a su periferia, tal como lo describe Quintiliano. Ya no se trata de un tipo de prueba argumentativa, sino de un apoyo extrínseco.

Ahora, Quintiliano (similar a Cicerón) considera al ejemplo muy parecido al símil, pues ambos están tomados de cosas semejantes al asunto en cuestión, “sin traslaciones ni metáforas”²⁸; y lo distingue de la autoridad en que ésta consiste en las opiniones comunes de naciones, pueblos, sabios, poetas u hombres ilustres (es decir, no de cualquiera, sino de una colectividad o un individuo excepcional), mientras que el ejemplo puede ser un juicio anterior por el que se sentenció ya otra causa semejante a la actual.

²² “[...] así como hay ejemplos que cuadran en un todo, cual es el que hemos puesto, así a veces se toman de menor a mayor y al contrario [...] Los ejemplos de cosas desiguales, donde más fuerza tienen es en las exhortaciones” (*Ibid.*, pág. 273).

²³ *Ibid.*, pág. 274.

²⁴ *Ibid.*, pág. 291.

²⁵ *Ibid.*, pág. 167. Esta afirmación puede relacionarse con lo que Aristóteles indica sobre la inducción: que resulta “más inteligible en términos de sensación”.

²⁶ *Ibid.*, pág. 137.

²⁷ “De los argumentos, unos no pertenecen a la disciplina, otros sí. Considero no pertenecientes a la disciplina los que no son procurados por nosotros, sino que preexistían, [...] y pertenecientes a la disciplina los que pueden organizarse a partir del método y de nuestra propia aportación. Los unos hay que utilizarlos; los otros hay que encontrarlos” (Aristóteles, *Retórica*, *ed. cit.*, pág. 52, 1355b), donde el ejemplo se ubica entre los segundos.

²⁸ *Ibid.*, pág. 276.

Con lo cual podemos pensar dos formas de la autoridad en relación con el ejemplo. Por un lado, aquella que Quintiliano señala explícitamente: la autoridad de los personajes de determinado rango social o cultural; por el otro, la autoridad de la experiencia, de lo pasado. Aquí asumiríamos la experiencia como la enseñanza obtenida por la práctica. En términos muy generales, podemos decir que la experiencia constituye una especie de autoridad, porque se asume que consiste en una aprehensión inmediata y que aquello que se aprehende está ya dado: no se fabrica (a diferencia del ejemplo ficticio) de acuerdo con las necesidades argumentativas de determinado discurso. Lo cual, por supuesto, no está exento de problemas.

IV

La liga del ejemplo con esta tradición retórica nos ofrece la imagen de una estrategia primero central, pero poco a poco convertida en ancilar, cuya función es siempre de apoyo: ya sea que soporte o refute un argumento, su papel es siempre relativo a éste.

Por otra parte, el ejemplo visto desde esta historia es una estrategia de carácter ya bastante móvil y variado: puede consistir en una narración o descripción planteada como real o planteada como ficticia²⁹; dicha descripción puede ser de un suceso o personaje ilustre, conocido por todos, o extraerse del ámbito de lo cotidiano; puede plantearse como ejemplo modélico (paradigmático) o como contraejemplo; y puede relacionar el hecho o elemento particular con otro particular o con un planteamiento universal. En otras palabras, el elemento que, dentro de la tradición descrita, jamás pierde el ejemplo, es que el elemento que introduce es siempre particular, siempre singular.

Paradigma

Este término se ha encontrado cercanamente relacionado con la filosofía a lo largo de importantes momentos de su historia en el castellano. La obra de Platón es un punto crucial en la historia de esta relación. Él lo utilizó al nombrar las Ideas *παρδεικματα* de la realidad, en el sentido de prototipo, el original respecto al que las demás son copias.

²⁹ Aquí quizá quepa recordar que *ejemplo*, en castellano, tiene sus primeras apariciones en textos literarios (en el *Cid*, en la obra de Berceo, en *Calila e Dimna*, en *El libro de Alexandre*) y durante la Edad Media nombró el muy difundido género de pequeñas ficciones que transmitían una moraleja (*exemplum*). Véase Corominas, Joan, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1976, vol. II, pág. 218.

Al castellano, παράδειγμα suele ser traducido de tres maneras diferentes³⁰. Como *ejemplo*, cuando se habla de un caso digno de ser imitado o evitado (así ocurre en *Gorgias* y *Eutidemo*); o bien de un caso seleccionado al azar entre muchos otros (“¿Seleccionamos un ejemplo de cada una de estas dos clases, para que contemos con una pauta de ellas?”³¹ y “¿Qué pretendes mostrar respecto de esos nombres, al colocarlos como ejemplos, cuando preguntas acerca de todas estas cosas?”³²). Se traduce por *paradigma* cuando se habla de reglas o modelos; así en *Fedro* y en *República*, al referir paradigmas de belleza, de justicia o de Estado. Y finalmente, hay otros momentos en que παράδειγμα no se traduce por ninguno de los dos, sino por un tercer término: *patrón* o *modelo*; es el caso de varias menciones en la *República*. En este uso, destaca la idealidad del paradigma. Para Platón, no solamente se trata de un modelo, sino que es una realidad eterna e inmutable, inmaterial, formal. Es decir, el paradigma no funciona como un elemento superior a otros, pero de la misma clase; en esta concepción, el paradigma se distingue, primordialmente, por su carácter ideal.

Estos rasgos aparecen en varios momentos de la historia del término. En griego, παράδειγμα solía designar el patrón, el plano o la maqueta en arquitectura, y al modelo en pintura y escultura³³. El griego παραδεικνυμι (*parakeiknymi*) significa ‘mostrar’, ‘manifestar’ o ‘poner a la vista’. El prefijo παρα significa ‘al lado’, ‘delante’ y Δεικνυμι significa ‘mostrar’, ‘exhibir’. Es decir, no únicamente escoger un caso entre varios, sino (es lo que más nos interesa) *ponerlo delante*. El término pasó de nombrar objetos a nombrar también entidades abstractas, y se utilizó como sinónimo de regla, régimen o modelo.

El uso de este término en la historia del castellano se encuentra sobre todo en los campos del conocimiento científico y teórico. Desde sus primeras apariciones en el castellano, se lo encuentra relacionado con la gramática y la lingüística:

Paradigma, voz de la gramática; lo que sirve de regla, ejemplar, régimen. Fr. *paradigme* del gr. *ejemplo*, *modelo*. Un verbo sirve de paradigma para todos los

³⁰ Véase el apéndice 2, que contiene algunos fragmentos donde aparece este término en los diálogos de Platón, con su correspondiente traducción al castellano.

³¹ Platón, *Diálogos IV. República*, introd. trad. y notas por Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988, págs. 403-404, 559a.

³² Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, trad., introd. y notas de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1988, pág. 358, 226c.

³³ *A Greek-English Lexicon*, Henry George Lidell y Robert Scott (comp.), revisado y aumentado por Henry Stuart Jones, Oxford, Clarendon Press, 1968, págs. 1387-1388. Este diccionario apunta que παράδειγμα en griego tenía el sentido también de ejemplo o precedente: aspecto recuperado por el latín *exemplum*.

regulares de la misma conjugación. También se usa este nombre en orden al gobierno, por lo mismo que regla, régimen, modelo.”³⁴

La aparición más antigua de esta palabra en el castellano (registrada por el CORDE) es en 1450 (dos siglos después que la primera de *exiemplo*), en *Las etimologías romanceadas de San Isidoro*, de autor anónimo, cuyo tema es el estudio del lenguaje³⁵. A lo largo de los siglos se encuentran más ejemplos de su uso en este ámbito (tenemos *Elocuencia española en arte*, de 1604-1621, de Bartolomé Jiménez Patón, por mencionar uno). Y ya durante el siglo XX, el uso del término remite fuertemente a la disciplina lingüística³⁶, además de la lógica y la epistemología. Más adelante, también aparece en relación con otros campos de conocimiento científico³⁷.

Tal como las traducciones nos dejan ver, el traslado hacia la abstracción típica del pensamiento filosófico socrático acompañó al paradigma en su paso hacia el castellano. Es por ello que para la presente interpretación utilizaremos este término, junto con los de *modelo* e *ideal* para destacar esta determinada forma de concebir y poner en práctica el ejemplo: en adelante, con este término describiremos determinado uso del ejemplo que, como veremos, es característico de la tradición metafísica que Derrida se ocupa de deconstruir.

Ejemplarismo

En un ámbito distinto, en la tradición judeocristiana, el ejemplo fue abordado desde una lectura que retoma el aspecto de idealidad del paradigma. Esta tradición filosófica liga el ejemplarismo, en primer lugar, con la doctrina platónica de las Ideas o *παραδειγματα* que hemos ya mencionado brevemente, y con sus herederos. En términos generales, el ejemplarismo puede describirse como “la doctrina que sostiene que toda la creación está

³⁴ Terreros y Pando, *op. cit.*, pág. 658.

³⁵ El texto dice: “Homoeusis es figura que en [54r] latín es interpetrada ‘semejança’, por la qual la semejança de la cosa que es menos conosciada se demuestra el demostramiento de aquella que es más conosciada. E d’esta son tres maneras: la una es hicon, la otra parabile, e la otra paradigma, esto es, ‘semejança’, ‘comparación’ e ‘exemplo’” (*Corpus diacrónico del español, ed. cit.*).

³⁶ Para ver los usos del término en la lingüística moderna (particularmente en la obra de Samuel Levin, pero también en Hjelmslev, Greimas y Jakobson), véase la entrada “Paradigma” del *Diccionario de retórica y poética* de Helena Beristáin, México D.F., Porrúa, 2006, págs. 385-387.

³⁷ Esto lo tal podemos ver en el registro del CORDE, donde el 25% de las 84 apariciones de la palabra es en prosa científica

gobernada por causas o ideas ejemplares en la mente de Dios”³⁸. Está cercanamente ligado al problema de la causa en autores del judaísmo helénico³⁹, estoicos⁴⁰, neoplatónicos⁴¹, y posteriormente en la obra de San Agustín, de San Buenaventura, así como en representantes centrales del pensamiento cristiano medieval (San Anselmo, Suárez, Chartres, Guillermo de Auvernia,...).

Y, desde otra parte de su tradición, se relaciona también con el problema de las formas o de los universales, una de cuyas clases es la forma ejemplar, desde el planteamiento aristotélico.

Esto implica que el ejemplarismo remite tradicionalmente a un origen absoluto y que depende íntimamente de la concepción de Dios como único, de lo Uno⁴². Es decir, pertenece a una metafísica de directa herencia platónica según la cual, en líneas generales, las cosas son semejanza de realidades supraterrenas.

Tras lo anterior, en la modernidad este origen fijo deja de nombrarse Dios. Durante la época del imperio de la razón, el ejemplarismo apuntará hacia a la geometría. Este momento será abordado con más detalle más adelante, pues es la herencia directa del uso que Husserl hace de esta estrategia.

Ahora bien, es nuestra propuesta que el ejemplarismo entendido como el uso extendido y central del ejemplo, puede aparecer fuera de esta tradición y, según se lo conciba, colaborar incluso con su cuestionamiento.

³⁸ “Buenaventura, San”, *Diccionario Akal de filosofía*, trad. de Huberto Marraud y Enrique Alonso, Madrid, Akal, 2004, pág. 127.

³⁹ Como Filón de Alejandría.

⁴⁰ Este movimiento concebía la causa como ejemplar. Véase Ferrater Mora, “Causa”, *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1979, pág. 271.

⁴¹ “[...] el modo como [en Plotino] se produce el proceso de emanación de lo Uno es de índole predominantemente ‘ejemplarista’” (*op. cit.*, pág. 271).

⁴² “Desde Aristóteles a Plotino se abrió paso el modo de consideración de la causalidad ejemplar –y, a la vez genética– en la representación de la producción de las realidades a partir de un primer principio, de un *primum mobile*, de lo Uno” (*op. cit.*, pág. 367).

II. La discusión y la época

Antes de abordar directamente los textos, consideramos necesario dotarlos de un entorno desde donde los interpretaremos. Ahora, hablar de los antecedentes o del ambiente que rodeó la obra de Derrida es complicado por muchas razones; después de él nociones como herencia, generación o contexto no pueden pensarse como simples o inocentes, y el proyecto de narrar la historia de un pensamiento parece resultar todo menos factible. Tal como él mismo comenta sobre las dificultades de describir el desarrollo de la deconstrucción:

Los discursos deconstructivos han cuestionado suficientemente, entre otras cosas, las clásicas certidumbres de la historia, la narrativa genealógica y las periodizaciones de todo tipo, y ya no podemos proponer cándidamente un cuadro ni una historia de la deconstrucción. Análogamente, no importa cuáles sean hoy sus intereses ni su necesidad, las ciencias sociales [...] no pueden, en cuanto tales, pretender “objetivar” un movimiento que, esencialmente, cuestiona la axiomática filosófica, científica e institucional de esas mismas ciencias sociales.⁴³

No hay una sola historia que podamos contar, y la pretensión de establecer un contexto determinado que explique los textos a estudiar sería ilegítima desde su presuposición de que existan tales cosas. En ello radica gran parte de la dificultad de estudiar la obra de Derrida, en que si pretendemos ser fieles a su construcción, entonces no deberíamos pensarla como un conjunto cerrado y terminado, dispuesto para su estudio; y sería contradictorio pretender rodear su trabajo de una situación histórica, intelectual y académica determinada, con personajes y situaciones dados, con hechos, causas y efectos.

Sin embargo, consideramos que el esfuerzo de arriesgarse a describir un momento histórico no deja de presentarse como necesario en tanto que el propio Derrida nos indica reiteradamente que tiene una liga irremisible con algo que puede (siempre entre comillas) llamarse su “generación”:

Ser fiel a aquellos a los que se asocia mi “generación”, convertirse en el guardián de una herencia diferenciada pero común, eso quiere decir dos cosas: de entrada defender, eventualmente contra todo y contra todos, las exigencias compartidas, [...] Se trataba de una suerte de *época provisionalmente cumplida*, y no simplemente de

⁴³ Derrida, “Mnemosyne”, *Memorias para Paul de Man*, trad. de Carlos Giardini, Barcelona, Gedisa, 1998, edición digital de *Derrida en Castellano*.

esta o aquella persona. Hace falta salvar o hacer renacer todo eso, entonces, a cualquier precio. Y la responsabilidad hoy es urgente: exige una guerra inflexible en la *doxa*, a aquellos a los que se denomina a menudo como “intelectuales mediáticos”, a ese discurso general formateado por los poderes mediáticos, ellos mismos en las manos de lobbies político-económicos, a menudo editoriales y académicos también.⁴⁴

Es decir, para construir un panorama de la obra de Derrida fiel a como él mismo describe su trabajo, será necesario comprender en qué consisten esas exigencias compartidas y reconocer los juegos de poder implícitos en la historia narrada. Describir determinada herencia o generación implica trazar relaciones y proponer una historia, que como todo discurso, conlleva un propósito y constituye una interpretación. Hablar de la herencia teniendo en cuenta su carácter político sería hacer el ejercicio de contarla no cómo única ni fija, sino compleja y en proceso; recordarla dentro de un entramado de historias donde la variedad contribuiría a evitar que una u otra se alce como la hegemónica⁴⁵.

[...] la idea de herencia implica no solo reafirmación y doble exhortación, sino a cada instante, en un contexto diferente, un filtrado, una elección, una estrategia. Un heredero no es solamente alguien que recibe, es alguien que escoge, y que se pone a prueba decidiendo [...] Todo texto es heterogéneo. También la herencia, en el sentido amplio pero preciso que doy a esa palabra, es un “texto”.⁴⁶

Queremos proponer una lectura (entre muchas posibles, claro está) del texto que es la herencia de Derrida, específicamente alrededor de las problemáticas que aborda en sus primeras obras. Como toda lectura (interpretación), responderá a las necesidades de nuestro propio texto y no se pretenderá ni exhaustiva ni privilegiada ni clausurada. Pues aun bajo la conciencia de la imposibilidad de contar una historia objetiva, real o completa del trabajo de Derrida y del ambiente dentro del cual apareció, necesitamos justificar la importancia adjudicada a la fenomenología en el ámbito del pensamiento francés de finales del siglo pasado, si pretendemos que la importancia del ejemplo se sustente en ésta. Y, paralelamente, necesitamos observar los puntos de partida para el proyecto de Derrida (no

⁴⁴ Derrida, “Estoy en guerra contra mí mismo”, entrevista realizada por Jean Birbaud, traducida por Simón Royo y corregida por Horacio Potel, edición digital de *Derrida en Castellano*. Publicada originalmente en *Le Monde*, 19 de agosto de 2004. Este, por supuesto, es solo uno de numerosísimos textos donde Derrida aborda las problemáticas de la herencia y del concepto de generación.

⁴⁵ “La cuestión del espectro conlleva, por lógica, la de la herencia en tanto que cuestión ‘dejada al otro’. La herencia no es un título de propiedad. No tiene propietarios. Heredar es ‘una experiencia oscura e incierta’ que ‘determina una política de la memoria, de la herencia y de las generaciones’” (Daniel Bensaïd, “Espectros y mesías. Políticas de Derrida”, en *Pasiones institucionales II*, México, UNAM, 2007, p.18).

⁴⁶ “Escoger su herencia”, diálogo de Derrida con Élisabeth Roudinesco, edición digital de *Derrida en castellano*, s/p. Originalmente publicado en *Y mañana qué...*, Buenos Aires, FCE, 2003, págs. 9-28.

sólo a qué autores leyó, sino cómo se leían éstos en el momento, qué aspectos se destacaban más, desde dónde se los cuestionaba), así como las distancias que va tomando, para argumentar con mayor claridad las particularidades que atribuimos a su interpretación.

En particular, trataremos en el apartado siguiente de relatar el modo como la fenomenología, específicamente la de Husserl, era leída en la academia francesa de la época, así como fuera de ella; por otro lado, qué es y cómo es descrito el antihumanismo por Derrida; y finalmente cómo la oposición génesis-estructura (que será la columna vertebral del primer texto publicado de Derrida) era central en la terminología y las preocupaciones del momento.

Lectura de Husserl y la fenomenología

Los primeros trabajos de Derrida se gestaron en el ámbito de la ENS⁴⁷. Tal como señala Ferraris⁴⁸, en la École se enseñaba un canon de autores clásicos de historia de la filosofía, y se hacía énfasis en su crítica desde los textos mismos. Se promovía que las disertaciones fueran a modo de exégesis de textos, de modo que se cuestionara teóricamente a los clásicos desde sus propios términos. “Derrida estaba muy influenciado por el método histórico de Martial Guéroult, autor de *Descartes según el orden de las razones*, [...] La idea básica, de Guéroult como más adelante de Derrida, es que las contradicciones de los

⁴⁷ El papel de la universidad se convertiría, más adelante, en un tema muy trabajado por Derrida. En artículos como “Las pupilas de la Universidad. El principio de razón y la idea de la Universidad” (1997) y “La universidad sin condición” (2001), él se ocupa de cuestionar el sentido del trabajo académico, así como su lugar en relación con otras instituciones sociales. “Resulta más imposible que nunca, disociar el trabajo que realizamos, en una o en varias disciplinas, de una reflexión acerca de las condiciones político-institucionales de dicho trabajo” (Derrida, “Las pupilas de la Universidad”, trad. de Cristina de Peretti, *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona, Proyecto A, 1997, edición digital de *Derrida en Castellano*). La pregunta por la universidad implica preguntarse también por lo institucional y lo fundacional; además, por la oposición clásica entre conocimiento teórico y aplicación práctica. Para él, este entramado de conceptos relacionados con la universidad aun es regido por el principio de razón, que permanece incuestionado. Y, en específico, el estudio de las disciplinas humanísticas conlleva necesariamente una determinada definición de lo humano que no debemos pasar por alto.

Al respecto, Bennington comenta: “aun cuando el nivel más general en que puede plantearse la pregunta por las fundaciones es el de la institución en general (y, tal vez, particularmente la así llamada ‘institución pura’ del lenguaje, como ya lo sugerimos), la institución universitaria tiene una especificidad [...] en tanto institución, la universidad debe someter la institución general, la institucionalidad misma de las instituciones a una suerte de cuestionamiento que las instituciones en general difícilmente se abstienen de suprimir [...] Para que esto suceda, esa institución especial que es la Universidad debe abrirse a la posibilidad de acontecimientos impredecibles de una manera que siempre parecerá amenazar la institución misma que construye” (Geoffrey Bennington, “Fundaciones”, *Pasiones institucionales I*, México, UNAM, 2007, págs. 143-144).

⁴⁸ Es necesario reconocer que para la escritura de esta sección hemos confiado fuertemente en la interpretación de Ferraris, que se sitúa entre muchas otras con igualmente excelente documentación y muy diversos puntos de vista.

filósofos no están fuera de sus textos, ni deben reconstruirse a partir de instancias externas; ya están allí, en sus obras.”⁴⁹

Por otra parte, la interpretación que de Husserl y la fenomenología se llevaba a cabo en la École durante los estudios de Derrida puede ofrecernos pistas para comprender su propia lectura. Quienes primero introdujeron el trabajo de Husserl a Francia fueron Sartre y Levinas. Sartre conoció su obra en 1932, a través de su amigo Raymond Aaron, que había estudiado en Alemania. Y encontró en ella puntos de interés cercanos a su propia propuesta (que buscaba un retorno a lo concreto): la fenomenología podía ser una vía para escapar a la vez del empirismo ingenuo y del racionalismo, pues atendía la experiencia humana sin tratarla como puramente contingente. Sartre llevó a cabo una lectura crítica de Husserl puntual y cuidadosa, tanto así que durante toda la década de los cuarenta y la primera mitad de los cincuenta, la obra de Husserl se leyó en gran medida ligada al existencialismo de Sartre y a través de éste.

Así es que para cuando Derrida ingresó a la ENS, la fenomenología ya era ampliamente discutida; varios de sus contemporáneos también comenzaron su camino desde esta corriente, como Foucault y Lyotard. Tres obras clave atestiguan el auge de estas lecturas: *El ser y la nada* de Sartre (1943), *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty (1945) y *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, de Lévinas (1949). Tal como nos indica el último título, el trabajo de Husserl solía relacionarse con el de Heidegger, resultando así una asociación del existencialismo con la fenomenología que, sin embargo, no fue el punto de partida para la lectura que la generación de Derrida hizo de Husserl: la novedad en su interpretación fue que se interesaron más por el aspecto epistemológico de su obra.

Este nuevo ángulo en la lectura de Husserl fue impulsado por un grupo de fenomenólogos comunistas (a la cabeza del cual estaban Lyotard, Desanti y, sobre todo, Tran Duc Thao) que cobró importancia a finales de los cincuenta y cuya propuesta, frente a la de Sartre, (considerado fenomenólogo subjetivista) se centraba en los escritos más científicos de Husserl.

Un momento crucial de esta renovada interpretación fue la publicación del libro sobre la fenomenología de Tran Duc Thao, en 1951⁵⁰. Thao, al igual que Suzanne

⁴⁹ Maurizio Ferraris, *Introducción a Derrida*, trad. de Luciano Padilla López, edición digital de *Derrida en castellano*, s/p.

Bachelard y Jean-Toussaint Desanti, tenía una lectura de Husserl como fenomenología trascendental, en la que las vicisitudes de la vida humana no eran lo central, sino el desarrollo de la ciencia. Así se creía evitar los peligros del antropologismo, el psicologismo y el historicismo, que tendían a poner a la ciencia en crisis.

Gracias a esta obra, la lectura de Husserl como pensador de la génesis del conocimiento en la esfera antepredicativa (más que como pensador de las cosas mismas) se difundió aún más. Entre los años 1950 y 1955 la cantidad de trabajo estudiantil en la ENS sobre fenomenología es notoriamente mayor que los años anteriores, y la mayoría de los alumnos que trabajaron a Husserl en esta época citan la obra de Thao.

Así, en este periodo la lectura de Husserl estaba centrada en su trabajo lógico. Para los investigadores preocupados por la científicidad (en una época de profunda crisis de ésta), la fenomenología husserliana ofrecía la posibilidad de fundar la verdad objetiva en la experiencia inmediata y proporcionaba una concepción del sentido como no creado por las acciones del sujeto, sino basado en una conexión intencional con el objeto. El tema de la tesis de Derrida puede, entonces, haber sido sugerido tanto por el ambiente de la ENS como por el de la comunidad filosófica francesa⁵¹.

Podemos señalar dos rasgos del análisis de Derrida de Husserl que corresponden claramente con la lectura de la época: en primer lugar, el acento en el desarrollo histórico del trabajo del fenomenólogo. Esto no sólo era una costumbre en los trabajos de la ENS, sino que es un aspecto que destaca en los estudios sobre Husserl de la primera mitad de la década de los cincuenta⁵². En general, la diferencia que se veía entre el primer Husserl y el posterior era el cambio en su concepción de la relación entre el yo constituyente y la intuición, que pasó del idealismo al empirismo. Es decir, que había pasado de la afirmación según la cual el yo constituyente podía atribuir sentido libremente al contenido de la intuición, al postulado de que lo dado en la intuición determina el camino por el que fue constituido, prefigurando y guiando la acción del yo.

⁵⁰ *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, Minh-Tan, 1951. [*Fenomenología y materialismo dialéctico*, trad y prólogo de Raúl Sciarretta, Argentina, Editorial Lautaro, 1959].

⁵¹ La fenomenología en general era leída principalmente de dos maneras, representadas por dos libros: uno era *Phénoménologie* de Francis Jeanson (1951) y otro era, de igual título, de Lyotard (1954), quien da más importancia a Merleau-Ponty y a Tran Duc Thao, que hablan de la síntesis pasiva. Puede asumirse que la herencia de Derrida es más bien esta última interpretación.

⁵² Numerosos artículos y libros escritos en estos años sobre Husserl se presentaban, en primer lugar, como una historia de su pensamiento. Esto podría deberse a la asimilación de Husserl al canon: se lo veía no como teoría viva, sino ya como parte de la historia de la filosofía.

El segundo rasgo de la lectura de esta época que se ve reflejado en la interpretación de Derrida es la lectura del trabajo de Husserl como humanismo y, a la vez, ontología. Para Husserl, la fenomenología trascendental excede y comprende la antropología, pero a la vez la razón se descubre a sí misma teleológicamente en una Historia trascendental (y esta teleología de la razón funciona en todo ser humano). Esta característica de su pensamiento es una de las causas por las cuales podía ser leído de tantas diferentes maneras, y es un aspecto que Derrida explotó en su tesis y en sus trabajos posteriores.

Ahora bien, este residuo de humanismo en Husserl fue lo que propició la crítica estructuralista de la fenomenología. Los estructuralistas y althusserianos de la ENS eran antihumanistas. Y el rechazo a la metafísica estaba relacionado con un rechazo a la ideología occidental burguesa: el humanismo se consideraba etnocentrista y conservador.

Humanismo y antihumanismo

Cuando Derrida volvió a la ENS como maestro, había cobrado importancia una inclinación fuertemente científicista para la que el lenguaje fenomenológico, trascendental u ontológico resultaba ajeno y sospechoso⁵³. Además, él no solía hacer explícitas sus opiniones políticas, por lo que era frecuentemente considerado apolítico⁵⁴. Como hemos visto, en la ENS toda filosofía se asumía inherentemente política y la tendencia en la época era buscar redención en la seguridad de la ciencia. Por ello, la crítica de Derrida al científicismo (señalarlo como también ideológico) se enfrentó con un público renuente.

⁵³ A pesar de que, como hemos indicado, la gama de posiciones respecto al sujeto desde diferentes escuelas era muy amplia. Desde la fenomenología, Merleau-Ponty, por ejemplo, ponía énfasis en la afirmación de Husserl que indica que la subjetividad trascendental es la intersubjetividad. Esto, para él, permite que la fenomenología dialogue con otros discursos, como la historia, la sociología y la etnología: su naturaleza sería por lo tanto intersubjetiva. Si bien se trata de una propuesta que tiene al centro lo trascendental, sus implicaciones no necesariamente se oponen al análisis de una realidad social, histórica y política, sino incluso lo ampliarían hacia distintos ámbitos de discusión.

⁵⁴ Entendiendo aquí *político* en el sentido del habla cotidiana, que se refiere al quehacer de los políticos, de los gobernantes, primordialmente. Al respecto de esto, comenta Bensaïd: “[...] Derrida es frecuentemente considerado como el autor más lacónico políticamente o como el menos comprometido de su generación (en relación con las intervenciones de Althusser, Foucault, Lyotard, Guattari, Castoriadis, o incluso de Badiou, Balibar, Rancière o Negri)”. (Daniel Bensaïd, *op. cit.*, pág. 24).

Por otro lado, cabe mencionar que su postura política (o supuesta falta de) no es la única fuente de objeciones que en el ámbito académico (y en otros) se han planteado a Derrida y su obra. Paul de Man comenta al respecto: “La confusión provoca curiosas consecuencias. El nombre de Derrida, por ejemplo –por escoger un ejemplo que es a la vez oportuno y bastante familiar–, representa un anatema para un buen número de académicos que se ocupan de la literatura, no tanto por sus declaradas opiniones políticas o posiciones, como porque ha llegado a tales posiciones a través de los intereses y las técnicas de un filósofo profesional” (Paul de Man, “Lo sublime en Hegel”, *La ideología estética*, Buenos Aires, Altaya, 1999, pág. 151).

Al centro de estas tensiones resulta esencial la cuestión del humanismo. Hemos indicado ya brevemente que el problema del fundamento de las ciencias se torna central durante esta época, heredera y continuadora de la crisis de la razón hegemónica occidental que venía desarrollándose desde el XIX y que tenía por figuras centrales a los llamados por Ricœur “filósofos de la sospecha”: Marx, Nietzsche y Freud.

Pues bien, la reacción contra una definición fija de ser humano y su naturaleza formaba parte medular de esta crisis. Esta desestructuración del sujeto llevaba ya una clara tradición para cuando Althusser acuñó el término *antihumanismo*. Tras la Segunda Guerra y con la Declaración Universal de los Derechos Humanos⁵⁵, el problema del rol del yo, su definición y su relación con el mundo adquirió importancia crucial, y fue pensado desde varios frentes. Desde la perspectiva comunista, el idealismo era parte de una ideología burguesa porque enfatizaba la libertad del sujeto y su habilidad de constituir el mundo como quisiera. Los marxistas, por otro lado, aceptaban mejor las posturas que enfatizaban la constitución previa del mundo, que el sujeto recibe pasivamente, pues éstas planteaban que la filosofía y el pensamiento eran superestructuras sobre procesos más originarios, frecuentemente materiales.

Derrida trata explícitamente el tema del humanismo en su artículo “Los fines del hombre”⁵⁶. En él, describe cómo la cuestión del hombre era ampliamente discutida en Francia durante la década de los sesenta, y a partir de caminos variados y novedosos.

Si bien es difícil hablar de un solo humanismo, podemos decir en términos generales que el centro del problema es la crítica a la noción de hombre que conlleva una fuerte herencia metafísica⁵⁷ y que es sustancialista; además, el antihumanismo procura un

⁵⁵ Sucesos frente a los cuales Derrida indica que era necesario cuestionarse nociones fijas como la de *ser humano* o la de *derecho*: “En el corazón del derecho internacional existen lugares donde es menester pasar y desplazar el límite. Los derechos del hombre son perfectibles, se transforman sin cesar. Por eso más vale definir esos derechos arrancándolos de sus límites: reconocer el derecho de las mujeres, el derecho al trabajo, los derechos de la infancia, etcétera. Pero hay que efectuar ese gesto en nombre de una idea del derecho ya presente en el proyecto de la Declaración Universal de los Derechos del hombre, que a su vez está fundada en la declaración de 1789.” (Derrida, “Escoger su herencia”, *ed. cit.*, s/p).

⁵⁶ Conferencia pronunciada en Nueva York en octubre de 1968, en el marco de un coloquio sobre filosofía y antropología; publicada después en *Marges de la philosophie*, Paris, Editions de Minuit, 1972. La versión en español que aquí consultamos es “Los fines del hombre”, *Márgenes de la filosofía*, trad. de Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 2008, págs. 145-174.

⁵⁷ “De acuerdo con el razonamiento más general, lo que Derrida llama ‘metafísica’ intenta derivar lo complejo de lo simple, y más concretamente de un origen que siempre es en última instancia una forma de presencia. Si *ahora* nos encontramos en una situación de complejidad, e incluso de negatividad y maldad, esa situación se

reconocimiento de que el término *humano* trae una determinada historia, es decir, no puede pensarse fuera de ciertas determinaciones que a lo largo del tiempo se le han adjudicado.

El existencialismo posterior a la guerra abandonó la noción de “hombre” y la sustituyó por la de “realidad humana”, como una manera de evitar todas las implicaciones del primer término. Para Derrida “esta neutralización de toda tesis metafísica o especulativa, en cuanto a la unidad del *anthropos*, podría ser considerada en ciertos aspectos como la herencia fiel de la fenomenología trascendental de Husserl y de la ontología fundamental de *Ser y Tiempo*”⁵⁸.

Sin embargo, la lectura de Husserl no llevaba a una interrogación de la unidad del hombre en sí misma, ni al trazo de la historia del concepto de hombre. Aunque se escribía mucho sobre el pensamiento de Husserl después de la guerra, su crítica al antropologismo pasaba prácticamente de largo. De Husserl se subrayaba el trabajo descriptivo y regional (desde un interés antropológico, como también se leía a Hegel, Marx y Heidegger), pero no había un análisis detenido de las cuestiones trascendentales.

El surgimiento del antihumanismo tiene, en la opinión de Derrida, una estrecha relación con la relectura de Husserl desde un punto de vista distinto: desde el énfasis en su crítica del antropologismo (uno de los principales motivos de la fenomenología trascendental).

Las estructuras trascendentales descritas después de la reducción fenomenológica no son las de este ser intramundano llamado ‘hombre’. No están esencialmente ligadas ni a la sociedad, ni a la cultura, ni al lenguaje, ni incluso al ‘alma’, a la *psyche* del hombre. Y de la misma manera que se puede, según Husserl, imaginar una conciencia sin alma (*seelenloses*), igualmente —y *a fortiori*— se puede imaginar una conciencia sin hombre.⁵⁹

En el momento en el cual Derrida escribe sus primeras obras, la crítica al humanismo está en auge. El problema es que, en lugar de recuperar los elementos críticos hacia el humanismo en Hegel, Husserl y Heidegger, se tendía a tacharlos a todos de humanistas y relegar su lectura.

Así, por ejemplo, desde este punto de vista, se destacaban las relaciones entre la fenomenología y la antropología en Hegel. Si la conciencia es equivalente a la verdad del

ha erigido (según la metafísica) sobre la base de una presencia que (quizá sólo idealmente) estuvo ahí antes y fue su origen” (Geoffrey Bennington, “Fundaciones”, en *Pasiones Institucionales I*, México, UNAM, 2007).

⁵⁸ Derrida, “Los fines del hombre”, *ed. cit.*, pág. 151.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 154.

alma, objeto de la antropología, entonces la fenomenología sería la verdad o el relevo de la antropología, seguiría siendo una ciencia del hombre.

Sin embargo, en los propios textos de Hegel está la vuelta a lo anterior. Derrida nos recuerda que todas las estructuras descritas por la fenomenología del espíritu lo son de aquello que ha tomado el relevo del hombre. Y esta ambigüedad, en el corazón de la fenomenología, entre relevo y relevancia (entre el fin como terminación del hombre y su cumplimiento o la apropiación de su esencia⁶⁰) es el campo fértil desde donde puede articularse una crítica al humanismo desde Hegel mismo. “*El pensamiento del fin del hombre está entonces ya prescrito siempre en la metafísica, en el pensamiento de la verdad del hombre*”⁶¹.

En el pensamiento de Husserl, por otro lado, el humanismo está en la teleología que gobierna la fenomenología trascendental. El *telos* trascendental (la teleología trascendental que será cumplida en la fenomenología trascendental) se anuncia a la humanidad; quien ocupa el lugar de despliegue de la razón teleológica es el hombre⁶². Para Derrida, entonces, la crítica de Husserl a un antropologismo empírico sólo lo lleva tan lejos como afirmar un antropologismo trascendental.

Finalmente, en el caso de Heidegger⁶³, el problema del hombre se plantea en términos de un ser ejemplar (no uno entre muchos, sino único) que pueda constituir un texto privilegiado para la lectura del sentido del ser en general:

Se trata así, pues, de la elección o del reconocimiento de este ser ejemplar interrogado con respecto al sentido del ser: “¿Sobre qué ser debe ser leído (*abgelesen*) el sentido del ser, a partir de qué ser la apertura del ser tomará su punto de partida? ¿El punto de partida es arbitrario o bien algún ser posee un privilegio (*Vorrang*) en la elaboración de la cuestión del ser? ¿Cuál es este ser ejemplar y en qué sentido tiene un privilegio?”⁶⁴.

⁶⁰ “Es el fin del hombre acabado. El fin de la finitud del hombre, la unidad de lo finito y lo infinito, lo finito como rebasamiento de sí mismo [...]” (*Ibid.*, pág. 158).

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² El hombre aun determinado como animal racional. Lo mismo que para Hegel, para Husserl todo lo real (o histórico) es racional.

⁶³ Cuya postura respecto a la unidad de la metafísica y el humanismo puede leerse en *Carta sobre el humanismo*. La importancia de Heidegger en relación con la interpretación de Husserl en esta época es innegable: “la lectura de Husserl parece indisociable de la penetración de Heidegger en la cultura francesa: Heidegger es el alumno, y más tarde el rival, de Husserl, que transcribió la fenomenología dentro del marco de una filosofía de la existencia y, al mismo tiempo, la insertó en un entramado más complejo de referencias a la tradición filosófica” (Ferraris, *op. cit.*, s/p).

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 162.

La determinación de este ser ejemplar es, para Derrida, fenomenológica, pues está guiada por el motivo principal de la fenomenología: la presencia. Es la absoluta proximidad del ser que cuestiona a sí mismo lo que determina la elección del ser ejemplar: “es el solo valor de proximidad, de ser no-extraño, de ser-próximo (valor óptico) el que ha decidido la elección del *Dasein* como ser ejemplar. El ejemplarismo es, pues, un motivo óptico”⁶⁵.

A pesar de lo anterior, Derrida encuentra sugerencias para una crítica al humanismo en *Ser y tiempo*, desde la perspectiva del lenguaje. “Como esta co-propiedad del hombre y del ser, tal como es pensada en el discurso de Heidegger, no es óptica, no pone en contacto entre sí a dos ‘seres’, sino, en el lenguaje, el sentido del ser y el sentido del hombre”⁶⁶. Y, para Derrida, cuando el acento se pone en el cuestionamiento del ser (por medio del lenguaje, tal como lo hace Heidegger), se señala inmediatamente al fin del hombre, pues éste implica el fin del pensamiento del ser, y viceversa⁶⁷.

La manera que Derrida tiene de leer a Heidegger se distingue deliberadamente de la interpretación de Sartre⁶⁸, pues el primero pensaba que éste no había cuestionado el lenguaje filosófico que utilizaba, que estaba significativamente ignorando la historia del concepto como si fuera autoevidente, sin un origen o historia. La forma de hablar del sujeto en Sartre resulta, para Derrida, infértil pues no asume la propia historia y sólo parte de una serie de presuposiciones y aprioris incuestionados. La distancia está en la perspectiva ante el lenguaje: si Sartre buscaba un vocabulario unívoco, que transmitiera directamente un mensaje; si asumía que la conciencia produce textos, Derrida (desde una postura compartida con otros postestructuralistas) argüirá que es absurdo pasar por alto la polivalencia del lenguaje, que la conciencia es inseparable de las textualidades sociales que construyen los significados, y que la escritura también produce a la conciencia. Mientras

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 165, nota 14.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 171.

⁶⁷ “En el pensamiento y la lengua del ser, el fin del hombre ha estado prescrito desde siempre, y esta prescripción no ha hecho nunca más que modular el equívoco del fin, en el juego del *telos* y de la muerte. En la lectura de este juego, se puede entender en todos sus sentidos el siguiente encadenamiento: el fin del hombre es el pensamiento del ser, el hombre es el fin del pensamiento del ser, el fin del hombre es el fin del pensamiento del ser. El hombre es desde siempre su propio fin, es, decir, el fin de lo suyo propio. El ser es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de lo suyo propio” (*Ibidem.*).

⁶⁸ “Él juega para mí un gran rol. Modelo que después juzgué nefasto y catastrófico, pero que amo; [...] Gracias a él, pero sobre todo contra él, leí a Husserl, Heidegger, Blanchot...” [“Il joue alors pour moi un grand rôle. Modèle que j’ai depuis jugé néfaste et catastrophique, mais que j’aime; [...] grâce à lui mais surtout contre lui, j’ai lu Husserl, Heidegger, Blanchot...”] (Catherine David, “Derrida l’insoumis” (entrevista), *Le Nouvel Observateur*, núm. 983, septiembre de 1983, págs.. 9-15.

que a Sartre le interesaba primordialmente el problema del yo y del otro en la obra de Heidegger, Derrida vuelve la mirada hacia su crítica deconstructiva del lenguaje. Para Heidegger, la metafísica depende del lenguaje y viceversa, así que la cuestión del ser deberá abordarse desde el lenguaje: el ser del lenguaje está detrás del lenguaje del ser.

Ahora, más allá de Heidegger, Derrida encuentra presuposiciones de corte metafísico en la idea de un lenguaje representacional. Si para Heidegger había que recuperar el *logos* del ámbito de la metafísica, Derrida propone que el *logos* mismo, en su exigencia de un significado unívoco, es la fuente misma del pensamiento metafísico y la clave de su imposibilidad.

Así, para Derrida el antihumanismo, entendido como la puesta en cuestión de los presupuestos metafísicos de la idea del hombre, puede hacerse desde la lectura de los textos centrales (canónicos) de la tradición filosófica. Y no tiene por qué implicar el rechazo o la segregación de autores con propuestas humanistas, pues una lectura atenta es capaz de señalar, en sus textos mismos, la semilla de una contrapropuesta crítica.

Derrida concluye su artículo señalando algunos puntos que considera que marcan el pensamiento francés de su época: en primer lugar, una reducción del sentido a una organización formal (postura quizá identificada con el estructuralismo lingüístico), probablemente surgida de una crítica a la fenomenología (pues ésta se oponía al antropologismo en nombre de la verdad y del sentido) y de una ruptura con el pensamiento del ser (pues era visto como un relevo del humanismo).

En segundo lugar, una estrategia respecto a lo otro o el afuera. Derrida describe este aspecto crucial de los cuestionamientos de la época como la alternativa entre deconstruir sin cambiar de terreno o intentar abandonarlo y plantarse en uno nuevo.

Es evidente [...] que entre estas dos formas de deconstrucción, la elección no puede ser simple y única. Una nueva escritura debe tejer y entrelazar los dos motivos. Lo que viene a decir de nuevo que es necesario hablar varias lenguas y producir varios textos a la vez.⁶⁹

Esto último será uno de los aspectos que caracterizarán la obra de Derrida en contraste con los hábitos de escritura filosófica de su ambiente. La exploración formal será, en sus textos, más notoria y radical que en los de muchos otros. Y formará, claro está, parte

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 173.

medular de sus propuestas, pues “es de un cambio de estilo, lo decía Nietzsche, de lo que tenemos necesidad acaso; y si hay estilo, Nietzsche nos lo recordó, debe ser plural”⁷⁰.

Génesis y estructura

La línea central del análisis de Derrida de Husserl era también un problema ampliamente discutido en esta época. Se trata de la disyuntiva entre un pensamiento histórico y otro especulativo y abstracto que llevaba ya para entonces una historia larga: si en el siglo XIX los filósofos se habían ocupado de revelar el carácter histórico o subjetivo de las ideas y los conceptos, en la primera mitad del XX el énfasis estuvo en el vínculo entre dicho carácter histórico y la vida (que excede los límites de la razón moderna); así, para la segunda mitad del XX son muchos los que buscan integrar los desarrollos anteriores en una consideración, por un lado, de los condicionamientos sociales, políticos e históricos de la filosofía y, por el otro, de la necesidad de justificación del pensamiento científico.

Las dos posturas tenían orígenes y tradiciones determinadas: por un lado, el estructuralismo era el que había comenzado con el trabajo de Lévi-Strauss (sus primeras publicaciones datan de 1948 y 1949) y tenía raíces muy cercanas al idealismo alemán, tal como señala Ferraris: “en el estructuralismo se representa una forma de trascendentalismo abstracto –Paul Ricoeur hablará, a propósito de Lévi-Strauss, de un ‘kantismo sin sujeto trascendental’”⁷¹. Por otro lado, el historicismo había sido introducido al ámbito francés (también desde su contexto original alemán) antes de la segunda guerra y puede verse nítidamente representado en la obra de 1938 de Raymond Aron, *Introducción a la filosofía de la historia*.

Es básico señalar que la antítesis entre historicismo y estructuralismo refleja el debate entre génesis y estructura que Husserl había enfrentado en su momento. Es por ello que su trabajo recuperó una importancia central: el mismo problema que el fenomenólogo había intentado resolver en su momento se veía reactualizado; en nuevos términos, con nuevas corrientes, pero sobre las mismas líneas básicas de discusión.

En ello estriba el punto básico de Derrida, que retrotrae cincuenta años el debate en pleno desarrollo entonces, y muestra que la necesidad de integrar la estructura con la génesis ya estaba enteramente presente en Husserl, quien precisamente mediante la

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Con enormes deudas con el idealismo alemán. Al respecto, comenta Ferraris: (Ferraris, *op. cit.*, s/p)

integración entre génesis (esto es, ‘historia’) y estructura (esto es, ‘idea’) había salvado los derechos de una filosofía como ciencia rigurosa, en oposición a los relativistas de su época.⁷²

Así pues, la necesidad de integrar la estructura con un pensamiento genético era ya ampliamente discutida para cuando Derrida elabora su tesis. Puede decirse que la crítica al estructuralismo por parte de Piaget, Merleau-Ponty y Ricoeur también va sobre la misma línea. Pueden indicarse varios hitos en el desarrollo de esta problemática desde los años cuarenta: en primer lugar, la obra de Hyppolite *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu* (1946)⁷³; el coloquio en el Centro Cultural Internacional de Cerisy llamado “Génesis y estructura” (1959) y la posterior edición, por Maurice de Gandillac, de los textos leídos en él (1965)⁷⁴; también el trabajo de Foucault *Una lectura de Kant* (originalmente titulado *Génesis y estructura de la antropología de Kant*), que era su tesis complementaria de doctorado, al lado de la *Historia de la locura*⁷⁵.

El término *génesis* cobró importancia debido a su uso tan extendido en los textos de Piaget de esta época, y posteriormente apareció también en el trabajo de Tran Duc Thao, quien discutió tan puntualmente la epistemología genética de Piaget como lo hizo con la fenomenología de Husserl. También varios contemporáneos de Derrida abordaron esta problemática, tal como Bourdieu, Gérard Granel y Foucault (quien en esta época estudiaba la génesis de diversas ciencias humanas).

La cuestión de la objetividad tenía como nombres centrales a Husserl y a Piaget (Derrida mismo se ocupó bastante de Piaget en varios textos escolares de 1954-1955).

Mientras Tran Duc Thao recurrió a un análisis inspirado por Piaget del desarrollo humano para resolver los problemas que encontraba al corazón del proyecto de Husserl, otros fenomenólogos veían en el pensador alemán la única manera de asegurar la validez objetiva del sistema de Piaget. Piaget y Husserl figuraban como oponentes filosóficos discutiendo las mismas problemáticas.⁷⁶

⁷² Ferraris, *op. cit.*, s/p.

⁷³ Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la “Phénoménologie de l’Esprit” de Hegel*, Paris, Éditions Montaigne, 1946. Cabe señalar que desde esta obra, el problema de la génesis y la estructura se hallará ligado al de la dialéctica, tal como aparece en la tesis de Derrida.

⁷⁴ *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, ed. por Jean Piaget, Maurice de Gandillac y Lucien Goldman, Paris, Mouton, 1965.

⁷⁵ Este texto se publicó por primera vez varias décadas después, como “Introduction à l’anthropologie” en Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008, págs. 11-79.

⁷⁶ “While Tran Duc Thao resorted to a Piaget-inspired analysis of human development to resolve problems he encountered at the heart of Husserl’s project, other phenomenologists would see in the German master the only way to secure the objective validity of Piaget’s system. Piaget and Husserl were figured as philosophical opponents arguing over the same questions” (Baring, *op. cit.*, pág. 116, la traducción es nuestra).

Así es como, a pesar de ubicarse hasta cierto punto en el mismo lado de la problemática, en los años sesenta la fenomenología y el estructuralismo terminaron siendo vistos como filosofías opuestas, rivales, una ocupada de la consciencia y la intuición y el otro del lenguaje, la cultura y la sociedad como estructuras, sistemas constituidos por relaciones. Si para la fenomenología el fundamento del sentido estaba en la conciencia, para el estructuralismo estaría en las relaciones entre unidades de la lengua.

El estructuralismo gozaba en esta época de un gran auge y permeaba el vocabulario y las problemáticas trabajadas por la gran mayoría de los estudiantes de la ENS. El seminario de estructuralismo organizado por Etienne Balibar, Jacques Rancière y Pierre Macherey, entre otros (con la colaboración de Althusser y algunos de sus estudiantes), durante 1962 y 1963, fue crucial en la época. La cuestión central que se planteaban era la de los orígenes, ya fueran los de la historia, del lenguaje o del propio estructuralismo: ¿preguntarse por las estructuras de la significación implica rechazar toda pregunta por los orígenes?

Para Althusser, la búsqueda de los orígenes era un gesto típicamente ideológico, y Husserl era una figura clave en esa actitud: aunque proponía una distancia entre significante y significado, al hablar de una unidad original entre ambos, permitía al sujeto reactivar el sentido latente (significado) en el discurso (significante) teleológicamente.

Había, entonces, que limitarse al estudio científico del significante, única base de las estructuras, para él. En especial, evitar el terreno ideológico y subjetivo de la experiencia inmediata. En esto, Althusser se oponía directamente a la fenomenología, que pretendía fundar estructuras formales en el campo trascendental.

Dentro de este panorama, resulta complicado ubicar a Derrida dentro de cierta determinada postura. Sin embargo, es necesario mencionar su cercanía con el grupo de *Tel Quel* entre 1965 y 1972⁷⁷, fuertemente ligado a exponentes cruciales del estructuralismo. Esta publicación y el grupo que la circundaba ofrecieron gran resonancia al pensamiento de Derrida, con el cual compartían una central preocupación por el lenguaje, la literatura, la escritura y las problemáticas de la traducción; la perspectiva crítica de la publicación sigue

⁷⁷ Derrida colaboró en seis ocasiones con la revista *Tel Quel*: con “La parole soufflée”, núm. 20, invierno de 1965; “Freud et la scène de l’écriture”, núm. 26, otoño de 1966; “La pharmacie de Platon”, núm. 32, invierno de 1968; “La pharmacie de Platon (fin)”, núm. 33, primavera de 1968; “La double séance”, núm. 41, primavera de 1970 y “La double séance II”, núm. 42, otoño de 1970.

la pauta, en gran medida, de la crítica derridiana al idealismo logocéntrico, y comparten su profundo interés por la escritura en su materialidad, evidenciada por el cuidadoso diseño visual de la revista. La cercanía a la dialéctica hegeliana (que, según veremos, aparece en los primeros textos de Derrida) caracterizaba también la perspectiva de este grupo, que desde cierto momento mostró un fuerte compromiso con el materialismo dialéctico. En el trabajo de Derrida, correlativamente, podemos ver reflejo de los planteamientos esenciales de este grupo (especialmente un marcado interés por la literatura y por la reflexión fuera del ámbito de la academia⁷⁸), si bien a partir de cierto punto comenzó a distanciarse de él, principalmente debido a sus precauciones ante comprometerse con el marxismo, antes o a pesar de mirar cuidadosamente su linaje filosófico.

* * *

La tesis de 1954 sobre el problema de la génesis en Husserl puede leerse, así, como parte de un extendido y complejo diálogo en su momento y lugar de producción. Derrida lee a Husserl ya no a través del existencialismo de Sartre, sino en sus propios términos, con énfasis en las bases epistemológicas. La disertación con la que Derrida salió por primera vez de la ENS asume la forma de una historia del pensamiento de Husserl (tal como se acostumbraba en dicha escuela y tal como se leyó a Husserl a partir de determinado momento). Además, el énfasis en el problema de la génesis y el estructuralismo refleja una preocupación central en el debate francés sobre la fenomenología.

Y, por otro lado, el panorama anterior nos permite ver las distancias que Derrida va poco a poco tomando de las posturas de quienes le rodeaban. Coherente con sus propuestas, la posición de Derrida en el ámbito intelectual que le tocó vivir nunca fue fija. Si fue cercano en un momento al estructuralismo, después tomó distancia crítica de este movimiento. Si participó de la corriente del antihumanismo, también fue cuidadoso en no hacer una lectura simplista de la tradición desde el rechazo total a toda propuesta con rasgos de humanismo. Creemos que, en gran medida, lo que caracteriza al trabajo de Derrida es la temeridad ante lo paradójico.

⁷⁸ Ferris ubica al espacio creado por *Tel Quel* como una de las posibles vías de acceso a filosofías poco convencionales. Al hablar de las influencias de Derrida, indica: “Bastará con agregar a los tres ‘maestros de la sospecha’ [...] que se abren camino en Francia a comienzos de los años cincuenta y sesenta, por sendas académicas (Merleau-Ponty, Ricoeur, Foucault, Deleuze) o extraacadémicas (Klossowski, Blanchot, Bataille, la vanguardia literaria reunida en torno a la revista *Tel Quel*): Nietzsche, Freud y Marx, y obtendremos la constelación que guió el trayecto de Derrida.” (Ferraris, *op. cit.*, s/p).

III. Génesis y dialéctica.

Sobre *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*⁷⁹

En *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* podemos ver el comienzo de la problematización por Derrida de las oposiciones centrales de la fenomenología. La noción de dialéctica que utiliza para señalar dichos problemas prefigura el nacimiento de la *diferancia*, pues se concentra en desmentir un origen absoluto y único e introduce movimiento y diferencia en el fondo mismo de todo pretendido origen fijo.

Para nosotros es importante acudir a esta obra porque, si planeamos sostener que determinado uso del ejemplo visibiliza la problemática de oponer un plano empírico (de lo múltiple, singular o concreto) a un plano trascendental (de lo uno, universal o abstracto), habrá primero que trazar con cuidado esta problemática: desde dónde parte y cuál es la importancia de señalarla. En palabras de Ferraris:

Derrida se propone mostrar que Husserl tiene muy presente desde el comienzo el componente de la individualidad histórico-sensible (al menos como problema o dificultad), y procura poner en evidencia que este re-conocimiento no choca en absoluto con el ideal de la fenomenología como ciencia rigurosa; por el contrario, es aquello que lo posibilita, mediante un proceso dialéctico.⁸⁰

Este libro aborda la noción del origen en el pensamiento de Husserl tanto desde una perspectiva histórica como desde la especulativa. Por un lado, observa el desarrollo de la obra de Husserl, los cambios a lo largo de los años en su concepción del conocimiento y la experiencia, con especial atención en el problema de la génesis. Por el otro, analiza las posibilidades y dificultades de cada una de las concepciones de génesis que pueden encontrarse a lo largo de este trayecto. Lo que nos interesa más de este libro es que ambas perspectivas terminan tratándose como una sola: ambos análisis finalmente confluyen en la imposibilidad de su separación⁸¹, con la dialéctica a la base.

⁷⁹ Escrito entre 1953 y 1954, este texto de Derrida fue publicado hasta 1990 como *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (Paris, Presses Universitaires de France). Aquí también consultamos la traducción al inglés de Marian Hobson *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

⁸⁰ Ferraris, *op. cit.*, s/p.

⁸¹ “[...] debemos decir desde ahora que la filosofía de la génesis a la cual terminaremos por sumarnos niega precisamente la posibilidad de una tal distinción; metódica y convencional, ella nos revelará en sus implicaciones radicales la inseparabilidad esencial de estos dos mundos de significaciones: la historia de la filosofía y la filosofía de la historia” “[...] il nous fait dire dès maintenant que la philosophie de la genèse à

Para Derrida, la importancia del problema de la génesis está en que por medio de él se llega al cuestionamiento de las bases mismas de la filosofía, de pares de conceptos opuestos como forma y materia, actividad y pasividad, cultura y naturaleza; de la posibilidad de un conocimiento objetivo, justificado. Es el comienzo de sus reflexiones sobre el suplemento originario, si bien mediante un léxico aun muy apegado a la tradición filosófica que lo precede, tal como aclara en el prefacio a la edición de 1990:

[...] a través de los momentos, las configuraciones, los efectos de esta ley, la “contaminación” originaria del origen recibe un nombre filosófico al cual he debido renunciar: la *dialéctica*, una “dialéctica originaria”. La palabra vuelve con insistencia, página tras página. [...] algunos años más tarde, incluso cuando en la Introducción al *Origen de la geometría* (1962) y en *La voz y el fenómeno* (1967) yo continuaba la lectura así emprendida, la palabra “dialéctica” terminó ya sea por desaparecer totalmente, ya sea por nombrar *aquello sin lo que o separado de lo que* habría que pensar la diferencia, el suplemento de origen y el trazo.⁸²

Lo que Derrida intenta demostrar en esta obra es que existe la posibilidad de un origen dialéctico, que no sea necesariamente secundario a algo más primitivo. La manera en la que él entiende *dialéctica* en este texto se aclarará, esperamos, a lo largo del análisis.

Nos interesa especialmente que en esta obra podemos observar un primer momento en el cual la noción de suplemento o de diferencia (o una versión anterior de estas nociones) está íntimamente relacionada con el cuestionamiento de las divisiones entre modelos de análisis del conocimiento y la experiencia.⁸³

laquelle nous finirons par nous rallier nie précisément la possibilité d'une telle distinction; méthodique et conventionnelle, elle nous révélera dans ses implications radicales l'inséparabilité essentielle de ces deux mondes de significations: l'histoire de la philosophie et la philosophie de l'histoire”] (Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, ed. cit., pág. 1. La traducción de todos los fragmentos de este texto es nuestra, con apoyo de la traducción al inglés aquí citada).

⁸² « [...] à travers les moments, les configurations, les effets de cette loi, la « contamination » originaria de l'origine reçoit alors un nom philosophique auquel j'ai dû renoncer : la *dialectique*, une « dialectique originaria ». Le mot revient avec insistance, page après page. [...] quelques années plus tard, alors même que dans l'Introduction à *L'origine de la géométrie* (1962) et dans *La voix et le phénomène* (1967) je poursuivais la lecture ainsi engagée, le mot « dialectique » ait fini soit par disparaître totalement, soit même par désigner *ce sans quoi* ou à *l'écart de quoi* il fallait penser la différence, le supplément et la trace ». (*Ibid.*, pág. VII).

⁸³ En el mismo prefacio, Derrida comenta sobre su propio texto: “Todos los límites sobre los cuales se construye el discurso fenomenológico se ven así interrogados por la necesidad fatal de una ‘contaminación’ (‘implicación desapercibida o contaminación disimulada’ entre los dos bordes de la oposición: trascendental/‘mundano’, eidético/empírico, intencional/no intencional, activo/pasivo, presente/no presente, puntual/no puntual, originario/derivado, puro/impuro, etc.), el derrumbe de cada borde se propagará sobre todos los otros. Una ley de la contaminación diferencial impone su lógica de un extremo a otro del libro”. [« Toutes les limites sur lesquelles se construit le discours phénoménologique se voient ainsi interrogées depuis la nécessité fatale d'une ‘contamination’ (‘implication inaperçue ou contamination dissimulée’ entre les deux bords de l'opposition : transcendantal/‘mondain’, éidétique/empirique, intentionnel/non intentionnel, actif/passif, présent/non présent, ponctuel/non ponctuel, originaire/dérivé, pur/impur, etc.), le tremblement de chaque

Además, es el primer texto en el cual Derrida trabaja conjuntamente un punto de vista histórico (es decir, concreto y singular) y una lectura filosófica (que apunta hacia lo abstracto y universal); y es, a la vez, donde comienza nuestro autor a elaborar la explicación detallada de este modo de proceder, base, en nuestra interpretación, de su ejemplarismo.⁸⁴

Al fondo, se encuentra la pregunta por la objetividad, por la justificación del conocimiento. ¿Es posible afirmar un origen histórico del conocimiento, es posible encontrar una base para éste por medio de la especulación? En este texto Derrida aun no aborda los problemas desde la perspectiva del lenguaje (si bien este desarrollo futuro se sugiere de vez en vez), de modo que por el momento nos encontramos en el ámbito de la epistemología.

Por qué la génesis

Para Derrida, el problema de la génesis implica preguntarse cómo el *a priori* presente en la historia no puede revelarse más que al final de una síntesis histórica, y cómo puede la historia crear lo que aparece como “ya ahí”; cómo pueden las esencias revelarse en una génesis si son esencias en el pleno sentido del término (¿por qué necesitan una génesis para aparecer?); y si las esencias no son reveladas por la génesis sino creadas por ésta, ¿cómo podemos entender esta génesis y cómo podemos pensar estas esencias como absolutas y necesarias?

El problema de la génesis de la objetividad estaba a la base de la discusión entre el empirismo psicologista y el formalismo radical que excluye del análisis la experiencia vivida. Es precisamente el punto donde ambas posturas contrarias colapsan y pierden validez. Si se apela al sujeto trascendental kantiano (separado de las experiencias vividas temporales y consistente en un sistema de formas *a priori*), se está ignorando el asunto de la génesis y planteando al sujeto formal como una fuente constitutiva. O bien, si se adopta una postura psicologista, se niega de principio una fundamentación absoluta. La alternativa

bordure venant à se propager sur toutes les autres. Une loi de la contamination différentielle impose sa logique d'un bout à l'autre du livre »] (*Ibid.*, pág. VII).

⁸⁴ “[...] es cierto que, como decíamos, la forma que daremos a nuestra exposición está íntima y dialécticamente unida a una respuesta a los problemas planteados especulativamente” [« [...] il est vrai que, ainsi que nous le disons, la forme que nous donnerons à notre exposé est intimement et dialectiquement solidaire d'une réponse aux problèmes posés spéculativement. »] (*Ibid.*, pág. 9).

queda entre objetividad sin génesis y génesis sin objetividad. Parecería, así, que la verdad y el tiempo se excluyen mutuamente. A la base del tema de la génesis está la contradicción entre el origen y el devenir⁸⁵, es decir, entre lo trascendente y lo inmanente.

[La génesis] es dada en principio como indefinida ontológica o temporalmente y como un comienzo absoluto, como continuidad y discontinuidad, identidad y alteridad. Esta dialéctica [...] es a la vez la posibilidad de una continuidad de la continuidad y de la discontinuidad, de una identidad de la identidad y de la alteridad, etc.⁸⁶

“‘Génesis y estructura’ y la fenomenología”⁸⁷, trabajo de Derrida escrito cinco años después que *El problema de la génesis...*, nos permite aclarar los términos. En este texto, él explica la oposición entre una postura genética y una estructuralista, y coloca a Husserl decididamente en el medio.

Una actitud estructuralista pretenderá describir comprensiva y objetivamente un sistema o una totalidad según cierta legalidad interna, de tal forma que los elementos tienen sentido únicamente en términos de su correlación u oposición, y el complejo no depende de una consciencia de hecho: es independiente de ésta. Esta perspectiva se ocupa de las configuraciones estáticas, de lo general, lo abstracto, lo ideal y normativo, de modo que proyectos como la búsqueda de las esencias en su objetividad e intangibilidad y la búsqueda del *a priori* se ubicarían aquí. En la crítica de Husserl a sus contemporáneos, una postura extrema de esta tendencia es el logicismo platónico o kantiano. Posiciones que se quiebran al plantearse la pregunta por la diferencia y el cambio; dice Derrida, es “siempre algo así como una *abertura* lo que hará fracasar el designio estructuralista. Lo que no puedo comprender jamás, en una estructura, es aquello por lo que ésta no está cerrada”⁸⁸.

Una postura genetista, por otro lado, se ocupará del origen y fundamento que hacen posible la estructura, de todo aquello que concierne a la creación, el movimiento, el origen inaugural, el devenir y la tradición, así como la experiencia y el flujo temporal de la

⁸⁵ El original en francés dice *devenir* (Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010); la traducción al inglés dice *becoming*.

⁸⁶ « [La genèse] se donne d’abord comme indéfini ontologique ou temporel et commencement absolu, continuité et discontinuité, identité et altérité. Cette dialectique [...] est à la fois la possibilité d’une continuité de la continuité et de la discontinuité, d’une identité de l’identité et de l’altérité, etc ». (*Ibid.*, pág. 8).

⁸⁷ Conferencia pronunciada en Cerisy-la-Salle en 1959, apareció publicada por primera vez como “‘Genèse et structure’ et la phénoménologie” en *Genèse et structure*, dirigido por Maurice de Gandillaac, Lucien Goldman y Jean Piaget, París/La Haya, Mouton, 1964; luego en *L’Écriture et la Différence*, Paris, Minuit, 1967. La edición en español consultada aquí está en *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, págs. 211-232.

⁸⁸ “ ‘Génesis y estructura’ y la fenomenología”, *ed. cit.*, pág. 219.

vivencia. En tanto pensamiento de la multiplicidad de lo percibido, tiende a ocuparse de los actos de la percepción misma: de la subjetividad. Y en muchas ocasiones, cuando es llevada a sus límites, la actitud genetista cae en el psicologismo, al plantear como epistemológicamente válida una constitución genética *de hecho*⁸⁹: confunde las verdades de hecho con las verdades de razón.

Lo que en este texto Derrida aclara es que Husserl tiene desde un principio una constante preocupación por la historicidad del sentido, por su devenir y la posibilidad del cambio en la estructura. Que no se opone en absoluto a toda descripción genética, sino sólo a aquella guiada por un causalismo y un naturalismo, que lleva al empirismo, relativismo y escepticismo⁹⁰. Derrida pone mucho cuidado en señalar que la alternativa entre estructura y génesis es una lectura determinada⁹¹, pero no el hilo conductor del pensamiento de Husserl. En la fenomenología de Husserl, lo que se pretende es que, en el retorno a las cosas mismas, la visión estructural y la genetista no sean incompatibles, sino que se utilicen alternativamente según el objeto pensado.

Husserl se interesa por mantener una autonomía normativa del sentido respecto a toda consciencia fáctica, al mismo tiempo haciéndola depender de una subjetividad en general y concreta; necesitaba “dejar que se descubriera una intencionalidad concreta, pero no empírica, una ‘experiencia trascendental’ que fuera ‘constituyente’, es decir, como toda intencionalidad, *a la vez* productora y reveladora, activa y pasiva”⁹².

Más que en *El problema de la génesis...*, en “‘Génesis y estructura’ y la fenomenología” vemos cómo para Derrida la tensión entre estas posturas contrarias no es sólo un punto de partida para cuestionar el pensamiento de Husserl; se trata incluso de un problema que se encuentra al corazón mismo del pensamiento filosófico. Es decir, el problema de la génesis, o en otras palabras, la imposibilidad de la conciliación de una actitud genética y una estructuralista, nos permite desestabilizar la noción misma de método y con ella las bases de todo pensamiento filosófico basado en éste: “la *diferencia* entre la

⁸⁹ Tal como, según la crítica de Husserl, hacen Lipps y Wundt, entre otros.

⁹⁰ Por ejemplo, el diltheyanismo y el gestaltismo.

⁹¹ “Sin duda, el tratamiento de una filosofía introduciendo en ella el cuerpo extraño de un debate puede ser eficaz, puede dar o liberar el sentido de un trabajo latente, pero empieza con una agresión y una infidelidad” (*Op. cit.*, pág. 211). Lectura, como hemos visto, que responde a las preocupaciones vigentes en el momento de producción de esta tesis.

⁹² *Op. cit.*, pág. 217.

estructura menor —necesariamente cerrada— y la estructuralidad de una abertura, este es quizás el lugar insituable donde se enraíza la filosofía”⁹³.

Según veremos, la pregunta por la génesis llevará a Derrida a plantear una dialéctica de fondo, una relación constante entre lo mismo y lo otro, noción que después dará pie a la *diferencia*.

Por qué Husserl

El problema de la génesis es particularmente interesante en Husserl precisamente porque su pensamiento se pretende libre de la alternativa entre origen y estructura. Porque a la vez asume la necesidad de un comienzo absoluto y toma en cuenta la temporalidad de la experiencia vivida como una referencia filosófica última. Se ubica entre la necesidad de rigor científico para la filosofía y su referencia a la pureza de las experiencias vividas concretas. Para Husserl era importante no caer en las ciencias mundanas (psicología o historia, que hacen de la naturaleza constituida una naturaleza constitutiva), sin tampoco negar por completo la existencia, pues esto sería una deformación de la reducción transcendental y de la intuición de las esencias⁹⁴.

Es decir, la fenomenología es un gran punto de partida para Derrida porque está a la búsqueda de una respuesta fuera de las dos perspectivas imperantes en el pensamiento⁹⁵, porque ya permite ver las paradojas que resultan de cualquiera de estos puntos de vista opuestos. A lo largo de esta obra (y particularmente al final) nos queda claro que lo que pretende Derrida es continuar la intención de Husserl, tomar su iniciativa y llevarla más allá de lo que él pudo.

⁹³ *Op. cit.*, pág. 212.

⁹⁴ “Ni la idea de estructura que aísla las diferentes esferas de significación objetiva, cuya originalidad estática respeta, ni la idea de génesis que efectúa pasos abusivos de una región a otra, parecen apropiadas para aclarar el problema del *fundamento de la objetividad*, que es ya el de Husserl” (*op. cit.*, pág. 218).

⁹⁵ Derrida incluye (en *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, *ed. cit.*, pág. 269) una cita crucial de Husserl, originalmente en *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional - historisches Problem* (*Revue intern. de Philosophie*, nº 2, enero 1939, p.207-225): “El dogma todopoderoso de la ruptura de principio entre la elucidación epistemológica y la explicitación histórica, como también la explicitación psicológica dentro de las ciencias del espíritu, la ruptura entre el origen epistemológico y el origen genético, ese dogma, en la medida en que no se limite, de manera inadmisiblemente, como es habitual, los conceptos de ‘historia’, de ‘explicitación histórica’ y de ‘génesis’, ese dogma está completamente derribado” (Husserl, *El origen de la geometría*, trad. Diana Cohen, Buenos Aires, Manantial, 2000, págs. 182-183. Cito la versión en español para evitar una doble traducción).

Psicologismo y logicismo

Al comienzo de las *Investigaciones lógicas*, Husserl discute la definición de la lógica y el contenido de sus doctrinas. Indica que la lógica psicológica tiene una gran preponderancia en el debate de su momento, pero el problema con esta postura es que no permite distinguir la convicción individual de la verdad que es la misma para todos.

El pensamiento psicologista enfrenta un problema grave al tratarse de la génesis de los números y de los conceptos lógicos elementales. El cero y la unidad, por ejemplo, no parecen poder explicarse por la génesis psicológica. Tienen que referir a un *a priori*, a un objeto en general. Husserl se ve obligado a llegar a la conclusión de que la abstracción que crea la unidad aritmética es una síntesis que no fue hecha por un sujeto, sino que es *a priori*. Y si una síntesis es posible *a priori*, la génesis psicológica no puede ser la productora de la síntesis, sino resulta derivada de ésta. Husserl propone, así, un *a priori* empírico y fenomenológico, postura intermedia, pues a la vez que sostiene el psicologismo constructivista, asume una evidencia originaria clara.

Intencionalidad y fenomenología

Esto último traía la necesidad de un replanteamiento más cuidadoso de la intencionalidad. Si las esencias puras y *a priori* y las condiciones de posibilidad de la lógica objetiva no podían nacer de las operaciones de una subjetividad cerrada en sí misma, era necesario tender un puente para el movimiento de la conciencia hacia la objetividad de las esencias lógicas, y éste fue la intencionalidad.

Elemento clave de la fenomenología trascendental, la intencionalidad es planteada entonces como originaria, como lo que posibilita un “algo en general” *a priori*, como lo que funda la síntesis *a priori*. Es la peculiaridad de la conciencia de ser “conciencia *de* algo”; la conciencia intencional siempre está dirigida hacia algo, sus vivencias tienen un sentido u objeto intencional, una dirección: son vivencias noéticas (en otras palabras, podemos decir que la conciencia lleva en sí, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*). La intencionalidad es la tendencia constitutiva de la subjetividad trascendental hacia el objeto, una teleología.

Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de “ser conciencia *de* algo”. Ante todo nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el *cogito* explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un

juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un desear, de un objeto deseado, etcétera. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo *cogito* actual, una “mirada” que irradia del yo puro se dirige al “objeto” que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia *de él*.⁹⁶

El objeto, en esta propuesta, ni existe simplemente en la mente ni existe en el mundo, como material y exterior (Husserl evita, además, hablar de un objeto en sí, como lo hacía Kant), sino que está “en” la conciencia sólo como objeto intencional. Es una unidad ideal constituida en la conciencia, pero no existente en ella; puede decirse que es una objetividad en la subjetividad, una objetividad noemática. Así Husserl evita hablar de dos objetos, uno inmanente y otro trascendente, evita los problemas que un representacionalismo conllevaría. La fenomenología trasdental investiga los objetos reales en tanto objetos para la conciencia, en tanto objetos intencionales. La coseidad es, entonces, analizada en conexión con el acto de percepción: la cosa es el objeto que puede ser percibido.

Y así como la intencionalidad nos permite pensar al objeto, también caracteriza a la conciencia, es su rasgo esencial. En la acción de la conciencia, el producto está contenido en el acto productivo; la conciencia resulta estar, entonces, siempre fuera de sí misma en tanto que tiene la capacidad de realizar acciones productivas. Lo que define a la conciencia es esta dirección, el señalar siempre hacia afuera de sí misma.

“La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia”⁹⁷. Todas las vivencias participan de algún modo en la intencionalidad, de modo que debemos pensar la experiencia vivida como un todo unificado: hay una unidad indisoluble entre la acción de la conciencia y lo que se produce en ella. La percepción de la cosa, acto intencional único, tiene sin embargo distintos momentos: hay un proceso de anticipación, en el que se espera que sean dados nuevos aspectos, y luego un cumplimiento, en el que nuevos aspectos son dados intuitivamente, que en gran medida se conforman a las expectativas.

⁹⁶ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, México, FCE, 1962, pág. 199.

⁹⁷ *Ibid.*, pág. 198.

El acto es la relación intencional, el acontecimiento de conciencia que tiene carácter intencional. Y dentro de éste Husserl (en *Ideas I*) distingue tres elementos básicos: el acto de conciencia o *noesis*, el material sensitivo o *hyle* y el objeto intencional o *noema*. Si la conciencia es pensada como dirigida más allá de sí a un vasto conjunto de objetos, entonces para estudiar la conciencia pura Husserl observa tanto los actos de conciencia como los objetos de esos actos.

Mediante la noción de la intencionalidad, Husserl evita tanto una postura realista que asume la existencia del mundo y piensa la mente casi como un contenedor para la información dotada por los sentidos; como una postura representacionista, que implicaría referir a un mundo “originario” o real y a otro al que sí tenemos acceso, “copia” del anterior; y una idealista, que asumiría un objeto para la conciencia *realmente* inherente a ella (que exista tal cual en la mente). Para él, la intencionalidad es condición de posibilidad de la filosofía trascendental, pues permite a la lógica trascendental exponer la autorreflexión de la conciencia (cuyo ser consiste en la intencionalidad misma) sobre sus posibilidades de efectuación en unidad con lo efectuado.

Las esencias

Ahora bien, Derrida observa que en esta concepción, las esencias (base y justificación de la objetividad en el conocimiento) no surgen de una génesis, de modo que ésta queda fuera del interés y de los análisis de Husserl. Si la génesis no lo es de las esencias, entonces sólo lo será de los objetos del mundo, de modo que esta noción es desechada como parte de la facticidad empírica que será puesta entre paréntesis por la reducción, y que será delegada a las ciencias mundanas, como la física, la biología, la historia y la sociología.

Con lo anterior, Husserl corría el riesgo de caer de nuevo en un psicologismo. Para salvar esto, él aclara que asume las esencias como fundadas en la compleción de una intuición donadora originaria, donde el objeto real se da “en persona”. Esto obliga a volver a la experiencia vivida concreta de una subjetividad trascendental, fuente constitutiva y fundación de las esencias. Estas esencias, intermedias entre ideas en sí mismas y conceptos contruidos en operaciones psicológicas, permiten a Husserl superar la alternativa entre el logicismo y el psicologismo, ambas posibilidades que terminan en aporías. “Siendo la antítesis entre lo real y lo formal, lo natural y lo lógico, etc., toda génesis parece alterar la

realidad o el sentido de uno o del otro”⁹⁸. Una génesis correspondiente a este tipo de esencias debería superar la antinomia de un *a priori* formal y de un *a posteriori* material.

Lo formal y lo real, antes de una elucidación fenomenológica, son a la vez irreductibles el uno al otro, de ahí la imposibilidad de toda génesis, y parecidos el uno al otro porque los dos están de este lado de o más allá del tiempo vivido de una constitución originaria. Son los dos secundarios y derivados.⁹⁹

Frente a este problema, Husserl necesita conciliar el psicologismo y el formalismo, conciliar estas dos perspectivas de análisis. Ante la imposibilidad de escoger entre la génesis del sentido o el sentido de la génesis (entre pensar a los conceptos creados por una génesis o una génesis que presupone formas lógicas *a priori*), Husserl responde que estas dos posibilidades deben ser experiencias constituidas por el sujeto a quien aparecen en su objetividad. Deben ser producidas en un devenir concreto que se aparece a sí mismo y el sentido de su devenir debe ser *a priori*.

Asimilando y asumiendo el propósito más legítimo y más fundado del psicologismo y el logicismo, [Husserl] planea poner en juego un dominio de constitución neutra y absolutamente originaria donde la lógica y la psicología, engendradas y fundadas, resuelven su oposición.¹⁰⁰

El tiempo

Para lograr la asimilación de estas dos perspectivas, Husserl debe abordar el problema del tiempo. El tipo de tiempo que le ocupará es la duración fenomenológica, la apercepción inmediata del tiempo. Husserl pretende reducir la temporalidad genética a una estructura constituida como un eidos o un noema; al volverse tema de la descripción, la existencia constitutiva del tiempo se transforma en el sentido del tiempo, conocido y constituido.

Ahora, según Derrida observa, el análisis del tiempo vivido debería llevarnos hacia la pregunta por la síntesis *a priori*, por la posibilidad de la novedad y el cambio. Y esto muestra las enormes complejidades del asunto de la génesis en el pensamiento de Husserl:

⁹⁸ « L’antithèse étant encore entre le réel et le formel, le naturel et le logique, etc., toute genèse semble altérer le sens ou la réalité de l’un ou de l’autre. » (Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, ed. cit., pág. 91).

⁹⁹ « Le formel et le réel avant une élucidation phénoménologique sont à la fois irréductibles l’un à l’autre, d’où l’impossibilité de toute genèse, et semblables l’un à l’autre parce que tous deux en deçà ou au-delà du temps vécu d’une constitution originaria. Ils sont tous deux seconds et dérivés. » (*Ibid.*, pág. 92).

¹⁰⁰ « Assimilant et assumant le propos le plus légitime et le plus fondé du psychologisme et du logicisme, il projette de mettre au jour un domaine de constitution neutre et absolument originaria où logique et psychologie, engendrées et fondées, résolvent leur opposition. » (*Ibid.*, pág. 103).

La síntesis originaria es justamente la de lo constituido y lo constituyente, del presente y del no-presente, de la temporalidad originaria y la temporalidad objetiva. Es necesario que la temporalidad de lo inmanente vivido sea el comienzo absoluto de la aparición del tiempo, pero ella se aparece precisamente como comienzo absoluto gracias a una “retención”, ella no inaugura más que dentro de la tradición, sólo crea en tanto tiene una herencia histórica. Parece entonces ilegítimo excluir desde el principio de la reflexión toda trascendencia temporal y toda unidad constituida del tiempo. El acto de exclusión no puede ser puro; es originariamente retencional.¹⁰¹

Lo que Derrida está poco a poco demostrando es la imposibilidad de sostener un origen absoluto. Aquí, la reducción de Husserl se quiebra porque es *a priori* temporal, y en la temporalidad hay siempre un movimiento de retención, de relación entre lo constituido y lo constituyente. Además, el tiempo no puede ser alejado del análisis mediante la reducción, porque la subjetividad es producida en la temporalidad de una síntesis originaria. Si el Yo, fuente absoluta de constitución, es engendrado históricamente, ¿cómo puede mantenerse en una actitud puramente fenomenológica?; si es una existencia temporal en sí mismo, ¿cuál sería la objetividad pura de las esencias que constituye? La dialéctica temporal constituye así una alteridad *a priori* en la identidad absoluta del sujeto consigo mismo.

La libertad y la subjetividad absoluta no están por lo tanto ni *dentro* del tiempo, ni *fuera* de él. Este choque dialéctico de contrarios es absolutamente “fundamental” y se sitúa en el origen de toda significación, debe por lo tanto reproducirse en todos los niveles de la actividad trascendental y de la actividad empírica fundada en ella. Por ejemplo, todo lenguaje auténtico deberá asumir una ambigüedad *a priori*. —Nada puede ser designado o definido sin postular inmediatamente un discurso absolutamente opuesto. Todo discurso filosófico parece deber estar marcado por esta necesidad. [...] se trata de una síntesis ontológica *a priori* y al mismo tiempo dialéctica. La subjetividad es el tiempo temporizándose él mismo. El tiempo es la subjetividad cumpliéndose ella misma como subjetividad. La “reflexión” no es aquí ni secundaria ni mediata. No es *a posteriori*, un enriquecimiento empírico ni una “toma de consciencia” ideal.¹⁰²

¹⁰¹ « La synthèse originaria est justement celle du constitué et du constituant, du présent et du non-présent, de la temporalité originaria et de la temporalité objective. Il est nécessaire que la temporalité du vécu immanent soit le commencement absolu de l'apparition du temps, mais elle s'apparaît précisément comme commencement absolu grâce à une 'rétention' ; elle n'inaugure que dans la tradition ; elle ne crée que parce qu'elle a un héritage historique. Il paraît alors illégitime d'exclure dès de début de la réflexion toute transcendance temporelle et toute unité constituée du temps. L'acte d'exclusion ne peut être pur ; il est originariamente rétentionnel. » (*Ibid.*, págs. 123-124).

¹⁰² « La liberté et la subjectivité absolue ne sont donc ni *dans* le temps, ni *hors* du temps. Ce heurt dialectique des contraires est absolument 'fondamental' et situé à l'origine de toute signification ; il doit donc se reproduire à tous les niveaux de l'activité transcendantale et de l'activité empirique fondée en elle. Par exemple, tout langage authentique devra assumer une ambigüité *a priori*. —Rien ne peut plus être désigné ou défini sans postuler immédiatement un discours absolument opposé. Tout discours philosophique semble

Por lo tanto, el problema de la génesis continúa sin respuesta en la filosofía de Husserl. Permanecen las preguntas por la relación entre las regiones eidéticas de lo inmanente y lo trascendente; cómo lo trascendente puede aparecer en la experiencia inmanente vivida; cómo puede la experiencia, conforme a su esencia intencional, ser lo vivido de aquello que no es lo vivido. “¿Cómo puede lo dudoso presentarse en la esfera de lo indubitable, lo ‘relativo’ dentro de lo ‘absoluto’? En una palabra, ¿cómo conciliar a un solo y mismo tiempo lo vivido inmanente y el mundo trascendente?”¹⁰³

Para Derrida, es necesario que la dualidad sea originaria. La única manera de suponer una unidad en el origen es asumirla como compuesta por una dualidad, que la dualidad constituya el noema tras haberse constituido ella misma como correlación. El problema del origen que Husserl elude (al plantear el tiempo como una constitución estática) podría resolverse planteando una dualidad de fondo, pero como el pensamiento de Husserl no contempla el devenir genético, como él no coloca la temporalidad a la base de sus descripciones, entonces la dialéctica de la unidad y la multiplicidad no tiene lugar, resulta fallida en el proyecto trascendental.

Husserl sigue, a pesar de las pretensiones de su proyecto, atrapado en un pensamiento de lo fijo, que deja de lado la reflexión sobre la temporalidad convirtiendo al tiempo siempre en un objeto y pretende, sin ésta, explicar la experiencia.

Génesis trascendental

A partir de cierto momento, según narra Derrida, Husserl trabaja la idea de una génesis trascendental. Ésta es una génesis pasiva y refiere a un plano antepredicativo, el del tiempo primitivo, de la intersubjetividad trascendental; al espacio de aquello no investido de sentido por la actividad del ego.¹⁰⁴ Pero las ideas con las que trabaja la génesis

devoir être marqué par cette nécessité. [...] Il s’agit au contraire d’une synthèse ontologique *a priori* et en même temps dialectique. La subjectivité, c’est le temps *se* temporisant lui-même. Le temps, c’est la subjectivité s’accomplissant elle-même comme subjectivité. La ‘réflexion’ n’est pas ici seconde et médiate. Elle n’est pas *a posteriori*, un enrichissement empirique ou une ‘prise de conscience’ idéale. » (*Ibid.*, págs 125-126).

¹⁰³ « Comment le douteux peut-il se présenter dans la sphère de l’indubitable, le ‘relatif’ dans l’ ‘absolu’ ? En un mot comment concilier dans un seul et même temps le vécu immanent et le monde transcendant ? » (*Ibid.*, pág. 143).

¹⁰⁴ « Ahora bien, hay que observar que *este yo centrípeto no es un vacío polo de identidad* (no más que lo es ningún objeto), sino que, en virtud de una ley de la ‘génesis trascendental’, gana una nueva propiedad

transcendental, aunque *a priori* y universales, son post-genéticas y siempre están ya constituidas.

Si la génesis pasiva nos constriñe a asignar un rol constitutivo a aquello que ha sido ya constituido en un devenir continuo, ¿no deberán las relaciones entre la fenomenología y las ciencias constituidas en general (historia, psicología, biología, sociología, etc.), entre lo vivido trascendental y los hechos empíricos, ser profundamente modificados en el sentido de una “composición” dialéctica?¹⁰⁵

Es decir, al tematizar la génesis trascendental se vuelve necesario buscar una nueva fundamentación de la distinción entre la génesis trascendental y la génesis real. “Lo empírico y lo trascendental parecen resistir a una disociación rigurosa. Un nuevo esfuerzo fenomenológico debe intentar reencontrarla más a profundidad. Es el precio de la filosofía”¹⁰⁶.

* * *

Hasta aquí, tenemos tres momentos cruciales donde una dialéctica aparece como necesaria, y donde los límites entre lo trascendental y lo inmanente se vuelven cuestionables. En primer lugar, aparece la necesidad de conciliar el punto de vista psicologista y el logicista en tanto que cada uno por su parte es incapaz de resolver satisfactoriamente el problema de la génesis (o no logran justificar la objetividad, o ignoran el devenir). En segundo lugar, la dialéctica aparece por la vía del tiempo: éste implica movimiento, protención y retención, y

duradera con cada *acto* de un *nuevo* sentido objetivo irradiado por él. Si, por ejemplo, en un primer momento me resuelvo en un acto de juicio por una existencia y una esencia, este fugaz acto pasa, pero desde este momento y *duraderamente soy el yo resuelto de este modo*, ‘yo soy de la opinión correspondiente’. Pero esto no quiere decir meramente que me acuerde o pueda seguir acordándome del acto. Esto puedo hacerlo aun cuando entretanto haya ‘abandonado’ mi opinión. Después de borrarla ya no es mi opinión, pero lo ha sido duraderamente hasta entonces. Mientras es válida para mí, puedo ‘tornar’ reiteradamente a ella, y siempre me encuentro con ella como con la mía, con la que me es propia habitualmente; o bien, me encuentro a mí mismo como el yo que es de esta opinión, que está determinado como un yo persistente por este hábito duradero. Igualmente sucede con toda clase de resoluciones, valorativas y volitivas. Yo me resuelvo y la vivencia, el acto, transcurre, pero la resolución perdura. Lo mismo si, tornándome pasivo, me hundo en la torpeza del sueño, que si vivo en otros actos, la resolución prosigue teniendo vigencia.” (*Meditaciones cartesianas*, trad. de José Gaos, México, FCE, 1986, pág. 120, §32, *Apud*. Diccionario Husserl, desarrollado por Antonio Ziriñ Quijano, IIFs, UNAM <<http://www.clafen.org/diccionariohusserl/es/>>).

¹⁰⁵ « Si la gènese passive nous contraint à accorder un rôle constituant à ce qui a été déjà constitué dans un devenir continu, les rapports entre la phénoménologie et les sciences constituées en général (histoire, psychologie, biologie, sociologie, etc.), entre le vécu transcendantal et les faits empiriques, ne devront-ils pas être profondément modifiés dans le sens d’une ‘composition’ dialectique ? » (Derrida, *op. cit.*, pág. 163).

¹⁰⁶ « L’empirique et le transcendantal paraissent résister à une dissociation rigoureuse. Un nouvel effort phénoménologique doit tenter de la retrouver très loin en profondeur. La philosophie est à ce prix. » (*Ibid.*, pág. 173).

empapa tanto al proceso de reducción como a la subjetividad de su carácter constitutivo a la vez que constituido. Y, ahora, el planteamiento de una génesis trascendental obliga a cuestionar la relación entre momentos opuestos:

[...] podemos sin embargo preguntarnos hasta qué punto la situación actual del tema genético vuelve urgente el peligro de una confusión entre lo “real” (*real*) y lo vivido intencional, lo mundano y lo trascendental, la historicidad constituida y la temporalidad originaria. El proyecto de una separación rigurosa entre estos “momentos” no había sido sostenido por una fenomenología estática. ¿Será desde el punto de vista de una génesis que, confundiendo el devenir con la constitución de las significaciones mismas, volverá aun más irreductible la continuidad o la solidaridad dialéctica que liga estas diversas instancias?¹⁰⁷

Génesis pasiva

La génesis pasiva no podía ser sujeto de la reducción, así que es planteada por Husserl como el momento más originario de la constitución, como la capa fundamental de toda actividad trascendental. Para integrar la génesis pasiva a la fenomenología eidética y trascendental, la reducción y la intencionalidad debían ampliarse para incluir las experiencias intersubjetivas y la historia. La intencionalidad se transforma así en una teleología que devuelve un sentido intencional a la génesis pasiva. Ésta, entonces, enraíza al ego en la historia.

Dicha teleología resulta, sin embargo, una unidad de sentido también constituida. Si el sentido de la génesis precede una génesis histórica (o engendrada por y para sí misma), entonces la filosofía de la historia se confundirá con una historia de la filosofía. Y si el momento antepredicativo es realmente puro, no se explica cómo puede engendrar y fundar un sentido que se va complicando progresivamente, a la vez que depende de su origen. El momento originario de la génesis del sentido tendrá que ser a la vez previo al sentido y posterior a éste. Sólo así podrá ser a la vez efectiva la constitución, y auto-evidente y *a priori* el sentido.

Esta intrusión esencial del tiempo constituido dentro del tiempo constituyente nos prohíbe por lo tanto hacer con todo rigor la separación entre la teleología intencional

¹⁰⁷ « [...] on peut néanmoins se demander dans quelle mesure la situation occupée maintenant par le thème génétique ne rend pas plus urgent le danger d’une confusion entre le ‘réel’ (*real*) et le vécu intentionnel, le mondain et le transcendantal, l’historicité constituée et la temporalité originarie. Le projet d’un partage rigoureux entre ces ‘moments’ n’avait pas été soutenu par une phénoménologie statique. Le sera-t-il du point de vue d’une genèse qui, confondant le devenir avec la constitution des significations elles-mêmes, rendra plus irréductible encore la continuité ou la solidarité dialectique qui lient ces diverses instances ? » (*Ibid.*, págs. 178-179).

pura y la facticidad de las ciencias existentes. La síntesis pasiva del tiempo, siempre anterior a la síntesis activa, es síntesis *a priori* de hecho y de intención, de ser y de sentido. La intención del momento pasado, retenida dentro del Presente viviente en cuya constitución participa, es a la vez existencia constituida e intención constituyente, es decir, protención. [...] El sentido de la génesis es un producto genético. Esta dialéctica nos conduce a una progresión y a una regresión indefinidas. Mientras que es, en nuestro sentido, la posibilidad misma de un “vivir” o de un “revivir” la intención científica dentro de la facticidad histórica y de anticiparla, para Husserl la regresión al infinito es un obstáculo formal.¹⁰⁸

Es decir, esta conclusión extraída de los planteamientos mismos de Husserl (para Derrida, la regresión infinita es la única posible fundamentación de una síntesis *a priori* entre el hecho y la esencia, entre la singularidad de la experiencia vivida y la universalidad eidética) tiene un carácter contradictorio dentro de la fenomenología, que desde un principio se pretendía alejada de los dos polos opuestos del psicologismo y el formalismo. Lo que Derrida está diciendo es que toda filosofía que sea eidética necesariamente presupone cierta ontología ya constituida, y por lo tanto resulta inescapablemente idealista.

Esta infinita regresión que Derrida propone como única salida tiene a la base la temporalidad, como hemos visto. Si la génesis no se plantea como pasiva, sino como activa, la dialéctica de fondo no tiene necesariamente que resultar inaceptable por abstracta o idealista. Una génesis activa dejaría de lado la necesidad de una reducción eidética; todos sus momentos serían constitutivos por esencia, de modo que la separación entre lo trascendental y lo empírico carecería de sentido.

Sólo abandonando el punto de vista de una eidética incapaz de dar cuenta de una génesis de la idea y volviéndonos hacia una nueva ontología podremos tratar de describir fielmente y de vivir [...] o revivir esta génesis. Esta ontología, lejos de ignorar el momento esencial e indispensable de la fenomenología eidética, mostrará, por el profundizamiento de una fenomenología de la temporalidad, que al nivel de la existencia temporal originaria, el hecho y la esencia, lo empírico y lo trascendental son inseparables y dialécticamente solidarios.¹⁰⁹

¹⁰⁸ « Cette intrusion essentielle du temps constitué dans le temps constituant nous interdit alors de faire en toute rigueur le partage entre la téléologie intentionnelle pure et la facticité des sciences existantes. La synthèse passive du temps, toujours antérieure à la synthèse active, est synthèse *a priori* de fait et d'intention, d'être et de sens. L'intention du moment passé, retenue dans le Présent vivant à la constitution duquel elle participe, est à la fois existence constituée et intention constituante, c'est-à-dire protention. [...] Le sens de la genèse est un produit génétique. Cette dialectique nous conduit à une progression ou à une régression indéfinie. Alors qu'elle est, à notre sens, la possibilité même d'un « vivre » ou d'un « revivre » l'intention scientifique dans la facticité historique et de l'anticiper, pour Husserl la régression à l'infini reste un obstacle formel. » (*Ibid.*, pág. 221).

¹⁰⁹ « Ce n'est qu'en abandonnant le point de vue d'une eidétique inapte à rendre compte d'une genèse de l'idée et en se tournant vers une ontologie nouvelle qu'on pourra tenter de décrire fidèlement et de vivre [...]

Negación

Ahora bien, en la misma medida en que se basa en la temporalidad, la dialéctica se basa en la negación. En el análisis de Husserl no quedaba claro si la negación era ya una posibilidad *a priori* de la afirmación o si es una modificación posterior a ésta, simple modificación de una actitud tética o dóxica que siempre la precede; o si la negatividad es un atributo del objeto ausente que se presenta como un “centro de interés” antepredicativo¹¹⁰. Derrida considera la negación el motor de toda génesis, siguiendo dicha concepción de Husserl, porque la negación le parece a la base de la transición de la pasividad a la actividad trascendental. “Es porque se trata de mediación que su estatuto es ambiguo y participa a la vez de la actividad y de la pasividad y de todos los pares de contrarios que pueden aparecer”¹¹¹. Funciona de una manera similar a como ocurría con la génesis del sentido: no podemos decir ni que la negación es *a priori* posible ni que la negación surge después de la afirmación. “Conceder una prioridad absoluta a lo uno o a lo otro, es decir, a lo trascendental o a lo ontológico, es inmovilizar la génesis”¹¹². Ningún devenir podría ocurrir sin el papel crucial de la mediación, es decir, sin la negación. Tiempo y negación se implican mutuamente:

[...] lo que funda la presencia de la negación en todo acto intencional, en toda reducción, en toda actividad predicativa, etc., es la originariedad del tiempo. Es porque cada presente absoluto es a la vez la negación y la asimilación del momento pasado en la retención; es porque esta retención es ella misma inmediatamente solidaria de una protención que conserva y niega el presente como futuro pasado, porque todos los movimientos de la intencionalidad están constituidos por esta

ou de revivre cette genèse. Cette ontologie, loin d'ignorer le moment essentiel et indépassable de la phénoménologie eidétique, montrera, par l'approfondissement d'une phénoménologie de la temporalité que, au niveau de l'existence temporelle originaire, le fait et l'essence, l'empirique et le transcendantal sont inséparables et dialectiquement solidaires. » (*Ibid.*, págs. 256-257).

¹¹⁰ “La negación sería un juicio, la negatividad un atributo del objeto presente que sigue siendo presente como ‘centro de interés’ antepredicativo. Puesto que la positividad dóxica o la certeza no modificada son originarias, la negación podría aparecer como el producto lógico de una génesis y ser así asimilada a los otros tipos de juicios predicativos. Ella sería así comprendida al nivel de la lógica formal constituida por una lógica trascendental.” [« La négation eût été un jugement, la négativité un attribut de l'objet absent qui reste présent à titre de ‘centre d'intérêt’ antéprédicatif. Puisque la positivité doxique ou la certitude non modifiée sont originaires, la négation eût pu apparaître comme le produit logique d'une genèse et être ainsi assimilée aux autres types de jugements prédictifs. Elle serait ainsi comprise au niveau de la logique formelle constituée par une logique transcendentale. »] (*Ibid.*, pág. 195).

¹¹¹ « C'est parce qu'elle est médiation que son statut est ambigu et participe à la fois de l'activité et de la passivité et de tous les couples de contraires qui peuvent apparaître. » (*Ibid.*, pág. 197).

¹¹² « Accorder une priorité absolue à l'une ou à l'autre, c'est-à-dire au transcendantal ou à l'ontologique, c'est immobiliser la genèse. » (*Ibidem*).

dialéctica del tiempo que la negación aparece aquí como la animación esencial de toda génesis.¹¹³

De esta manera, Derrida encuentra una vez más la dialéctica en el fondo mismo de la filosofía de Husserl, evidenciada mediante el análisis de la génesis. La propuesta de Derrida se plantea como una continuación o radicalización del pensamiento de Husserl. Él ya indicaba el carácter dialéctico de la temporalidad constitutiva y constituida, pero se negaba a abandonar una fenomenología eidética y a considerar la posibilidad de una síntesis *a priori*, originariamente intemporal o eterna. Pues esto hubiera implicado reconocer, en el fondo, un indefinido irreductible¹¹⁴.

* * *

El problema de la génesis en la filosofía de Husserl nos permite observar que las preguntas que Derrida se plantea se ubican en el interior de la epistemología misma; que su lectura y su propuesta provienen desde el propio sistema de pensamiento que buscan desestructurar (en este caso el de Husserl), desde el centro mismo de la tradición filosófica que a Derrida le interesa deconstruir. Este texto nos hace ver dos cosas fundamentales: la primera es que desde sus inicios el trabajo de Derrida se centra en la puesta en cuestión de ciertas dualidades o polaridades típicas del pensamiento filosófico hegemónico en Occidente. Entre ellas, de manera prominente, la oposición entre el historicismo y el formalismo, entre un pensamiento de la experiencia y de las cosas (el tiempo a su base) y un pensamiento de las leyes y condiciones de posibilidad, de lo permanente y objetivo.

La segunda es que desde el inicio de su producción Derrida llevó a la práctica en el texto aquello que planteaba: mientras analiza el problema de la génesis y resalta la necesidad de superar la división entre una lectura histórica y una filosófica, Derrida está

¹¹³ « [...] ce qui fonde la présence de la négation dans tout acte intentionnel, dans toute réduction, dans toute activité prédicative, etc., c'est l'originarité du temps. C'est parce que chaque présent absolu est à la fois la négation et l'assimilation du moment passé dans la rétention ; c'est parce que cette rétention elle-même est immédiatement solidaire d'une protention qui conserve et nie le présent comme futur passé, parce que tous les mouvements de l'intentionnalité sont constitués par cette dialectique du temps que la négation apparaît ici comme l'animation essentielle de toute genèse. » (*Ibidem*).

¹¹⁴ “¿Qué es entonces la originariedad pura? ¿Es trascendental o fáctica? Si la síntesis entre lo trascendental y lo fáctico es originaria, ¿no es indefinida la necesidad del método regresivo en zig-zag?” [« Quelle est alors l'originarité pure? Est-elle transcendantale ou factice? Si la synthèse entre le transcendantal et la facticité est originaire, la nécessité de la méthode régressive en zig-zag n'est-elle pas indéfinie ? »] (*Ibid.*, pág. 264).

haciendo un trazado genético de la filosofía de Husserl, tomando en cuenta el momento histórico de sus planteamientos, el momento de publicación de sus trabajos, el cambio con el tiempo de determinadas nociones. En este libro, como será en muchos otros en adelante, Derrida pone en práctica lo mismo que propone. Podemos, cuando menos, asegurar que la estructura de sus textos, sus estrategias retóricas, siempre formaron parte de su reflexión y siempre estuvieron íntimamente relacionadas con los planteamientos filosóficos.

Como hemos indicado, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* es el primero de una serie de textos en los cuales Derrida se dedica con mucho detalle al trabajo de Husserl y, a partir de éste, ofrece sus propias propuestas. En este primer texto vemos que la razón del gran interés por Husserl es que, a pesar de no haberla llevado hasta sus últimas consecuencias (según Derrida), este autor ya propone la puesta en cuestión de la alternativa excluyente entre un pensamiento mundano, empírico, de lo inmanente; y un pensamiento formal, lógico, de lo trascendental. En la búsqueda de Husserl de una posible propuesta intermedia, que solucionara los problemas que cada una de las dos opciones por sí sola conllevaba, podemos decir, se encuentra una de las fuentes de la crítica que Derrida hará a este dualismo, cuando más adelante señale las aporías a las que necesariamente conduce.

La importancia de la génesis para Derrida es que precisamente ayuda a resaltar esos problemas y, más allá de lo esperado por Husserl, resalta también el poco alcance del proyecto fenomenológico para resolverlos. La génesis es una noción detonadora, que al plantearse a diferentes interpretaciones de la experiencia las hace reventar, pues al mismo tiempo que les pregunta por el origen, por la fundamentación y la justificación del conocimiento, les pregunta por el cambio y por el devenir.

Al centro de estas discusiones, es por lo tanto crucial la consideración del tiempo. Al interior de la filosofía de Husserl (y, se entiende, de muchas otras) el tiempo es un factor que introduce subrepticamente el movimiento en aquello que se pretendía sólido y claro. Pues el tiempo implica diferencia y cambio. Implica la imposibilidad de señalar con certeza lo constituyente y lo constituido, implica una constante relación de lo mismo con lo otro. Y ni el sujeto ni el pensamiento pueden ser concebidos fuera del tiempo.

La oposición entre perspectivas o niveles de análisis de la experiencia podría pensarse, así, como una oposición entre un punto de vista temporal y uno atemporal, cada uno de los cuales carece de una visión total por sí mismo y es incapaz de plantearse como

objetivo y exhaustivo. Estas dos perspectivas, estos dos modos de segmentar y de interpretar la experiencia sirven para diferentes propósitos: uno aporta fijeza, objetividad, verdad; otro aporta cercanía con la experiencia, con lo vivido. Pero cada uno por su parte termina quedándose corto. Lo que Derrida propone es que no es preciso conformarse con ninguna de estas perspectivas, y que pensarlas como opuestas e incompatibles es resultado de cierta historia y cierta tradición, pero no es necesario.

La propuesta que Derrida ofrece frente al problema de la génesis, es decir la dialéctica, implica por lo tanto que la oposición entre los niveles empírico y trascendental pierde validez. Que la alternativa entre el pensamiento de lo múltiple y cambiante y el pensamiento de lo uno atemporal no es necesaria. Más adelante veremos cómo el cuestionamiento de la polaridad entre éstos (cada uno de los elementos que, según cierta concepción, el ejemplo relaciona) resulta en una concepción particular del ejemplo como necesariamente paradójico.

IV. La noción de dialéctica

Si, como hemos dicho, la noción de dialéctica que Derrida trabaja en *El problema de la génesis...* es el antecedente de la *diferancia*, es necesario detenernos aquí un momento para tratar de aclarar las implicaciones del uso de este término y procurar comprender mejor hacia dónde nos señala Derrida al utilizarlo.

La dialéctica se ha concebido de diferentes formas a lo largo de la historia del pensamiento, y puede nombrar modos de proceder y tradiciones muy variadas¹¹⁵. Pero conociendo ya la orientación de las lecturas de Derrida y el tipo de discusiones que se realizaban en su ámbito y en su momento, podemos asumir que la línea de la que parte es la de la dialéctica hegeliana.

Si bien una descripción precisa de cómo ésta funciona y cómo fue discutida en la época de Derrida y por Derrida mismo excede nuestros propósitos, recordaremos aquí los elementos principales de la dialéctica de Hegel, siempre desde el enfoque que nos ocupa en este trabajo: el potencial de determinada estrategia del ejemplo de hablarnos sobre la posibilidad (o imposibilidad) de un puente entre lo particular y lo universal, lo empírico y lo trascendental.

Dialéctica hegeliana

Recapitemos, pues, algunos de los rasgos que caracterizan la dialéctica de Hegel:

1. Parte del problema de la unidad y la multiplicidad.

No sólo la dialéctica de Hegel, sino todo el pensamiento dialéctico surge de la experiencia de la movilidad del mundo y de la irreductible pluralidad de elementos que lo conforman. La dialéctica puede verse como un intento de comprender las contradicciones inherentes a la realidad que nos rodea.

La dialéctica hegeliana tiene como base las contradicciones, las oposiciones (la negatividad): tesis y antítesis son opuestos privativos, se excluyen mutuamente. Y las

¹¹⁵ Abbagnano propone cuatro conceptos principales de dialéctica: 1. Dialéctica como método de la división; 2. como lógica de lo probable; 3. como lógica; y 4. como síntesis de opuestos. Corresponden a 4 doctrinas: la platónica, la aristotélica, la estoica y la hegeliana. Véase Nicola Abbagnano, "Cuatro conceptos de dialéctica", en Abbagnano, Paci, Viano, Garin, Chiadi, Rossi, Bobio, trad. de Francisco Moll Camps, *La evolución de la dialéctica*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1971, págs. 11-24.

oposiciones brotan de la realización de la vida en diversas formas individuales, porque la multiplicidad de éstas se opone a la unidad de la vida y porque cada una de éstas es la antítesis de las demás. Toda manifestación de la realidad¹¹⁶ tiene, entonces, un carácter negativo, ya sea respecto a otras manifestaciones, ya sea respecto a la unidad.

El proceso dialéctico comienza cuando surge una separación por la cual dos términos aislados resultan opuestos entre sí y recíprocos (depende cada uno de su relación con el otro y necesitan reunirse para subsistir). La oposición es, de esta forma, una doble autooposición interna de cada término. “Pues cada opuesto ve en lo que lo separa de otro una especie de insuficiencia constitutiva y en el esfuerzo para recuperar la propia unidad con el otro, cada uno procura eliminar la autooposición. [...] Realizada esta eliminación, los opuestos reconocen su unidad y se consuma la síntesis dialéctica”¹¹⁷.

[...] en cada una de las determinaciones que pueda hallar el pensar en general se hace visible la no-identidad, es decir, se hace visible que el pensar y su objeto no coinciden uno con otro, pero que el compendio de todas las determinaciones a las que puede elevarse en general el pensar, o la totalidad de todas las determinaciones de la filosofía, produce precisamente en sí misma esta identidad absoluta [y] ella como totalidad, como compendio de las contradicciones singulares puestas en ejecución, es identidad absoluta.¹¹⁸

En la filosofía como un todo las contradicciones quedan, así, al mismo tiempo vivas y superadas. Es por esto que la dialéctica resulta, en Hegel, una vía para resolver el problema de la unidad y la multiplicidad. “La razón es negativa y *dialéctica*, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es *positiva*, porque crea lo universal, y en él comprende lo particular.”¹¹⁹ Es una manera de recomponer uno en lo otro y para comprender uno mediante el otro.

2. La dialéctica de Hegel es tricotómica.

A diferencia de la dialéctica antigua, que constaba de tesis y antítesis, la de Hegel se caracteriza por incluir una síntesis, un momento positivo después del negativo.

¹¹⁶ Realidad, para Hegel, no se identifica como sustancia, sino como espíritu. Es, por lo tanto, vida, proceso, movimiento y devenir, no un ser fijo, permanente. La realidad, para él, es todo, es absoluta: el espíritu se genera a sí mismo en un proceso dialéctico.

¹¹⁷ Pietro Rossi, “La dialéctica hegeliana”, *La evolución de la dialéctica*, ed. cit., pág. 209.

¹¹⁸ Adorno, Theodor W., *Introducción a la dialéctica (1958)*, ed. de Cristoph Zierman, trad. de Mariana Dimópulos, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013, pág. 41.

¹¹⁹ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica. Primera parte*, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, prólogo de Rodolfo Mondolfo, Bogotá, Ediciones Solar, 1982, pág. 39.

La única manera de *lograr el progreso científico* —y cuya *sencillísima* inteligencia merece nuestra esencial preocupación— es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido *particular*; es decir, que tal negación, no es cualquier negación, sino *la negación de aquella cosa determinada*, que se resuelve, y por eso es una negación determinada. Por consiguiente en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta; lo que en realidad es una tautología, porque de otro modo sería un inmediato, no un resultado. Al mismo tiempo que la resultante, es decir, la negación, es una negación *determinada*, tiene un *contenido*. Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario.¹²⁰

El resultado de la negación es crucial para el movimiento de la dialéctica. La síntesis debe poder lograrse: no se queda, para Hegel, en una aspiración. Para él, la dialéctica consta de tres momentos: el momento de la inmediatez (el *en sí*), que es una primera negación; el momento de la pluralidad de las determinaciones individuales, que se contraponen a la unidad (el *para sí*), que es la negación de la negación o el momento positivo; y el momento de la unidad como totalidad orgánica, momento del retorno a sí mismo, de la resolución de la mediación y restauración de la inmediatez, pero ya en un nivel superior (el *en sí y para sí*). Tras estos pasos, la mediación (que es la negación de los opuestos de los que surgió y que está en un plano superior a éstos) es una nueva figura que se presenta otra vez como inmediatez y que da lugar a una nueva alienación, y otra eliminación de la alienación. Así sigue el movimiento progresiva pero circularmente, impulsado siempre por la exigencia de unidad, que es ley del pensamiento y del espíritu.

Lo anterior quiere decir que lo absoluto debe determinarse, debe eliminar la inmediatez que lo caracteriza en un principio. Para lograr la mediación (igualdad consigo mismo o reflexión en sí mismo) debe pasar por el momento de la alienación. Lo absoluto debe extrañarse de sí para llegar a ser él mismo: su autodeterminación se lleva a cabo de forma negativa.

El proceso finaliza cuando se llega al saber absoluto, la coincidencia de la razón especulativa con la realidad, la concatenación y resolución de todas las determinaciones de la razón y de la realidad (dos términos cuya distinción ya no tiene sentido). Es cuando la

¹²⁰ *Ibid.*, pág. 72.

alienación ya no es posible, cuando la conciencia individual ya se identifica con el espíritu en su autoconciencia racional.

3. Todo lo real es racional.

Uno de los aspectos más distintivos del pensamiento de Hegel (y base para su descripción de la dialéctica) es que él identifica la naturaleza del pensamiento con la naturaleza de la realidad. Por eso, para él, la dialéctica es natural al pensamiento (no subjetiva), porque es ley de la realidad: ésta está dialécticamente en movimiento o en devenir. Su noción de dialéctica es, así, a la vez metafísica y lógica. La piensa, a la vez, como un método de pensar y “la tentativa de hacer justicia a una determinación, una cualidad, una peculiaridad de la esencia de la cosa misma a ser considerada”¹²¹.

La reflexión filosófica es modelada según el esquema del proceso dialéctico en la estructura de la realidad. Ésta parte de la pluralidad de las manifestaciones individuales para luego llevarlas a una unidad en la que dichas manifestaciones son momentos necesarios, orgánicamente incluidos en la totalidad. Y la identidad del movimiento dialéctico de la razón con la identidad del movimiento dialéctico del espíritu garantiza la correspondencia del pensamiento con su objeto. En otras palabras, la estructura de la racionalidad del pensamiento es igual a la de la realidad.

Para Hegel, concepto es el que otorgamos a las cosas, pero además, es la vida de la cosa misma, su esencia¹²². De esta forma, una filosofía dialéctica no puede más que ser una para la que el pensar y el ser sean puestos como idénticos.

4. La dialéctica implica tiempo y cambio.

El espíritu se realiza dentro de las dimensiones espacio-temporales, es así como da origen a la historia universal. Es decir, su idea de verdad tiene un núcleo temporal¹²³. El

¹²¹ Adorno, *op. cit.*, pág. 37.

¹²² “La filosofía [...] no considera la determinación *no esencial*, sino en cuanto es esencial; su elemento y su contenido no son lo abstracto e irreal, sino lo *real*, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser allí en su concepto” (Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México D.F., FCE, 2009, pág. 32).

¹²³ Esta afirmación difícilmente puede ser sobreestimada, según señala Adorno: “esta movilidad histórica de la cosa misma, este primado de la historia sobre el ser, casi se podría decir, no es meramente una alteración contingente que ocurre a los objetos en el tiempo, sino que la necesidad, lo regular, lo abarcador a lo que estamos sujetos, en realidad es, precisamente, esta alteración histórica. El pensar tradicional, el pensar predialéctico, equiparó lo necesario y absolutamente valadero con lo que permanece, con lo inalterable, con aquello que es así para siempre. El descubrimiento de la dimensión histórica, tal como se fue efectuando desde Montesquieu y Vico, pasando en el siglo XVIII por Condorcet para llegar finalmente hasta Fichte y Hegel, significa realmente en este punto un giro copernicano, cuya envergadura muy bien podría ser comparada al giro copernicano, tal como se lo llama, de la filosofía kantiana” (Adorno, *op. cit.*, págs. 46-47).

proceso histórico reproduce en el espacio y el tiempo la existencia interna del desarrollo espiritual, de modo que al igual que éste, la historia es también dialéctica. Al mismo tiempo, el espíritu en el proceso histórico incide en la dialéctica, de modo que ésta se vuelve una relación entre las determinaciones del espíritu en el espacio y el tiempo. Así, la estructura dialéctica del proceso histórico es la realización del espíritu en el mundo y la dialéctica es el instrumento interpretativo de este proceso.

La dialéctica de la historia consiste en que todo acontecimiento histórico es un momento del proceso de realización del espíritu en el mundo (pues es una determinación de su desarrollo en la forma de existencia natural); al aparecer la negatividad en cada acontecimiento, el fenómeno histórico termina y se resuelve en otra forma de existencia del espíritu en el mundo. Luego, toda determinación de la existencia del espíritu en el mundo contiene en sí el desarrollo precedente y representa un paso respecto a la determinación que se resolvió en ella. Es por esto que el progreso es inherente al proceso histórico. Comprender racionalmente el proceso histórico implica comprender que todo momento ocupa un lugar y cumple determinada función en la totalidad del proceso, con miras al fin último, el desarrollo del espíritu en su autoconciencia.

Así es como, en Hegel, el problema de la comprensión de la historia no lo es tanto de interpretación como de justificación metafísica.

5. La dialéctica no asume un universal fijo que contiene lo particular

Un pasaje especialmente útil para nosotros de la séptima lección de Adorno sobre la dialéctica explica por qué para quien practica ésta el uso de los ejemplos resulta problemático. Según Adorno, Hegel fue siempre escéptico hacia el ejemplo porque éste presupone la existencia de un universal fijo y asegurado, que habrá de ejemplificarse con un caso particular determinado. Y porque en su pensamiento no cabe una extensión universal que contenga lo particular, sino que

[...] la extensión conceptual universal consiste en realidad en la vida de lo particular allí comprendido, se llena a través de lo particular, y no solo lo abarca, sino que brota en lo particular y en ello tiene su vida, y por eso no puede considerarse en realidad ningún particular como un ejemplo meramente muerto, extraído de allí¹²⁴.

Esta objeción, sin embargo, asume en el ejemplo características que, como veremos, no necesariamente le son inherentes (tal como relacionar un particular con un universal,

¹²⁴ *Ibid.*, págs. 143-144.

asumiendo la fijeza de este último y planteándolos como contenido-continente). Por otra parte, según veremos más adelante, algunas de las objeciones hechas a la dialéctica hegeliana encontrarían (en diversas escuelas) posibles vías de solución mediante el retorno a las instancias particulares, a los hechos y situaciones concretos.

Dialéctica y Husserl

Ahora bien, respecto al uso del término *dialéctica* para interpretar el trabajo de Husserl, Giovannangeli nos ofrece notas muy útiles sobre acercamientos similares en la misma época. De acuerdo con este autor, durante la época en que Derrida escribe los textos que aquí nos ocupan, la lectura dialéctica del trabajo de Husserl tenía varios representantes. En particular, Cavailles, Tran-Duc-Thao e Yvonne Picard.

Cavaillès, filósofo matemático, vio en una dialéctica formal la solución necesaria a todos los problemas de la fenomenología de Husserl. Propuso una dialéctica del concepto, más que del mundo, lo cual lo alejaba de los peligros del formalismo y el psicologismo. Ésta asume que la ciencia no está ni fuera de su tiempo, ni del tiempo en general: cambia continuamente en el plano conceptual porque se basa en la formación de conceptos y su historia.

Tran-Duc-Thao analizó la dialéctica de lo constituido y lo constitutivo en las *Lecciones* de Husserl y en los manuscritos del Grupo C en su obra *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (1951). Le interesaba demostrar que en su trabajo tardío Husserl había trasladado su interés más hacia lo empírico y lo histórico; y tras analizarlo cuidadosamente dio un paso más allá y reelaboró la fenomenología desde un materialismo dialéctico.

El trabajo de Yvonne Picard, por su parte, se enfoca en la noción de temporalidad de Husserl; esto hace su propuesta particularmente interesante para nosotros, pues también Derrida dio a la temporalidad un papel central en su crítica. Picard encuentra en ella un movimiento dialéctico¹²⁵, que compara con su equivalente en la obra de Heidegger.

¹²⁵ En términos cercanos al análisis que Derrida lleva a cabo, Picard observa una relación dialéctica entre el futuro y el pasado, al centro de la concepción husserliana del tiempo: “Husserl muestra [...] que no solamente la temporalización a partir del futuro hace nacer *un* presente, sino que, *al mismo tiempo*, hace caer el presente precedente en el pasado”. [“Husserl montre [...] que non seulement la temporalisation à partir de l’avenir fait naître *un* présent, mais que, *en même temps*, elle fait tomber le présent précédent dans le passé”] (Picard, “Le

Sostiene que el tiempo dialéctico y la intencionalidad son una sola y la misma cosa; que el futuro y el presente sostienen una relación dialéctica en la descripción husserliana del tiempo, de tal forma que la pretendida puntualidad del presente se ve imposibilitada por la necesidad de una mediación. Así, a cada instante aparece un nuevo ahora, y esto transforma el ahora precedente en ahora retenido, implicado por el nuevo ahora que le da su sentido.

Picard destaca que la conciencia del tiempo en Husserl no se deja encerrar por las oposiciones como la permanencia y la sucesión, el acto y los estados, lo eterno y lo temporal. Reconsiderada dialécticamente, la conciencia del tiempo resulta la “síntesis de lo uno y lo múltiple, ni unidad por sí misma separada de la multiplicidad, ni multiplicidad privada de unidad. Realiza, como lo dijo Hegel, la unión de la unión con la no-unión”¹²⁶

Ella concibe el tiempo dialéctico como aquél en el cual el pasado vuelve siempre al presente y el presente al pasado, porque el presente vuelve al futuro y en consecuencia el pasado, como antiguo presente, vuelve al presente actual como futuro de ese pasado.

Lo interesante aquí es que lleva a cabo una deconstrucción de la presencia plena del presente husserliano, por medio de la herramienta de la dialéctica, bastante similar a la que vemos en Derrida. Giovannangeli comenta: “El tratamiento al que Derrida habría de someter al concepto de *dialéctica*, la torsión semántica que habría de imprimirle [...], estaba contenido en el comentario de Yvonne Picard”¹²⁷. Y agrega que Derrida abandonaría el concepto de *dialéctica* para dejar con él la pretensión de contener las tensiones, las antinomias y las aporías.

Después de Hegel

Podemos asumir que los usos arriba mencionados de la noción de dialéctica se dan ya desde el otro lado de las principales críticas hechas a la dialéctica hegeliana. Recordaremos brevemente dos de las principales; aunque ampliamente discutidas y reconocidas,

temps chez Husserl et chez Heidegger”, *Apud*. Daniel Giovannangeli, *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2010, pág. 107. La traducción es nuestra).

¹²⁶ “[...] synthèse de l’un et du multiple, ni unité par elle-même en-dehors de la multiplicité, ni multiplicité privée d’unité. Elle réalise, comme le dit Hegel, l’union de l’union avec la non-union” (Palabras de Picard citadas por Giovannangeli, *op. cit.*, pág. 111).

¹²⁷ “Le traitement que Derrida allait faire subir au concept de *dialectique*, la torsion sémantique qu’il allait lui imprimer [...], était enveloppé dans le commentaire d’Yvonne Picard. Or cette interprétation del *Leçons*, qui inscrit sa fine pointe dans l’angle ouvert par Yvonne Picard” (*Ibid.*, pág. 122).

consideramos que vale la pena señalarlas, pues la crítica de Derrida a la dialéctica está claramente armada desde el reconocimiento implícito de estas problemáticas.

La principal crítica que debemos mencionar es la que hace Marx: desde el punto de vista teórico, le reprocha a Hegel considerar al ser como un predicado del pensamiento; es decir, el problema con la dialéctica hegeliana es que permanece siempre en la consciencia, sin alcanzar jamás al objeto, la realidad, más que con el pensamiento: es excesivamente idealista. Y, desde otro punto de vista, resulta cuestionable que Hegel sanciona el estado de cosas existente como un momento necesario en el desenvolvimiento del espíritu.

En segundo lugar, una crítica que varios autores señalaron¹²⁸ y que prefigura la postura de Derrida es que la dialéctica de Hegel no reconoce la diferencia simple, sino sólo la contradicción: sólo concibe opuestos mutuamente excluyentes.

En tercer lugar, encontramos la crítica de que la dialéctica necesariamente concluya con una síntesis suprema: el proceso queda así cerrado y sus momentos finales vuelven a ser los absolutos que en un principio se buscaba evadir. La dialéctica debería trabajarse más bien como un hacer continuo.

Esta última es, en gran medida, la que dio pie a la dialéctica negativa, tal como Adorno la concibió¹²⁹. Su negativa a aceptar el momento de la síntesis no surge únicamente del rechazo a la teleología del pensamiento hegeliano o a su descripción de un movimiento,

¹²⁸ “*Pour Marx* (1965) de Althusser había atacado a Hegel como una filosofía de la identidad, proponiendo en su lugar una totalidad formada por una multiplicidad de contradicciones irreducible a cualquier principio interno simple. [...] Muchos escritores franceses en los años sesenta lidiaban con la posibilidad de una diferencia no reducible a la dialéctica, una forma de negación no reducible a la oposición. Foucault parecía mostrar que era posible combinar una preocupación por el detalle con el movimiento histórico y con la significación, y sin ser hegeliano. Y desde fuera de la filosofía, pero asomándose a ésta, fue notoria la influencia de Bataille y Blanchot.” [“Althusser’s *Pour Marx* (1965) had attacked Hegel as a philosopher of identity, arguing for a totality woven from a multiplicity of contradictions irreducible to any simple internal principle. [...] Many French writers in the 1960s were wrestling with the possibility of a difference not reducible to dialectic, a form of negation not reducible to opposition. Foucault seemed to show it was possible to combine concern for detail with historical sweep and significance, and without being Hegelian. And from outside philosophy, but looking in, the influence of Bataille and Blanchot was felt”] (Wood, David y Bernasconi, Robert (eds.), *Derrida and Différance*, Illinois, Northwestern University Press, 1988, pág. x. La traducción es nuestra).

¹²⁹ La cercanía de Derrida con el pensamiento de Adorno es difícil de ignorar, especialmente en lo que refiere a una lectura crítica del concepto y la dialéctica. Derrida apunta de Adorno que él “Tomó en cuenta lo que el concepto, hasta la dialéctica, no podía concebir del acontecimiento singular, e hizo todo por asumir esa doble herencia [de la filosofía y la poesía/arte].” (Derrida, *Palabras de agradecimiento Premio Adorno*, trad. Esther Cohen, México D.F., UNAM, 2001, pág. 9) y admitió: “Desde hace décadas, oigo, en sueños, como se dice, voces. A veces son voces amigas, a veces, no. Son voces en mí. Todas ellas parecen decirme: ¿por qué no reconocer, clara y públicamente, una vez por todas, las afinidades entre tu trabajo y el de Adorno, en realidad, tu deuda hacia Adorno? ¿No eres un heredero de la Escuela de Fráncfort?” (*Ibid.*, p.35).

en última instancia, finito. Adorno es profundamente crítico hacia la solidez de los conceptos.

Susan Buck Morss señala que una de las características (y dificultades) principales del trabajo de Adorno es la intencional ambivalencia de sus conceptos. “su objetivo era precisamente frustrar la mentalidad categorizadora, dada a las definiciones, que para el siglo XX se había transformado en ‘segunda naturaleza’”¹³⁰.

Mientras que el momento positivo del retorno pleno a sí es críticamente dejado de lado por Adorno, el rasgo de la dialéctica hegeliana que más le interesa preservar es el dinamismo, la fuerza motora que el momento negativo proporciona al pensamiento. Esta negatividad no es pensada ya como un solo momento de un proceso dirigido a una consumación, en Adorno no existe la posibilidad de que la argumentación concluya en una síntesis inequívoca.

Porque, a diferencia de Hegel, Adorno (heredero de esta crítica marxista) no cree en la coincidencia de realidad y pensamiento. Ni lo real ni los conceptos pueden afirmarse en sí mismos: sólo en referencia crítica uno al otro, afirmándose mutuamente en su no identidad. Pues, como hemos dicho, identificar lo real con lo racional es plantear como necesaria (y no modificable) la historia y la realidad social. Y, para Adorno, la función social del pensamiento filosófico era crucial: “La [de Adorno] era una antropología negativa, y su objetivo, en tanto conocimiento, era mantener viva la crítica. El propósito de lo que en el caso de Adorno podría denominarse ‘antiteorías’ era evitar a toda costa este conformismo”¹³¹.

El rechazo a la identificación de lo real con lo racional es, por supuesto, un punto en común entre Adorno y Derrida. Podemos señalar, además, otras dos características de la propuesta de Adorno presentes, específicamente, en el uso del término *dialéctica* por Derrida en estos primeros textos sobre Husserl: en primer lugar, la dialéctica no lleva a una síntesis final, sino que se utiliza con énfasis en el momento negativo, el momento del extrañamiento. Esto es evidente, pues en la crítica a Husserl, la dialéctica es usada como un elemento desestabilizador, que introduce movimiento y diferencia donde se pretendía que hubiera entidades fijas o completas. En segundo lugar, la crítica del concepto y su fijeza tal

¹³⁰ Buck-Morss, Susan, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, trad. de Nora Rabotnikof Maskivker, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011, pág. 147.

¹³¹ *Ibid.*, pág. 436.

como la lleva a cabo Adorno es bastante cercana a la que Derrida hará, si bien desde un frente distinto, el de la problemática de la significación.

Hegel por Derrida

El texto donde Derrida se ocupa más ampliamente de hacer una crítica al pensamiento de Hegel es “El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel”¹³². La principal peculiaridad de la crítica de Derrida es que está elaborada desde las problemáticas del lenguaje y desde la noción (íntimamente relacionada) de la presencia.

El signo, en Hegel, aparece sólo en los momentos de paso o transición entre una presencia y otra, entre un absoluto y otro. La teoría del signo forma parte de la filosofía del espíritu (en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*), el tercero de tres momentos, cuando la idea después de ser-otra vuelve a ser ella misma. Por eso Derrida dice que:

El signo será así, pues, una instancia o una estructura esencial de esta vuelta a la presencia ante sí de la idea. Si el espíritu es el ser-de-sí de la idea, se puede ya reconocer esta primera determinación, la más general: el signo es una forma o un movimiento de relación consigo de la idea, en el elemento del espíritu, un modo de el-ser-cabe-sí del absoluto.¹³³

Dentro de las tres partes de la filosofía del espíritu (el espíritu subjetivo, el objetivo y el absoluto), el signo ocupa el lugar de un modo o determinación del espíritu subjetivo en tanto que mediación. Es decir, está en el paso, en la salida fuera de sí que será después una vuelta a sí (en el movimiento ya descrito de la dialéctica). En Hegel, así, la semiología pertenece al ámbito de la psicología, no a la fenomenología.

Ubicado justo en el cruce de los rasgos contradictorios, el concepto de signo no parece poder reducirse a ninguna oposición formal de conceptos, pues está a la vez en el interior y el exterior, en lo inteligible y lo sensible, en lo mismo y lo otro. Se trata de un aspecto no considerado por la descripción hegeliana de la dialéctica.

Esta contradicción ¿es la dialecticidad en sí misma? ¿La dialéctica es la resolución del signo en el horizonte del no-signo, de la presencia más allá del signo? La cuestión del signo se confundiría enseguida con la pregunta ‘¿qué es la dialéctica?’, o, mejor,

¹³² Conferencia originalmente pronunciada en el seminario de Jean Hyppolite, en el College de France, el 16 de enero de 1968. Luego publicado en un volumen que reunía los trabajos de ese seminario, *Hegel et la pensée moderne*, P.U.F. (Coll. Epiméthée), 1971. El texto aquí consultado fue “El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel”, en *Márgenes de la filosofía*, ed. cit., págs. 103-144.

¹³³ Derrida, *op. cit.*, pág. 108.

con la pregunta: ¿se puede interrogar a la dialéctica y al signo en la forma del ‘qué es’?¹³⁴

El signo puede pensarse como parte del movimiento de la negatividad, pero el término *dialéctica* parece quedarle ya corto. Derrida describe la semiopoética como un *Mittelpunkt*, un punto medio o central hacia el que convergen los opuestos, su lugar de paso; intermedio entre el universal y el ser-encontrado, entre el interior y el exterior, el *Mittelpunkt* es donde el signo encuentra su lugar. “Desde entonces, el signo no aparece como una instancia de solución. Como si en el signo la contradicción por oposición ya no tuviera solución; como si el signo fuera la instancia de una contradicción absoluta; o mejor, como si hiciera absolutamente imposible la contradicción”¹³⁵. Es decir, el paso no necesariamente resuelve las oposiciones.

* * *

A partir de lo anterior, podemos trazar la caracterización de la dialéctica tal como Derrida la propone en *El problema de la génesis...*, y podemos comenzar a suponer las causas por las cuales nuestro autor se habrá distanciado de dicho término.

En *El problema de la génesis...* la dialéctica se recupera para señalar el dinamismo al interior de entidades pretendidamente fijas, y para hacer notar que oposiciones como la de lo mundano y lo trascendental, la constitutivo y lo constituido, etc. son más complejas de lo que parece: ninguno de sus elementos se sostiene por sí mismo, sino que entre sí hay una relación de mutua dependencia. Así pues, Derrida está aprovechando de la dialéctica hegeliana, principalmente, la íntima relación que ésta tiene con el tiempo y el movimiento y su momento de mediación: la negatividad. Pero no necesariamente está asumiendo las nociones de realidad o de razón detrás de la dialéctica hegeliana, ni el momento positivo de síntesis que en ésta necesariamente concluye el paso por la negatividad (de manera muy cercana a la dialéctica negativa de Adorno).

¹³⁴ *Ibid.*, pág. 114.

¹³⁵ Trujillo, Iván, “La dialéctica en sentido estricto. Jacques Derrida y el *Mittelpunkt* hegeliano” en Andrés Alonso y M. Jiménez Redondo (eds.), *Figuraciones contemporáneas de lo absoluto. Bicentenario de la Fenomenología del espíritu de Hegel (1807-2007)*, Valencia, Universitat de València, 2009, pág. 141.

Por otro lado, para la radicalidad que el pensamiento de Derrida pronto alcanzaría, la dialéctica habrá parecido insuficiente y demasiado cargada de una tradición cuyos presupuestos él no quería compartir. Como vimos antes, en “Los fines del hombre” Derrida muestra cómo, a pesar de que desde Hegel puede articularse una crítica al humanismo, las nociones principales de su fenomenología hacen que ésta siga siendo una ciencia del hombre: así la verdad como presencia de la esencia; la conciencia como verdad del hombre, y la teleología que mueve y guía el desarrollo del espíritu como un pensamiento del *eidos* y la *ousía*: “un discurso semejante en Hegel, como en toda la metafísica, coordina indisocialmente la teleología a una escatología, a una teología y a una ontología”¹³⁶.

Además, la dialéctica hegeliana inescapablemente nombra la relación entre dos presencias plenas, completas, si bien mutuamente relacionadas y, como hemos dicho, sólo concibe la oposición, no la diferencia. Resulta, así, poco sorprendente que la crítica derridiana a la hegemonía de la presencia sea simultánea a su abandono del término *dialéctica*, para comenzar a hablar de la *diferancia*.

¹³⁶ Derrida, “Los fines del hombre”, *ed. cit.*, pág. 158.

V. Ejemplarismo en Husserl.

Sobre la Introducción de Derrida al *Origen de la geometría* de Husserl¹³⁷

Hemos ya observado cómo a partir de la noción de génesis Derrida cuestiona y radicaliza los principales planteamientos de la filosofía de Husserl, para concluir con la necesidad de pensar una dualidad originaria, una dialéctica de fondo que rescate y resalte la impureza del origen, por lo general negada como error metodológico. Esta dialéctica implicaría la puesta en cuestión de la relación entre la perspectiva filosófica con la histórica, entre la búsqueda de la universalidad con el reconocimiento de la singularidad del hecho y la experiencia.

Ahora, mediante el análisis de la Introducción de Derrida al *Origen de la geometría* de Husserl, podremos ahondar en ciertas líneas ya mencionadas, tal como los problemas del tiempo y del origen; y comenzaremos ya a trazar cómo aparece la estrategia del ejemplo en el pensamiento de Husserl. En este texto vemos con detalle cómo Derrida (tras Husserl) se traslada hacia el problema del lenguaje y el sentido, crucial para la propuesta de la diferencia.

La Introducción al *Origen de la geometría*

En la introducción de Derrida, el papel de un ejemplo paradigmático, estrategia utilizada en el contexto de una epistemología, es el eje conductor de la lectura. La geometría funciona en el texto de Husserl como paradigma de ciencia, al cual podemos acudir para dilucidar los fundamentos y el funcionamiento de ésta (del conocimiento objetivo)¹³⁸.

¹³⁷ Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, trad. et intro par Jacques Derrida, Paris, P.U.F., 1962. Aquí consultamos la edición en castellano: Jacques Derrida, *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*, trad. de Diana Cohen, Buenos Aires, Ed. Manantial, 2000.

¹³⁸ La historia de la geometría como paradigma del conocimiento científico es larga. Puede pensarse dividida en dos etapas: la época griega y la moderna. Si bien Pitágoras dio crucial importancia al estudio de la geometría, puede decirse que fue Platón quien la pensó como la ciencia perfecta, la teoría de lo que siempre es y no nace ni perece (véase la *República*). Posteriormente Aristóteles continuaría esta impronta.

En una segunda etapa, destacan Descartes y Kant. El primero (creador de la geometría analítica) pensaba la geometría como la ciencia general de las relaciones o proporciones, del orden y la medida (independientemente de los objetos a que se aplicara). En Kant, por otro lado, el espacio es una intuición pura, lo cual garantiza a la geometría ser una ciencia, pues en ella se realiza una intuición *a priori* (es decir, tiene carácter apodíctico). Otros autores que en la modernidad encumbraron la geometría como modelo de ciencia son Pascal, Alain, Comte, Cournot y Goblot.

Podemos, en líneas generales, mencionar tres razones principales por las cuales la geometría se ha considerado paradigmática: 1. por su método, 2. por su objeto y 3. por la necesidad de su objeto. La geometría parte de principios primeros y deduce rigurosamente a partir de ellos, sin apelar a la experiencia ni a la

Se trata, en efecto, también aquí, del estatuto de los objetos ideales en la ciencia —de la que la geometría es un ejemplo—, de su producción por actos de identificación de lo “mismo”, de la constitución de la exactitud por idealización y paso al límite a partir de los materiales sensibles, finitos y precientíficos del mundo de la vida. Se trata, también aquí, de las condiciones de posibilidad, solidarias y concretas, de estos objetos ideales, el lenguaje, la intersubjetividad, el mundo, como unidad de un suelo y de un horizonte.¹³⁹

La lectura que Derrida nos sugiere del texto de Husserl es la de un trabajo a la vez programático y ejemplar. “Así pues, su lectura deberá estar signada por esta conciencia de ejemplo propia de toda atención eidética [...]”.¹⁴⁰ Es el mismo movimiento que observamos en *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*: el texto es en sí mismo una “aplicación” de las nociones que analiza, el trabajo es al mismo tiempo sustentado y realizado. Puede decirse, desde Derrida, que a la base de la fenomenología de Husserl está este gesto de trabajar simultáneamente un hecho u objeto particular y (por medio de la reducción) una esencia general relacionada: movimiento que aquí llamaremos ejemplarismo (asumiendo las dificultades que, como hemos visto, este término implica). Si en el proyecto de Husserl esta relación se pretende apblemática (se pretende posible), la atención que Derrida pone a la estrategia del ejemplo paradigmático pondrá de relieve la serie de conflictos que ésta conlleva.

Los propósitos de la obra *El origen de la geometría* se insertan en el proyecto general de Husserl que hemos descrito ya, a grandes rasgos, en el ensayo anterior. Este libro será la puesta en práctica, en un ejemplo concreto, de la búsqueda de una idealidad normativa, a la vez que la de su fundación en el acto vivido de una producción. Es decir, el intento de comprender cómo es posible la existencia de un conocimiento objetivo, si todo lo que conocemos es por medio de la experiencia vivida.

La historia y su relación con la fenomenología son, así, parte del centro argumentativo de esta obra. A Husserl le interesaba demostrar que la historia depende de la fenomenología; que el contenido propio de la historia está signado por la unicidad y la

intuición. Su objeto es por naturaleza lo que está ahí siempre, una sustancia o esencia sustancial que puede definirse y cuyas propiedades pueden ser descritas en axiomas. El objeto de la geometría, lo continuo espacial, es así presupuesto, se asume que es necesariamente lo que es y no puede ser diferente.

¹³⁹ Derrida, *Introducción a “El Origen de la geometría” de Husserl*, trad. de Diana Cohen, Buenos Aires, ed. Manantial, 2000, pág. 11.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pág. 13.

irreversibilidad, pero que aún se presta a variaciones imaginarias e intuiciones eidéticas; a la vez que la historia misma nunca deja de amenazar a la fenomenología.

A propósito de la historia intencional de una ciencia eidética particular, una toma de conciencia de sus condiciones de posibilidad nos revelará ejemplarmente las condiciones y el sentido de la historicidad de la ciencia en general y, después, de la historicidad universal como horizonte último de todo sentido y de toda objetividad en general.¹⁴¹

Lo que busca la obra de Husserl es ver a la geometría no sólo como un objeto constituido, sino también en su dimensión histórica. La reducción tendrá que comenzar del resultado constituido, para reavivar el sentido de lo hecho y acceder al proceso y el comienzo de su constitución; lo cual implica la consideración de una teleología, de la problemática del tiempo y, finalmente, de la del lenguaje. Para Husserl es importante destacar que los objetos matemáticos no existían antes del comienzo de las matemáticas; “y este ‘antes’ de la objetividad ideal señala algo más que la víspera cronológica de un hecho: una prehistoria trascendental”.¹⁴² Es decir, las condiciones de posibilidad de la historia y del sentido.

En el texto de Husserl, la geometría resulta un ejemplo paradigmático de ciencia (siendo la ciencia, a su vez, el paradigma del conocimiento) por diversas razones. En primer lugar, debido a la idealidad del objeto matemático: es absolutamente objetivo, independiente por completo de la subjetividad empírica. Sin embargo, al mismo tiempo no es más que su fenomenalidad, lo que aparece. “Está, pues, siempre ya *reducido* a su sentido fenomenal y su ser es, desde el comienzo, ser-objeto para una conciencia pura”.¹⁴³ La geometría pura es una eidética material ideal para la fenomenología, porque busca la determinación cósmica, y luego corporal, del objeto en general; pero a la vez es una ciencia material abstracta, porque determina materialmente las cosas como cuerpos objetivos, al hacer abstracción de los demás componentes eidéticos de un cuerpo en general.¹⁴⁴

Si el sentido del sentido geométrico es la objetividad o la intención de objetividad; si la geometría es aquí el índice ejemplar de la cientificidad y si la historia de la ciencia es la posibilidad más elevada y más reveladora de una historia universal cuyo

¹⁴¹ *Ibid.*, pág. 21.

¹⁴² *Ibid.*, pág. 29.

¹⁴³ *Ibid.*, pág. 14.

¹⁴⁴ “Sin duda, la ejemplaridad de la geometría obedece a que, siendo una ciencia material ‘abstracta’, trata acerca de la espacialidad de los cuerpos (que no es más que uno de los componentes eidéticos del cuerpo), es decir, acerca de lo que da su sentido a la noción de horizonte y de objeto.” (*Ibid.*, pág. 79).

concepto no existiría sin ella, es el sentido del sentido en general el que es determinado aquí como *objeto*, es decir, como cosa dispuesta y disponible en general y, ante todo, para una mirada.¹⁴⁵

Es decir, mediante el análisis de la objetividad del objeto matemático, Husserl llega a conclusiones sobre la objetividad en general, por lo tanto sobre la posibilidad de la historia, e incluso sobre la del sentido. La búsqueda del momento de aparición de la geometría como un momento histórico determinado no tiene como objetivo, en Husserl, eso mismo, sino problematizar los caracteres de la objetividad ideal.

En verdad, no hay primeramente una evidencia geométrica subjetiva que a continuación se tornaría objetiva. No hay evidencia geométrica sino ‘*a partir del momento que*’ es evidencia de una objetividad ideal y ésta no es tal sino ‘después de’ haber sido puesta en circulación intersubjetiva.¹⁴⁶

Así, la objetividad y la historicidad (es decir, la inserción de un sentido en una tradición) están íntimamente relacionadas. Para Husserl, un sentido entra en la historia sólo si se ha convertido en un objeto absoluto, un objeto ideal que se haya vuelto independiente de su momento empírico en la historia. “Las condiciones de la objetividad son, entonces, las condiciones de la historicidad misma”.¹⁴⁷ La búsqueda del origen de la geometría deberá realizarse, por lo tanto, desde su resultado como objeto absoluto. El esclarecimiento del sentido puro de la praxis subjetiva que engendró la geometría no puede hacerse sino retroactivamente: esto es una necesidad esencial de la intencionalidad.

De esta forma, la búsqueda de la génesis funciona como una ficción reveladora: no se busca describir un suceso real, sino sacar a luz condiciones de posibilidad formales, implicaciones y estratificaciones eidéticas. La narración que rastrea los orígenes históricos de la geometría funciona como una puesta en práctica, una puesta en juego de los elementos cuyo funcionamiento o características se busca elucidar.

Podemos ver, por lo tanto, que una de las características fundamentales del ejemplo paradigmático, tal como Derrida lo encuentra en Husserl, es la operación que éste permite: sacar a la luz rasgos o modos de funcionamiento que antes no eran claros. La geometría no es un ejemplo cualquiera, sino que es un ejemplo modélico. Así es como Husserl piensa la

¹⁴⁵ *Ibidem.*

¹⁴⁶ *Ibid.*, pág. 58.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pág. 57.

ciencia: como paradigma de la cultura pura en general, como *eidós* de la cultura “por excelencia”.

En este sentido, la forma cultural ‘*ciencia*’ (de la cual la geometría es un ejemplo) es a su vez ‘*ejemplar*’ en el doble sentido, eidético y teleológico, de este término: es el ejemplo particular que guía la reducción y la intuición eidéticas; pero es también el ejemplo modélico que, a modo de ideal, debe orientar a la cultura. Es la idea de lo que, desde el primer instante de su producción, debe valer para siempre y para todo el mundo, más allá de toda área cultural dada.¹⁴⁸

El ejemplo de la ciencia tiene, para Husserl, esta doble función: eidético en cuanto es una esencia modelo de todas las demás que habrán de buscarse; y teleológico en cuanto que establece una guía, un camino a seguir y una finalidad para toda la cultura.

En esta concepción, el ejemplo sería, por un lado, un caso concreto que nos permite destacar un carácter de la generalidad, y por otro, un modelo, un ideal al cual aspirar. Husserl no concibe la geometría ni la ciencia como ejemplos entre otros de igual importancia para la comprensión del modo de ser de la cultura, la historia y el conocimiento: son modelos, paradigmas. Para él, la ciencia es una forma paradigmática de la cultura tradicional y tiene un valor universal de verdad, pues no pertenece a ninguna cultura histórica determinada.

Al buscar el origen de la geometría, Husserl pretende encontrar las invariantes eidéticas y teleológicas absolutas de la historicidad, a través de este ejemplo paradigmático. Y el movimiento va en ambas direcciones, pues para trazar la historia de la geometría, él comienza por determinar las condiciones de la tradicionalidad en general, para después acudir a una de las tradiciones; establece el sentido y el método de toda pregunta de origen para a partir de ahí plantearse una pregunta de origen singular. Para describir la historia de la geometría, que es un sistema de objetividades ideales, Husserl empieza dando cuenta de la objetividad, de la historicidad de la objetividad ideal en general, además de las condiciones de la idealidad. El pensamiento va de lo universal a lo singular y de regreso en un movimiento pendular.

El *télos* geométrico no es, sin duda, sino el fragmento o el segmento particular de un *Télos* universal que lo atraviesa, lo precede y lo supera; pero la aventura de la geometría se articula rigurosamente en él [...]. Husserl puede, por tanto, hablar *a la vez* de un sentido puro y de una historicidad interna de la geometría y decir, como suele hacerlo, que una teleología universal de la Razón trabajaba la historia humana

¹⁴⁸ *Ibid.*, pág. 51.

antes de la toma de conciencia grecoeuropea, que la idealidad pura se anuncia en la idealidad encadenada, etcétera. Salva así al mismo tiempo la originalidad *absoluta* del sentido o de la historicidad *interna* de cada línea tradicional y su ‘*relatividad*’ en el interior de la historicidad universal. De este modo se asegura de penetrar la historicidad universal sólo desde el interior, sobre todo si orienta su mirada, por privilegio, hacia una tradición tan ‘*ejemplar*’ como la de la matemática.¹⁴⁹

El texto de Husserl sobre el origen de la geometría utiliza la estrategia del ejemplo (habiendo escogido con cuidado cuál ejemplo tomar) con fines epistemológicos; para articular las dos lecturas que, según habíamos visto, la fenomenología pretendía superar: mediante la búsqueda del origen de la geometría (una serie de hechos en la historia, un producto histórico) llega a conclusiones sobre la historicidad en general, de la idealidad en general, de la objetividad.

La invariancia del hecho y su repetibilidad

La diferencia entre el plano de lo empírico y el de lo trascendental puede pensarse como la diferencia entre lo múltiple y lo uno, lo que ocurre en el tiempo y lo que está fuera de éste. Por lo tanto, para comprender la relación del ejemplo con el cuestionamiento de la división entre estos dos planos, será necesario comprender cómo Derrida (a través de Husserl) piensa el hecho singular, la base del ejemplo; cómo cuestiona su variabilidad y su repetibilidad.

El hecho, para Husserl, se define por su existencia singular y empírica (irreductibilidad de un *hic et nunc*), así que el hecho que marca el origen o establecimiento de la geometría habría tenido lugar un día por primera vez, sería irremplazable e invariable. Pero “La invariancia del hecho, es decir, de lo que como tal, nunca puede ser *repetido*, tomaría de derecho, en una historia de los orígenes, el relevo de la invariancia eidética, esto es, de lo que puede ser *repetido* a voluntad e indefinidamente”.¹⁵⁰ A pesar de ser invariable, el hecho histórico del surgimiento de la geometría tendría por necesidad una repetibilidad posible, pues sin ésta no se autorizaría la lectura de esencia de la geometría constituida, basada en la posibilidad de hacer variar imaginativamente el *hic et nunc* de la experiencia fundadora. Como quiera que hayan sido los actos de los primeros geómetras, es

¹⁴⁹ *Ibid.*, pág. 137. Podemos considerar el uso de comillas por parte de Derrida en este fragmento como un guiño hacia las dificultades de hablar del ejemplo sin problematizarlo.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pág. 36.

necesario que hayan tenido un sentido tal que de ahí haya nacido la geometría con el sentido que le conocemos, dice Derrida. “Porque, ciertamente, la reducción reactivante supone la reducción iterativa del análisis estático y estructural que nos enseña lo que es, de una vez por todas, el ‘fenómeno’ de la geometría, cuando su posibilidad se constituye”.¹⁵¹

Pero, a la vez, Derrida se pregunta si resulta imposible descifrar la esencia de este hecho por medio de un ejemplo debido a que el hecho singular originario no puede ser sustituido. La invariabilidad y la repetibilidad del hecho originario de la geometría parecen tener, así, un carácter paradójico.

Decíamos, hace un instante, que podría ser imposible sustituir al hecho único de la *primera vez* por *otro* hecho. Sin duda; pero solamente si *otro* califica entonces la esencia y no la existencia empírica como tal. Porque un hecho único tiene ya su esencia de hecho único que, aun no siendo sino el hecho mismo [...], no es, sin embargo, la facticidad del hecho sino el sentido del hecho; aquel sin el cual no podría aparecer y no daría lugar a ninguna determinación y a ningún discurso.¹⁵²

Es decir, el carácter problemático del hecho originario puede resolverse distinguiendo entre la singularidad como unicidad del hecho, en su pura facticidad; y singularidad eidética como esencia material última, que no excluye más que la individualidad empírica, la facticidad.

Ahora bien, la descripción de las singularidades eidéticas se vuelve complicada cuando se trata con singularidades históricas, pues nunca se tiene inmediatamente presente el hecho empírico. La fenomenología eidética de la historia no trata más que con singularidades no empíricas, y dado que estas singularidades de los orígenes son las de los actos fundadores de toda significación ideal, entonces dicha fenomenología sería la ciencia primera.

Ya que no puede trabajar con la facticidad singular presente, pues se interpone una distancia histórica, la investigación de los orígenes deberá desarrollar una doctrina de la tradición. “La unidad de *la* geometría, que es también su unicidad, no queda limitada a la coherencia sistemática de *una* geometría cuyos axiomas ya están constituidos; es la unidad de sentido geométrico de una tradición infinitamente abierta a todas *sus* revoluciones”.¹⁵³

¹⁵¹ *Ibid.*, pág. 41.

¹⁵² *Ibid.*, pág. 39.

¹⁵³ *Ibid.*, pág. 44.

La unidad de sentido de la geometría es lo que constituye su tradición (y viceversa): es una historia.

Husserl comienza a trasladar el problema de fondo hacia el sentido, impronta que Derrida aprovechará y desarrollará ampliamente. El hecho, en tanto histórico y empírico, es inaccesible e irrepetible, pero si toda una tradición ha surgido a partir de uno o varios hechos particulares (el nacimiento de la geometría, por ejemplo) de tal forma que en el presente podemos reconocer una cierta deuda de origen entre hechos presentes y aquéllos, es necesariamente porque un sentido correspondiente al primer hecho pudo ser repetido. Al pensar no desde la perspectiva del hecho empírico, sino desde la del sentido, se abre la posibilidad de la iteración y, por lo tanto, la de la continuidad de la historia.

El tiempo y la historia

Husserl piensa la historia en términos de encadenamientos-de, que remiten a actos concretos y vividos en un sistema de implicaciones fundadoras irreversible, producido una sola vez. Toda historia que se haga supondrá la posibilidad y la necesidad de estos encadenamientos; es decir, constituyen el *a priori* de la historia. “Así, ante lo que es, de un extremo a otro, una aventura histórica cuyo hecho es irremplazable, deberían ser posibles una lectura, un discurso aprióricos y eidéticos”.¹⁵⁴

La ideación geométrica originaria, por ejemplo, hace surgir una esencia que antes no existía, de modo que es histórica. Una vez constituido el objeto ideal (la geometría), la reducción eidética puede repetir la idealización productora. La geometría es una operación extraordinaria, por lo tanto: es la creación de una eidética.

Y su transmisión se da de la misma manera que otras formas de la cultura y de la tradición. Un proceso que considera análogo a los de la conciencia interna del tiempo. Acorde a la concepción del tiempo que hemos visto, Husserl considera al presente como retención de un presente pasado, como retención de retención. La conciencia individual guarda las significaciones, valores y actos del pasado como hábitos y sedimentos. E igualmente, en el mundo comunitario, existen sedimentaciones, cuya función será superar la finitud retencional de cada conciencia individual. La retención sedimentaria es condición

¹⁵⁴ *Ibid.*, pág. 59.

de posibilidad de la protención, contenida a su vez en la forma única y universal del Presente Viviente.

Absoluto primordial de la temporalidad, este Presente Viviente no es sino la conservación de lo que, por cierto, hay que llamar, pese al rechazo de Husserl por esta expresión, la *dialéctica* de la protención y de la retención. Es en el movimiento de una protención donde el presente se retiene y se supera como presente pasado, para constituir *otro* Absoluto originario y original, otro Presente Viviente. Sin esta extraordinaria alteración absoluta de lo que, en la forma concreta y vivida de un Presente absoluto, permanece siempre; sin esta originalidad siempre vivida como tal, no sería posible ninguna historia.¹⁵⁵

Es decir, el análisis de Husserl del tiempo es central para su concepción de la historia y asume que lo que es verdadero del Presente Viviente, lo será también del presente histórico. La temporalidad primordial del Presente Viviente es un “siempre de nuevo” fundada en el movimiento de la temporalización fenomenológica originaria, donde el Presente Viviente de la conciencia se retiene a sí mismo como el Absoluto primordial en una protención indefinida. Si el Presente Viviente es el absoluto fenomenológico del que no podemos salir, pero retiene (para distinguirse de él) un Ahora pasado como tal, entonces el movimiento de protención y retención está a la base del tiempo.

Ahora, para Husserl el modo de ser de la idealidad es a la vez supratemporal y omnitemporal, y por lo tanto puede decirse lo mismo del sentido (que es idealidad de la idealidad). Supratemporalidad y omnitemporalidad son, nos dice Derrida, los caracteres del tiempo mismo, del Presente Viviente, la base de la temporalidad fenomenológica. “La unidad temporal oculta de la ‘*dia-*’, ‘*supra-*’ o ‘*in-*’ temporalidad por una parte, y de la *omni*-temporalidad por otra, es el fundamento unitario de todas las instancias disociadas por las diversas reducciones: facticidad y esencialidad, mundanidad y no-mundanidad, realidad e idealidad, empiria y trascendentalidad”.¹⁵⁶ La unidad temporal (identificada con la historicidad misma) es lo que, para Husserl, liga los planos de lo particular y lo universal. Derrida describe esta historia como un paso: la transmisión tradicional de una palabra, de un logos originario; si no hay nada fuera de la historicidad de este paso, no hay sentido ni ser fuera de ella (“dado que el Logos y el Tólos no son nada fuera del *Wechselspiel*”¹⁵⁷),

¹⁵⁵ *Ibid.*, pág. 50.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pág. 157.

¹⁵⁷ *Ibidem.*

entonces el absoluto debe ser el paso mismo. Debe ser el movimiento de la palabra, de la significación, a través del tiempo.

El sentido y la ejemplaridad del lenguaje

Ya en el capítulo anterior vimos que en ocasiones Derrida menciona la noción de *sentido*, lo cual parece acercarnos poco a poco a las preocupaciones sobre el lenguaje que desarrollará en textos posteriores, especialmente en *De la gramatología*. El texto donde Derrida trabajará con más cuidado un pensamiento sobre el lenguaje y el sentido en Husserl es *La voz y el fenómeno*. Pero en la lectura que hace de *El origen de la geometría* podemos encontrar la relación entre la idealidad del lenguaje y el ejemplo, que nos será de mucha utilidad para comprender esta última y su funcionamiento.

El lenguaje es introducido por Husserl como punto de comparación con la geometría, para argumentar que aun si en éste también encontramos un alto grado de idealidad u objetividad, sólo la geometría los tiene de manera absoluta. En un primer momento, él concede a todas las formas del lenguaje y de la cultura la misma objetividad ideal que adjudica a la geometría, pero el movimiento siguiente es argumentar por qué ésta resulta un ejemplo privilegiado entre todos.

Para Husserl, el ideal de la objetividad absoluta sólo puede darse en la identidad intangible del sentido, en el objeto ideal. El objeto natural nunca puede alcanzarla, porque siempre se da a una subjetividad empírica de hecho. Así, parecería que la objetividad ideal es imposible. Pero en la lengua hay una salida viable al problema, pues ésta está formada por objetividades ideales, gracias a su capacidad de repetición:

La palabra tiene, pues, una objetividad y una identidad ideales, porque no se confunde con ninguna de sus materializaciones empíricas, fonéticas o gráficas. Es siempre la *misma* palabra la que se mienta y se reconoce a través de todos los gestos lingüísticos posibles. En la medida en que es ese objeto ideal el que enfrenta siempre al lenguaje como tal, éste supone una neutralización espontánea de la existencia fáctica del sujeto hablante, de las palabras y de la cosa designada. La palabra no es, pues, sino la práctica de una eidética inmediata.¹⁵⁸

El nivel del lenguaje es el de un mundo eidético de las significaciones, de modo que al hacer uso del lenguaje necesariamente se lleva a cabo una reducción fenomenológica.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pág. 61.

Husserl está pensando en un lenguaje en general, no en lenguas determinadas, pues para él las formaciones ideales deben poder ser expresables en un discurso y resultar lo más traducibles que se pueda.

Así, para él existen tres grados de idealidad: en el primero se encuentran las lenguas: en ellas la idealidad de la palabra se ve sujeta a determinado espacio y tiempo, determinada tradición y determinadas encarnaciones fonéticas o gráficas; en el segundo nivel se encuentra la unidad de sentido (más allá de la palabra), pues ésta no depende de ninguna lengua en particular, puede traducirse y se libera así de toda subjetividad lingüística fáctica; un tercer grado de idealidad sería accesible únicamente a la geometría, ya que ésta tiene la idealidad del objeto mismo, a diferencia del lenguaje, que (en la idea de Husserl) necesariamente es utilizado siempre para hablar de los objetos en el mundo.

En el lenguaje y en el sentido, la idealidad está encadenada, depende del objeto, de una realidad natural y contingente, de una cosa sensible inmediatamente presente. La contingencia del objeto repercute en la idealidad del lenguaje y en la del sentido, de modo que la traducibilidad no es nunca universal y absoluta.

En cambio, la geometría tiene una objetividad ideal absoluta y sin límite, porque se sostiene más allá de cualquier expresión lingüística particular y fáctica, independientemente del sujeto hablante y de su comunidad cultural. Y porque la geometría participa de la idealidad del objeto mismo:

[...] la ciencia era una de las formas de la cultura, pero su pura posibilidad aparecía como pura posibilidad de la cultura sólo después de una reducción de toda cultura de hecho; lo mismo aquí, ella es, como lenguaje y como el lenguaje, una de las formas de la objetividad ideal, pero su pura posibilidad no parece sino tras una reducción de todo lenguaje, y no solamente de toda figura de hecho, sino del hecho de lenguaje en general.¹⁵⁹

En otras palabras, todo lenguaje necesita ser reducido para llegar a la idealidad absoluta porque el lenguaje siempre está sujeto a una subjetividad fáctica. Sólo al tratar con la idealidad absoluta del objeto geométrico que no es más que la unidad de su verdadero sentido logramos superar la objetividad ideal encadenada del lenguaje.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pág. 70.

Pero Derrida señala que Husserl no termina de cerrar la puerta al lenguaje: al explicar cómo llega la idealidad geométrica a su objetividad ideal a partir de su surgimiento originario intrapersonal, Husserl dice que es gracias a la mediación del lenguaje:

[...] la objetividad de esta verdad *no* podría constituirse *sin* la *posibilidad pura* de una información en un lenguaje puro en general. Sin esta posibilidad pura y esencial, la formación geométrica permanecería inefable y solitaria. Estaría entonces *absolutamente encadenada a la vida psicológica de un individuo fáctico*, a la vida de una comunidad fáctica, incluso a un momento particular de esa vida. No se volvería ni omnitemporal ni inteligible para todos: no sería lo que es.¹⁶⁰

Lo que a Derrida le interesa aquí destacar es que, contrariamente a lo que parecería, el lenguaje no es simplemente una fase a superar para acceder a o comunicar la verdad (objetiva, absolutamente ideal), sino que es una condición de ésta. No es la expresión de un objeto, sino que lo constituye. Desde este punto de vista, la encarnación histórica en el lenguaje no encadena lo trascendental, sino que lo posibilita, lo libera y permite poner en cuestión su idealidad o carácter trascendental.

El lenguaje constituye un objeto ideal, exponiéndolo a la mirada, dándolo a la luz. El objeto ideal queda depositado o sedimentado en la idealidad lingüística no como una cosa privada, sino como un objeto común. Esto implica dos cosas: que la verdad constituida por el lenguaje está en él expuesta, disponible para todos; y también que puede ser modificada por todos, que tiene la posibilidad de cambiar y crecer. Sin este carácter de la verdad no podría pensarse un proyecto de verdad, la tarea de la construcción de ésta. “Ésa es la razón por la que el lenguaje es el elemento de la tradición, en la cual solamente son posibles, más allá de la finitud individual, la retención y la prospección del sentido.”¹⁶¹ Pero Husserl no llegaría hasta estas conclusiones porque reconocer que el lenguaje es lo que constituye la objetividad ideal absoluta sería admitir que la intersubjetividad trascendental es condición de la objetividad.

Husserl exige de la lengua traducibilidad absoluta, por eso el modelo de lenguaje es para él el lenguaje objetivo de la ciencia. Todo lenguaje cuyas significaciones no sean objetos carecerá de valor trascendental.

Pero aun la subjetividad misma por la que pasa el lenguaje (incluyendo el de la ciencia) es una amenaza para estas exigencias. La subjetividad en general es inaccesible a

¹⁶⁰ *Ibid.*, pág. 72.

¹⁶¹ *Ibid.*, pág. 74.

un lenguaje directo, unívoco y riguroso; la subjetividad fundamental es inefable. El sentido, por lo tanto, pasa por diferentes momentos de un mismo sujeto antes de ser idéntico para otros sujetos. En esta concepción, la intersubjetividad es primero la relación de mí conmigo mismo, del presente actual con otros presentes, la relación entre orígenes absolutos siempre en mí, aunque radicalmente otros entre sí.

Gracias a esta circulación de los absolutos originarios, la *misma* cosa puede ser pensada a través de los momentos y de los actos absolutamente distintos. Se vuelve siempre a la última instancia: la forma única y esencial de la temporalización. Por su misma dialecticidad, la originariedad absoluta del Presente Viviente permite la reducción, sin negación, de toda alteridad; constituye lo otro como otro en sí y lo mismo como lo mismo en otro.¹⁶²

Ahora bien, aunque la intersubjetividad comience en el sujeto en relación consigo mismo, no puede decirse que el sujeto hablante funde absolutamente la objetividad ideal del sentido. Para que el sentido tenga una objetividad ideal absoluta, es decir, pureza en su relación con una subjetividad trascendental universal, es necesaria la tradicionalización absoluta del objeto. Y esto, dice Derrida, sólo puede darse por medio de la escritura. Porque si bien el lenguaje oral libera al sujeto de la subjetividad individual, a la vez lo deja ligado a la sincronía del intercambio en el interior de la comunidad. Y mediante la escritura el sentido se emancipa de su evidencia actual para un sujeto real, y de su circulación actual en determinada comunidad. Así, la escritura es la posibilidad *sine qua non* de la objetividad ideal. Es indispensable que esté grabada en el mundo para que la objetividad ideal esté plenamente constituida.

Husserl insiste en que la verdad debe poder ser dicha y escrita para ser plenamente objetiva e ideal, inteligible para todos y perdurable. Si la perdurabilidad es su sentido mismo, las condiciones de su supervivencia están implicadas en las de su vida, y la posibilidad gráfica es lo que permite la última liberación de la idealidad.

El hecho de que la objetividad ideal sea radicalmente independiente de la espacio-temporalidad sensible —porque puede informar esencialmente el cuerpo del habla y de la escritura, y depende de una pura intención de lenguaje—, le prescribe a la comunicación y, en consecuencia, a la tradición y la historia puras, una espacio-temporalidad original, que escapa de la alternativa de lo sensible y lo inteligible, de lo empírico y lo metaempírico. A partir de este momento, la verdad ya no está *simplemente* exiliada en el acontecimiento originario de su lenguaje. Su hábitat histórico la autentifica, como el archidocumento *autentifica* si es el depositario de una

¹⁶² *Ibid.*, pág. 83.

intención, si remite, sin falsificarlo, al acto original y originario; es decir, al acto *auténtico*, en el sentido husserliano del término, porque funda un valor de verdad, se hace responsable de él y puede recurrir en él a la universalidad del testimonio.¹⁶³

Así Husserl sugiere una fenomenología de la cosa escrita, que asume el libro como unidad de un encadenamiento de significaciones. Y esto resulta complicado porque un libro tiene características muy peculiares entre todos los objetos: en él, la idealidad está encadenada a la facticidad, la relación de cada ejemplar con la unidad modélica es un estilo de reproducción único, y además el volumen y la duración del libro no son fenómenos puramente sensibles, ni tampoco noúmenos puramente inteligibles.

El carácter ambiguo y paradójico del lenguaje puede observarse en el funcionamiento del sentido en la escritura. “Movimiento de la incorporabilidad esencial y constituyente, [la escritura] es también el lugar de la incorporación fáctica y contingente para todo objeto absolutamente ideal, es decir, para la verdad”.¹⁶⁴ Por una parte, como hemos visto, es necesario que el sentido pueda ser dicho y escrito para constituir una verdad objetiva e ideal; pero por otra parte, una vez escrita la verdad, queda sujeta a las contingencias de un hecho empírico. Para que los signos sean perceptibles, para poder ser puestos en comunidad, necesitan ser corporales, pues los cuerpos están siempre en un horizonte de intersubjetividad, y aunque esta exterioridad corporal no constituye al signo como tal, sí le es indispensable, de modo que si se pierde, se pierde el acceso al signo.

Es decir, lo dicho y lo escrito están en el mundo, y en tanto tal pueden sufrir accidentes (literalmente: puede destruirse lo escrito, las palabras desaparecen si no son registradas). La verdad puede perderse con ellos; depende de la posibilidad del decir y del escribir: necesita arriesgar su pura idealidad y depositarse en la espacio-temporalidad sensible para existir. Así, nos indica Derrida, se introduce en la filosofía la posibilidad de la *desaparición* de la verdad; desaparición en el sentido de que deja de aparecer de hecho sin ser afectado en su ser o en su sentido de ser, desaparición no como muerte o aniquilación, sino como olvido en el espacio de la intersubjetividad (olvido como categoría histórica).

Dentro de este esquema, es especialmente importante para Husserl destacar que aunque la idealidad pura no puede ser modificada por una causa real; que a pesar de que cada uno de los documentos escritos desapareciera, la verdad en su sentido mismo no

¹⁶³ *Ibid.*, pág. 88.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pág. 90.

desaparecería, pues no depende esencialmente de ninguno de ellos. “Respecto de la *veritas aeterna*, cuya historicidad propia Husserl quiere aprehender [...], el único interés que ofrece el acontecer real es, a su juicio, el del ejemplo variable”.¹⁶⁵ Derrida recuerda que en *Idées...I*, Husserl exponía una ficción reveladora: se imaginaba que se destruyera todo el mundo, con toda la gente. Aun sin ninguna conciencia, la conciencia pura no dejaría de existir. La conciencia trascendental “al poder siempre, y con toda libertad, modificar o suspender la tesis de *cada* existencia contingente, y, por lo tanto, de *toda* existencia contingente, de *cada* trascendencia, y por lo tanto, de *toda* trascendencia, es de derecho, en su sentido, absolutamente independiente de la totalidad del mundo”.¹⁶⁶ Esta situación es análoga a la de la verdad geométrica.

Husserl está marcando claramente la diferencia de nivel entre *la* geometría y los documentos y hechos geométricos, susceptibles de desaparecer. En el caso de la escritura, es planteada como un cuerpo sensible constituido (*Körper*) y a la vez un cuerpo propio constituyente (*Leib*), pues contribuye a fundar la objetividad absoluta de la verdad. Así es como Husserl la salva del desastre de la destrucción de todo documento escrito.

Tanto en la escritura como en la geometría, son las sedimentaciones las que salvan del peligro de la catástrofe. Con el uso (de la geometría, por ejemplo) se van creando sedimentaciones que no dependen de la facticidad y que ocultan el sentido originario. No sólo se superponen, sino que se van implicando en su totalidad. La imagen de la sedimentación es la de un nivel, una capa que se va depositando tras la novedad de una irrupción o un surgimiento; es la imagen de la permanencia sustancial de lo que es supuesto, de lo que reside bajo la evidencia actual; imagen de la presencia oculta de fundamentos a la vez fundados, de estratificaciones superiores. Ante el sentido sedimentado, es peligrosa la pasividad. Hay que primero recibir el sentido pasivamente, pero luego despertarlo, reanimar sus virtualidades, reconvertirlas. Es la facultad de reactivación que todos tenemos, facultad que nos brinda la intuición dadora originaria. “La *equivocidad* de la expresión es el terreno de elección de los depósitos sedimentarios”.¹⁶⁷ Pero en Husserl el imperativo de la univocidad nunca dejó de ser una exigencia primaria para la objetividad y el conocimiento.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pág. 94.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pág. 95.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pág. 100.

Para Derrida, la exigencia de univocidad es negar, en cierta forma, la historia: es reducir la historia empírica a una historia pura. La univocidad es el índice de limpidez del éter histórico, que asegura la comunicación entre generaciones de investigadores, asegura la traducción y la pureza de la tradición. Pero, por otra parte, la univocidad implica esterilizar o paralizar la historia en una iteración indefinida, porque la reducción de la historia empírica debe recomenzarse indefinidamente, ya que el lenguaje no se mantiene nunca en la univocidad. La hipótesis de una lengua unívoca y natural es por lo tanto absurda, pues la equivocidad es la marca de toda cultura y es irreductible porque el lenguaje nunca puede ser un objeto absoluto. Las palabras y el lenguaje “No poseen una identidad resistente y permanente que les sea absolutamente propia. Deben su ser de lenguaje a una intención que los atraviesa como mediaciones”.¹⁶⁸

Pero lo anterior puede verse desde un punto de vista distinto: es posible que la univocidad tenga un valor positivo en tanto que es el horizonte absoluto de la equivocidad. La univocidad sería la condición apriorica y teleológica de toda historicidad, en la tarea infinita que constituye su búsqueda: sin ella los equívocos de la cultura y la historia no serían posibles. Es decir, sin una mínima transparencia del lenguaje, la reactivación no sería viable. La reactivación total, la recuperación completa de los orígenes, es imposible, pero es una suposición necesaria si se la piensa como un horizonte teleológico, tal como hace Husserl.

Ahora bien, Derrida sugiere que si la finitud de la reactivación es irreductible, ésta debería ser el punto de partida de una reflexión acerca de la historia. Porque si no fuera por la ocultación esencial de los orígenes y la hipótesis de una reactivación total, no existiría la conciencia de historicidad.

Pero para que la historia posea su propia densidad, ¿no hace falta, entonces, que la noche en la que se sumen las ‘*archipremisas*’, aun dejándose penetrar, pero nunca disipar, no oculte solamente el hecho, sino también que el olvido ‘*crítico*’ de los orígenes no sea el extravío accidental, sino la sombra fiel al movimiento de la verdad? En la toma de conciencia de una finitud originaria, se borraría la distinción entre el hecho y el sentido (o el derecho).¹⁶⁹

Esta es la conclusión a la que llega Derrida sobre la búsqueda de los orígenes, sobre el intento de reactivación: que la conciencia de historicidad que impulsa este proyecto tiene

¹⁶⁸ *Ibid.*, pág. 104.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pág. 106.

un carácter paradójico. Por un lado, requiere que los orígenes estén ocultos, que no sean directamente accesibles; por el otro, es indispensable que el acceso tampoco esté totalmente vedado. La finitud originaria a la que refiere es la imposibilidad de conocer plenamente el sentido final de la ciencia, del conocimiento. Lo cual, sin embargo, no evita que la pregunta retrospectiva sea indispensable, pues de ella depende la reactivación que continúa alimentando y transmitiendo la ciencia.

De esta manera, a partir de su lectura de Husserl y del problema del origen, Derrida sostiene una profunda interrelación entre el nivel de lo histórico y el de lo eterno: la “eternidad *no es sino* una historicidad. Es la *posibilidad de* la historia misma. [...] La Idea, como la Razón, no es *nada* fuera de la historia donde ella se *expone*”.¹⁷⁰ Para Husserl la progresividad es fundamental para la Idea o sentido final de la ciencia porque los encadenamientos esenciales en los cuales consta éste sólo son gracias a una subjetividad trascendental y su historicidad trascendental, que los revela en sus actos. La Idea y la historia no pueden separarse.

Aquí, como en *El problema de la génesis...*, Derrida concluye proponiendo una dialéctica de fondo:

Hemos visto que esta “*actividad*” de la conciencia era a la vez anterior y posterior a una pasividad; que el movimiento de la temporalización primordial, fundamento último de toda constitución, era dialéctico de un extremo a otro; y que, como lo quiere toda dialecticidad auténtica, no era sino la dialéctica de la dialéctica —la implicación indefinida, mutua e irreductible de las protenciones y de las retenciones— con la no-dialéctica —la identidad absoluta y concreta del Presente Viviente, forma universal de toda conciencia.¹⁷¹

Y lo mismo puede decirse del sentido. Puesto que Husserl piensa al Absoluto como el movimiento de la implicación y la sedimentación del sentido, entonces también en el sentido hay un movimiento dialéctico: “la unidad absoluta del *movimiento* del sentido, es decir, la unidad de la ausencia de coincidencia y de la coimplicación indefinida del momento constituido y del momento constituyente en la *identidad absoluta* de un Presente que *se proyecta* y *se mantiene dialécticamente*”.¹⁷²

¹⁷⁰ *Ibid.*, pág. 149.

¹⁷¹ *Ibid.*, págs. 150-151.

¹⁷² *Ibid.*, pág. 152.

Así es como una vez más la radicalización de la propuesta de Husserl lleva a Derrida a la diferencia (esta vez, ya nombrada como tal). Además de la vía del sentido, por la vía del tiempo, similar al que leímos en *El problema de la génesis...*:

La imposibilidad de sostenerse en la simple permanencia de un Presente Viviente, origen uno y absolutamente absoluto del Hecho y del Derecho, del Ser y del Sentido, pero siempre distinto en su identidad consigo mismo, la impotencia de encerrarse en la inocente indivisión del Absoluto originario, porque es *presente sólo difiriéndose* sin tregua, esa impotencia y esa imposibilidad se dan en una conciencia originaria y pura de la Diferencia.¹⁷³

El ejemplo en Husserl

Ahora bien, la estrategia del ejemplo es descrita en este texto como el movimiento que está a la base del proyecto fenomenológico; más que una estrategia argumentativa, *ejemplo* es utilizado como el nombre del trabajo mismo de buscar conclusiones universales a partir de los objetos y los hechos que nos rodean, el trazo del puente entre lo empírico y lo trascendental, por medio del cual la fenomenología busca evitar las aporías tanto del psicologismo o historicismo como del formalismo radical.

La utilización de la geometría (sus características, su historia) como paradigma de ciencia o de conocimiento es el estilo de ejemplarismo que, proponemos, está a la base de la fenomenología. Tal como lo lleva a cabo Husserl, el ejemplarismo siempre apunta hacia un ideal: el ejemplo es privilegiado entre otros, es paradigmático; permite ver o saca a la luz con especial claridad ciertos rasgos de la generalidad (en este caso, del conocimiento, de la verdad) que se quieren destacar. En el uso que Husserl le da, el ejemplo permite moverse entre lo universal y lo particular constantemente, permite el paso libre entre ambos niveles de análisis de modo que se nutran mutuamente, en lugar de oponerse.

De este modo, sabiendo a partir de la ejemplaridad del acontecimiento, cuál es el sentido de éste, y a partir de la ejemplaridad en general cuál es el sentido del sentido en general, podemos entonces preguntarnos, con una pregunta que ya no puede proceder de la fenomenología como tal, no ‘¿qué es el Hecho?’, pregunta a la cual responde, en principio, una ontología fenomenológica, sino: ‘¿Por qué son posibles en general un punto de partida fáctico en la facticidad y una reducción?’, o aun: ‘¿Qué es la unidad originaria del sentido y del hecho, de la cual, por sí solos, ni uno ni otro pueden dar cuenta?’¹⁷⁴

¹⁷³ *Ibid.*, pág. 162.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pág. 160.

Consideramos al ejemplarismo medular para la fenomenología por varias diferentes vías. Se encuentra en íntima relación con la intencionalidad y con el problema de fondo, tal como hemos dicho, de la relación entre lo uno y lo múltiple.

La evidencia es la intencionalidad, es decir la noesis constitutiva en su modo excelente y fundamental. Como tal, se identifica con la razón. No es, sin embargo, una aleatoria *facultad de la inteligencia*, es la *idea misma de la conciencia constituyente*, su acto [*Leistung*] considerado en su relación formal (eidética) y ejemplar puesto que es normativo de todo acto efectivo. En tanto que *Leistung*, es la *función teleológica de la intencionalidad en general*, esto es, la función de ordenación sintética de una multiplicidad noética a una unidad intencional (noemática), considerada en su modo primero y originario¹⁷⁵.

Según el atento análisis de André de Murault, podemos distinguir (aunque en el sistema son inseparables unas de otras) cuatro formas en las que el ejemplarismo es crucial para la propuesta de Husserl: 1) la ejemplaridad de la fenomenología respecto a la ciencia y la filosofía de hecho; 2) la ejemplaridad de la idea respecto del objeto y respecto del hecho; 3) la ejemplaridad de la racionalidad y 4) la ejemplaridad del *ego*.

La fenomenología es ejemplar porque es normativa y tiene una función de lógica; porque es la ciencia de la idea, de la razón. Se plantea como una lógica formal objetiva, como una norma analítica, como la forma (el eidos ejemplar) de toda ciencia de hecho, “la filosofía primera que, al tematizar la subjetividad trascendental como fundamento fenomenológico de toda realidad, funda originariamente a todas las ciencias humanas y da a la multiplicidad del saber humano la conciencia de su sentido intencional y de su unidad de principio”¹⁷⁶. La lógica trascendental es ejemplar y normativa porque explicita la razón, es decir, la idea (a su vez constitución ejemplar del objeto en general); luego la ciencia (guiada por la razón) ejemplifica la experiencia en general. La estructura ejemplarista en el pensamiento de Husserl consiste, en primer lugar, en que la lógica formal es el ejemplo fáctico que permite todo análisis intencional. La fenomenología eidética es una lógica ejemplar constitutiva, pues es evidente, racional y necesaria, alude a lo formal constitutivo, a lo ejemplar motivante.

La idea es en la propuesta de Husserl ejemplar respecto del objeto o respecto del hecho en un sentido similar a como funcionaba en Platón. Salvo que en la fenomenología

¹⁷⁵ André de Murault, *La idea de la fenomenología, el ejemplarismo husserliano*, trad. de Ricardo Guerra, México, UNAM, 1963, pág. 347.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pág. 351.

este ejemplarismo no tiene una sola vía, sino que es mutuo. Este es uno de los aspectos más interesantes del uso del ejemplo en Husserl.

Todo objeto en general es, en efecto, el ejemplo fáctico de su idea, que es recíprocamente su ejemplar ideal. De la misma manera, toda ciencia en general, toda filosofía de hecho, es el ejemplo fáctico de la fenomenología, que es recíprocamente su ejemplar ideal. Esta ejemplaridad de la fenomenología manifiesta su carácter normativo y define su función de lógica¹⁷⁷.

La ejemplaridad de la racionalidad está implícita en la ejemplaridad de la lógica analítica y de la ciencia. Puesto que por medio de la razón se obtiene la evidencia, y ésta es ejemplar (o normativa) de todo acto (es la estructura eidética de toda donación efectiva), la razón resulta la constitución ejemplar del objeto en general.

Pero, en sentido inverso, puede también pensarse que el hecho en su historia es el ejemplo fáctico de la idea que trata de realizar; puede pensarse como la unidad objetiva que remite a un *a priori* subjetivo. Mediante un análisis intencional se revela aquí una teleología ideal que puede describirse como la mutua ejemplaridad hecho-idea: una multiplicidad de hechos tratan todos de realizar una misma idea en una unidad intencional.

Esta reciprocidad de la ejemplaridad del hecho y la idea es central para la propuesta de la fenomenología, pues parte de su idea del conocimiento. El hecho permite conocer la idea y determinarla formalmente; sólo teniendo el hecho puede alcanzarse la idea por idealización, a la vez que ésta es el índice o paradigma que dicta todo hecho, pensada como una entelequia, medida o norma trascendente al devenir. “Esto es precisamente lo que queremos decir con la palabra *ejemplar*: el telos concebido a la vez como forma (esencia) y como fin sólo puede ser ejemplar. Ejemplar es la *ipseidad* del conocimiento, su *Selbst*, como le gusta decir a Husserl”¹⁷⁸. La idea resulta así ambigua, a la vez inmanencia intencional y trascendencia irreal; el hecho es la realización de la idea y ésta es la idealización del hecho.

Y la ejemplaridad del *ego* está en relación con la ejemplaridad de la racionalidad. El *ego* es ejemplar porque define las formas posibles de experiencia; la conciencia racional es la idea ejemplar, la norma que define y mide extrínsecamente (intencionalmente) los hechos. Puesto que éstos no son por sí mismos racionales, su racionalidad consiste en su idea; es decir, la racionalidad determina relativamente (dialéctica, intencionalmente) al

¹⁷⁷ *Ibid.*, pág. 9.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pág. 372.

hecho que por sí mismo es irracional. El *ego* es trascendente respecto a la diversidad de su vida concreta, con una trascendencia inmanente, pues el *ego* es el primer momento, el origen, el comienzo ejemplar de la corriente de la conciencia y forma parte de ésta. El *ego* es la subjetividad constituyente última y apodíctica porque define el universo infinito de las formas posibles de experiencia, y lo representa ejemplarmente: el sujeto trascendental es, así, la idea del objeto en general.

Así, podemos ver que en el pensamiento de Husserl el ejemplo tiene un estatuto epistemológico: no se trata de un apoyo para la argumentación, sino que está en el centro mismo de ésta, forma parte medular de la definición misma de fenomenología, de idea, de conciencia. Podemos asistir aquí a un ejemplarismo que tiene una relación inicial con la metafísica platónica, pero que da un paso ya lejos de ésta al plantear la reciprocidad de la ejemplaridad entre la idea y el hecho.

Así, tenemos hasta ahora descrito el uso del ejemplo en Husserl y cómo forma parte medular del proyecto fenomenológico, cómo es un elemento básico al poner en relación el hecho u objeto de la experiencia con una afirmación general, el sentido (el conocimiento) que de ahí se pueden obtener. Hemos visto también que la intención de Husserl de resolver la oposición entre puntos de vista sobre el conocimiento fue crucial desde un principio para el tratamiento de las principales preocupaciones de Derrida. Queda por delante analizar la manera como en la obra de Derrida funciona la ejemplaridad, acorde al desarrollo que él lleva a cabo de la impronta husserliana.

VI. Presencia y *diferancia*.

Sobre *La voz y el fenómeno*¹⁷⁹

La voz y el fenómeno y *De la gramatología* pueden considerarse libros hermanos. Publicados el mismo año, abordan esencialmente la misma problemática: ambos ofrecen una argumentación detallada por la cual se hace surgir de los presupuestos mismos de la metafísica la noción de *diferancia*; ambos señalan el fono/logocentrismo en dicha tradición y la ponen en relación con la *diferancia* y el cuestionamiento que ésta conlleva de diferentes pares binarios del pensamiento occidental hegemónico.

Este tema es lo que une el último de la serie de textos en los cuales Derrida retorna meticulosamente al trabajo de Husserl, con el primero, podemos considerar, donde ofrece su propia propuesta mediante un análisis amplio, que abarca gran parte de la historia de su tradición filosófica, numerosos autores de diferentes disciplinas (tanto filosofía como teoría literaria y lingüística) y propone una narrativa (la de las relaciones entre habla y escritura) que lo ensambla todo y permite cuestionarlo.

La voz y el fenómeno, pues, puede considerarse el cierre del fuerte periodo de análisis de Husserl. Ahora, si en la Introducción a *El origen de la geometría* Derrida ya abordaba ciertos planteamientos de Husserl sobre el sentido y el lenguaje, en *La voz y el fenómeno* lo hará de manera profusa, al leer cuidadosamente una parte de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, en específico la “Investigación primera: expresión y significación”¹⁸⁰, desde el hilo conductor de la presencia en cuanto plenitud para sí y en cuanto presente en el tiempo. Para Derrida, la presencia es la raíz sobre la cual la metafísica occidental se funda (incluso una metafísica no reconocida, como la de Husserl). La tarea que Derrida se propone en este texto es mostrar una vez más, a partir de la misma idea de presencia y del análisis del momento presente, que en el fondo no hay un punto fijo, sino siempre un desplazamiento, un diferir.

¹⁷⁹ Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. de Patricio Peñalver, Madrid, Pre-textos, 1995. Originalmente publicado como *La voix et le phénomène (Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

¹⁸⁰ Inicialmente publicado como *Logische Untersuchungen*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1900-1901. Para este trabajo consultamos la traducción al español de Manuel García Morente y José Gaos publicada primero en 1929 por la Revista de Occidente, por tratarse de una traducción canónica y debido al prestigio tanto de los autores como de la editorial, pero reconocemos que esta versión española no distingue algunos de los términos de Husserl cuya diferencia Derrida se empeña en resaltar (tal como *Bedeutung* y *Sinn*).

La diferencia y la *diferancia*

Como hemos visto, desde su Introducción a *El origen de la geometría* Derrida elige ya hablar de diferencia en lugar de dialéctica. La utiliza para señalar la inestabilidad al interior de los conceptos básicos del pensamiento metafísico de Husserl, su inescapable movimiento y pluralidad, sin arrogarse la serie de problemáticas implicaciones que el uso del término *dialéctica* conllevaba.

Pues bien, en *La voz y el fenómeno* Derrida habla ya de *diferancia*. Es el primero de los textos aquí analizados (si bien no el primero en toda su producción) donde menciona este término acuñado especialmente para sus propósitos y central en su propuesta.

Hemos hablado ya de cuáles eran las limitantes del término *dialéctica* que habrían impulsado a Derrida a abandonar su uso. El paso de ahí hacia la diferencia estaría en el momento en que el autor decide poner énfasis en la negatividad, más que en la síntesis: en el momento de transición en la mutua afirmación de contrarios. Y también en el acento que a Derrida le interesa poner en la diferencia parcial o específica: en que la oposición binaria no es el único tipo de relación posible.

También, Derrida lo aclara siempre, hay una fuerte deuda con la diferencia que Saussure describe. En su teoría, la diferencia es esencial para la definición de las unidades mínimas de la lengua (los fonemas) y es, sin embargo, estrictamente imperceptible, inaudible. Es, también, condición necesaria de la arbitrariedad, uno de los principales pilares de su propuesta.

Ahora bien, entre la diferencia y la *diferancia* lo que encontramos es un juego gráfico y fonético: la *diferancia* es la diferencia (lo que no es lo mismo) más el diferir (temporizar: el paso o el retraso en el tiempo). Para este trabajo hemos escogido traducir *différance* como *diferancia*, pero la palabra acuñada en francés por Derrida es realmente intraducible: en su lengua, se pronuncia de manera idéntica a *différence* (diferencia), y el cruce con la idea de cambio (la introducción del tiempo y el movimiento) aparece solamente en la escritura de la palabra.

Además, cuando se habla de diferencia se la piensa siempre como establecida entre términos positivos, pero para Derrida asumir presencias plenas previas a la diferencia nos regresaría a una metafísica logocéntrica. A él le interesa señalar que la *diferancia* no

relaciona elementos preexistentes, sino que produce elementos en su movimiento, es la condición de posibilidad del sistema.

En su conferencia “La différence”¹⁸¹, Derrida se ocupa de describir lo que él quiere decir con *diferancia*. Para él es importante aclarar que no se trata de un concepto: la *diferancia* debe pensarse fuera de la oposición entre lo sensible y lo inteligible, fuera del orden de la verdad y del orden de la presencia. La *diferancia* no tiene existencia ni esencia, es más bien un movimiento y determinada estrategia.

El hecho de que la *diferancia* se distinga de la diferencia sólo por su grafía (una “falta silenciosa de ortografía”) no es, por supuesto, casual. Responde a una cuidadosa y prolongada interrogación sobre la escritura, desde la cual Derrida aborda el problema del signo. Si el signo difiere una supuesta presencia de la cosa misma (un origen), entonces sólo es pensable en relación con dicha presencia, sólo como secundario y provisional. Pero

Lo que se escribe como “*diferancia*” será así el movimiento de juego que “produce”, por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la *diferancia* que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, in-diferente. La *diferancia* es el “origen” no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias.¹⁸²

Es decir, la *diferancia* juega fuera de la oposición entre génesis y estructura, pues no puede decirse que sea ni estrictamente genética ni estática, ni estructural o histórica.

“Designaremos como *diferancia* el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye ‘históricamente’ como entramado de diferencias”¹⁸³, asumiendo que las nociones de lo histórico y el constituirse deben cuestionarse. Y este nombre es uno de varios que se pueden dar al mismo movimiento, dependiendo del rasgo de éste que se quiera resaltar en cada caso: la *diferancia* es también la archiescritura, la reserva, el suplemento, la huella.

La *diferancia* posibilita la significación, pues en su juego cada elemento “presente” es sustituido por otro que guarda su marca y que prefigura, a la vez, el siguiente elemento. La presencia, así, no es previa a la *diferancia*, sino condicionada por ella. Lo presente sólo lo

¹⁸¹ Pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de enero de 1968, esta conferencia fue publicada simultáneamente en el *Bulletin de la Société française de philosophie* (julio-septiembre, 1968) y en *Theorie d'ensemble* (col. Quel, Ed. de Seuil, 1968). La traducción que consultamos aquí es la recopilada en *Márgenes de la filosofía*, ed. cit., págs. 37-62.

¹⁸² “La différence”, ed. cit., pág. 47.

¹⁸³ *Ibid.*, págs. 47-48.

es en tanto separado por un intervalo de aquello que no es él mismo. “Y es esta constitución del presente, como síntesis ‘originaria’ e irreductiblemente no-simple, pues, sensu estricto, no-originaria, de marcas, de rastros de retenciones y de protenciones [...] que yo propongo llamar archi-escritura, archi-rastro o *diferancia*”¹⁸⁴. Otro nombre, en otro texto de este mismo periodo es, a partir de la lectura de Platón, *fármacon*:

“La ‘esencia’ del *fármacon* es que, no teniendo esencia estable, ni carácter ‘propio’, no es, en ningún sentido de esa palabra (metafísico, físico, químico, alquímico) una sustancia. El *fármacon* no tiene ninguna identidad ideal, es aneidético, y en primer lugar porque no es monoeidético (en el sentido en que el *Fedón* habla del *eidos* como de un simple: *monoeidosis*). Esta ‘medicina’ no es un simple. Pero no es por ello un compuesto, un *sínceton* sensible o empírico que participe de varias esencias simples. Es más bien el medio anterior en el que se produce la diferenciación en general, y la oposición entre el *eidos* y su otro; ese medio es *análogo* al que más tarde, después y según la decisión filosófica, será reservado a la imaginación trascendental, ese ‘arte escondido en las profundidades del alma’, que no depende simplemente ni de lo sensible ni de lo inteligible, ni de la pasividad ni de la actividad. El medio-elemento será siempre análogo al medio-mixto.”¹⁸⁵

Diferencia en Husserl

Derrida encuentra la diferencia en la obra de diversos autores, no sólo Saussure, sino también Freud y Nietzsche. Pues bien, en *La voz y el fenómeno*, Derrida encuentra a la base del pensamiento de Husserl la diferencia como aquello que distingue los niveles de la psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental, por más que uno recubra al otro (la experiencia psicológica pura a la experiencia trascendental). La diferencia que, aunque no es dicha como tal, es condición de posibilidad de la fenomenología trascendental.

[...] una diferencia radical permanece, que no tiene nada en común con ninguna otra diferencia; diferencia que no distingue nada de hecho, diferencia que no separa ningún ente, ninguna vivencia, ninguna significación determinada; diferencia, sin embargo, que, sin alterar nada, cambia todos los signos, y únicamente en la cual se sostiene la posibilidad de una cuestión trascendental.¹⁸⁶

Se refiere a la diferencia entre niveles de análisis que hemos descrito antes. Complicada, aclara, puesto que no corresponde a un doble ontológico: aunque el *yo* trascendental es completamente diferente del *yo* natural y humano, éstos no se distinguen

¹⁸⁴ *Ibid.*, pág. 49.

¹⁸⁵ Derrida, “La farmacia de Platón”, *La disseminación*, trad. de José María Arancibia, Madrid, Espiral, 2007, pág. 189.

¹⁸⁶ Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, ed. cit., pág. 48.

en nada, no son entre sí otros. Y es también una diferencia surgida de la necesidad de objetivar el “yo”, de pretenderse observador absoluto del propio yo.

En Husserl, esto se nombra bajo el título de “paralelismo”. Se trata de dos planos paralelos, separados por nada¹⁸⁷, uno de los cuales está en el mundo y el otro no (sin estar en otro mundo), y que no deben pensarse como en una adecuación total. Acorde con la definición de Husserl de lo trascendental, debe evitar pensarse este paralelismo como una distancia real, sustancial o existente en el mundo. Sólo la hay, deduce Derrida, en el lenguaje.

La vía por la cual Derrida encuentra la diferencia del lenguaje, y en concreto de la manera en que Husserl mismo describe el lenguaje, tiene como base el concepto de la idealidad. Hay tres formas en las cuales Husserl describe la estructura del discurso como ideal: en primer lugar, la forma sensible del significante es ideal, puesto que debe permanecer la misma; en segundo lugar, el significado o sentido enfocado es ideal pues no se confunde ni con el acto de enfocar ni con el objeto; finalmente, hay ocasiones en las que el objeto mismo es ideal (como en las ciencias exactas), de manera que el lenguaje resulta perfectamente transparente y unívoco.

Derrida resalta que esa idealidad es otra manera de nombrar la permanencia de lo mismo y la posibilidad de su repetición. Lo que es ideal no existe en este mundo, pero tampoco pertenece a otro: la idealidad está constituida por los actos de repetición, consiste en la repetición misma.

Si la idealidad es repetición, es decir representación, entonces todo discurso es representación y la diferencia entre discurso “efectivo” y representación del discurso se vuelve sospechosa. Derrida señala que al defender la diferencia (para él indefendible) entre realidad y representación, Husserl estaba intentando rescatar la presencia (elemento al fondo de la tradición metafísica).

Por otro lado, según hemos visto, Derrida encuentra la diferencia en la concepción husserliana del tiempo. En *La voz y el fenómeno*, su análisis se enfoca en la idea del ahora.

¹⁸⁷ “Esta *nada* que distingue unas paralelas, esta nada sin la que justamente ninguna explicitación, es decir, ningún lenguaje, podría desplegarse libremente en la verdad sin ser deformado por algún medio real, esta nada sin la que ninguna cuestión trascendental, es decir, filosófica, podría tomar su aliento” (*Ibid.*, pág. 49).

Para Husserl, toda vivencia ocurre en un presente, por lo tanto toda intuición también; el presente es considerado un punto fuerte, un comienzo absoluto¹⁸⁸.

Sin embargo, a lo largo de las *Lecciones* sobre el tiempo, Husserl reconoce que ningún *ahora* puede ser aislado como puntualidad pura, y lleva a cabo un amplio desarrollo sobre la complejidad de la estructura temporal. Señala siempre la irreductibilidad de la representación a la percepción presentativa, del recuerdo secundario y reproductivo a la retención, de la imaginación a la impresión originaria, del ahora re-producido al ahora actual, etc. Pero cabe plantearse la pregunta: ¿qué relaciona estos términos separados y permite su comparación?

Derrida responde a la pregunta indicando que “la presencia del presente percibido no puede aparecer como tal más que en la medida en que *compone continuamente* con una no-presencia y una no-percepción, a saber, el recuerdo y la espera primarias”¹⁸⁹. Desde que Husserl admite la continuidad del ahora y del no ahora, está incluyendo lo otro en la identidad consigo del momento. Así, a la base de la presencia y de la presentación queda la alteridad.

Husserl necesitaba defender la distinción rigurosa entre lo originario y lo no-originario porque era la base de la fenomenología. Era necesario para él porque necesitaba conciliar dos elementos: en primer lugar, que el ahora viviente es fuente perceptiva absoluta sólo en la continuidad con la retención como no-percepción; en segundo lugar, para asegurar que el ahora viviente sea la fuente de la certeza en general, la retención debe mantenerse en la esfera de la certeza originaria, y se vuelve necesario hacer que la frontera entre la originariedad y la no-originariedad pase entre dos formas de re-torno del presente: la retención y la re-presentación.

Para Derrida, esta alteridad encontrada en la estructura temporal descrita por Husserl permite concluir que:

[...] se debe poder decir *a priori* que su raíz común, la posibilidad de la re-petición bajo su forma más general, la huella en el sentido más universal, es una posibilidad que debe no solamente habitar la pura actualidad del ahora, sino constituirla mediante

¹⁸⁸ La crítica irá más allá de Husserl: “Y es en torno al privilegio del presente actual, del ahora, donde se juega, en última instancia, este debate, que no puede parecerse a ningún otro, entre la filosofía, que es siempre filosofía de la presencia, y un pensamiento de la no-presencia, que no es, por fuerza, ni su contrario, ni necesariamente una meditación de la ausencia negativa, incluso una teoría de la no-presencia *como inconsciente*” (*Ibid.*, pág. 116).

¹⁸⁹ *Ibid.*, pág. 117.

el movimiento mismo de la *diferancia* (différance) que aquella introduce ahí. Una tal huella es, si se puede sostener este lenguaje sin contradecirlo y tacharlo inmediatamente, más “originario” que la originariedad fenomenológica misma.¹⁹⁰

Es decir, en lugar de haber un punto fijo, un ahora base de todo el análisis, en el fondo está el movimiento de la repetición y cambio. Como la forma de la presencia es ideal, implica ya que pueda repetirse infinitamente: entonces, termina por no haber una verdad originaria en el sentido fenomenológico, más que una verdad basada en la retención y el retorno. Si la presencia del presente es pensada en el pliegue del retorno, esto impediría hablar de una simple identidad consigo mismo tanto del presente como de la conciencia (como “vida solitaria del alma”). La esfera de lo “propio” que propone la reducción trascendental queda así fracturada por “lo que se llama el tiempo”¹⁹¹, el concepto de soledad pura se derrumba cuando pensamos la presencia a sí a partir de la *diferancia* en la autoafección.

Fonocentrismo

Derrida encuentra fonocentrismo en Husserl en el momento en el que éste considera al lenguaje un espacio privilegiado donde conviven la idealidad y la vida, ambos elementos clave de la fenomenología:

¿No hay en el lenguaje, no es en primer lugar el lenguaje aquello mismo en que podrían parecer unirse la *vida* y la *idealidad*? Ahora bien, debemos considerar, *por una parte*, que el elemento de la significación —o la sustancia de la expresión— que parece preservar mejor a la vez la idealidad y la presencia viviente bajo todas sus formas es la palabra viva, la espiritualidad del soplo como *phoné*; y que, por otra parte, la fenomenología, metafísica de la presencia en la forma de la idealidad, es también una filosofía de la *vida*.¹⁹²

Es decir, la idealidad a partir de la cual Derrida desestabiliza la fenomenología de Husserl introduciendo a su base la repetición, la *diferancia*, es también uno de los principales elementos desde donde Derrida reclama el fonocentrismo del filósofo. Si el ser-ideal del objeto ideal debe estar en este mundo, al menos será expresado en el medio que menos disminuya su presencia, en un elemento cuya fenomenalidad no tenga la forma de la

¹⁹⁰ *Ibid.*, pág. 121.

¹⁹¹ “Por lo que se llama el tiempo, y a lo que habría que dar otro título, puesto que el ‘tiempo’ ha designado siempre un movimiento pensado a partir del presente, y no puede decir otra cosa” (*Ibid.*, pág. 122).

¹⁹² Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. de Patricio Peñalver, Madrid, Pre-textos, 1995, págs. 46-47.

mundanidad: en la voz. En ella, el sujeto que emite escucha simultáneamente aquello que dice: hay una proximidad absoluta en el presente entre el hablar y el escuchar. “La ‘trascendencia aparente’, pues, de la voz está en que el significado [...] está presente inmediatamente en el acto de expresión. Esta presencia inmediata consiste en que el ‘cuerpo’ fenomenológico del significante parece borrarse en el momento mismo en que se produce”¹⁹³. El cuerpo de la voz parece pertenecer a la idealidad, parece reducirse fenomenológicamente él mismo¹⁹⁴; el cuerpo sensible y la exterioridad son considerados obstáculos para la presencia inmediata del significado. Así, solamente la voz cumple con las dos condiciones de operar en el medium de la universalidad y a la vez no ser exterior, nunca salir del ámbito de lo propio del sujeto. El oírse hablar es una autoafección pura.

Por otra parte, Derrida encuentra un privilegio de la voz sobre la escritura ahí donde Husserl jerarquiza la señal y la expresión¹⁹⁵. La señal como motivación puede solamente ser del orden de la indicación contingente, no evidente; por lo tanto, la demostración evidente, el carácter de verdad de hecho o verdad de razón, queda únicamente para las expresiones puras. En tanto que motivación que provoca el paso de una cosa a otra, la señal tiene un carácter extrínseco al sentido. Y, si en la fenomenología todo lo que es exterior es sujeto de la reducción, entonces también todo lo que atañe a la señal en el lenguaje podrá reducirse.

Así pues, para Husserl, la expresión está siempre teñida de señal (lo cual no deberá impedir su distinción para el análisis), pero mientras menos lo esté, más cercana será a la presencia plena del sentido. De ahí, Derrida deduce que en la escritura habrá más señalización que en el habla, pues la primera es tradicionalmente considerada como una mediación, como una remisión de un signo a otro, mientras que la voz parecería ser más cercana a la presencia plena.

Es importante recordar en todo momento la aclaración de Derrida en su Introducción: “no es a la sustancia sonora o a la voz física, al cuerpo de la voz en el mundo, a lo que reconocerá una afinidad de origen con el logos en general, sino a la voz

¹⁹³ *Ibid.*, pág. 135.

¹⁹⁴ “*El fonema se da como la idealidad dominada del fenómeno*” (*Ibid.*, pág. 136).

¹⁹⁵ “[...] para Husserl, la expresividad de la expresión —que supone siempre la idealidad de una *Bedeutung*— tiene un lazo irreductible con la posibilidad del discurso hablado (*Rede*). La expresión es un signo puramente lingüístico, y es precisamente lo que lo distingue en primer análisis de la señal” (*Ibid.*, pág. 58).

fenomenológica, a la voz en su carne trascendental, al soplo, a la animación intencional que transforma el cuerpo de la palabra en carne”¹⁹⁶.

Es decir, Husserl no estará hablando de la voz material, de la voz emitida por una persona y escuchada por otra: aquí también juega la oposición entre lo sensible y lo inteligible. Al describir la expresión más pura, Husserl habla de la vida solitaria del alma. Ahí donde el lenguaje no tiene ningún propósito comunicativo, pues no hay ningún otro a quien comunicar (la conciencia que se habla a sí misma es únicamente una ficción: en realidad no tiene nada nuevo que decirse): solamente ahí la expresión es pura y el sentido es plenamente presente.

Ahora bien, si para Husserl la señal es externa, y si la exterioridad de la señal respecto a la interioridad de la expresión en la vida solitaria del alma son lo que motiva a Derrida a ver en Husserl un fonocentrismo que jerarquiza la voz sobre la escritura, es básico aclarar bien qué está entendiendo Derrida por exterioridad:

[...] el afuera no es ni la naturaleza, ni el mundo, ni una exterioridad real en relación a la consciencia. Es este el lugar para precisar. El *bedeuten* enfoca un afuera que es el de un objetivo ideal. Este afuera es entonces ex-presado, pasa fuera de sí dentro de otro afuera, que está siempre ‘dentro de’ la consciencia: el discurso expresivo, vamos a verlo, no tiene necesidad, en tanto que tal y en su esencia, de ser efectivamente proferido en el mundo. La expresión como signo que-quiere-decir es, pues, una doble salida fuera de sí del sentido (*Sinn*) en sí, dentro de la consciencia, dentro del con-signo o del cerca-de-sí, que Husserl comienza determinando como ‘vida solitaria del alma’.”¹⁹⁷

Y bien, al hablar de exterioridad Husserl no está solamente utilizando una metáfora. Para Derrida, en el fondo de su pensamiento está la oposición del cuerpo y del alma que tan larga tradición tiene en la metafísica. Y esta distinción se apoya en sus ideas sobre la significación (“como lo ha hecho en el fondo siempre en la filosofía, depende de una interpretación del lenguaje”¹⁹⁸). El discurso es descrito como una animación espiritual, como un deseo (*bedeuten*: querer decir) del sentido mismo que desea decirse¹⁹⁹, como más puro entre más separado esté de la indicación (el gesto, la imagen, la señal... todo lo que en la comunicación es material): por lo tanto, lejano al cuerpo.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pág. 53.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pág. 77.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pág. 80.

¹⁹⁹ “La teleología explícita que dirige toda la fenomenología trascendental no sería en el fondo más que un voluntarismo trascendental. El sentido quiere significarse, no se expresa más que en un querer-decir que no es más que un querer-decir-se de la presencia del sentido” (*Ibidem*).

Así, todo aquello que pertenece al ámbito de la señal y también todo lo que no puede ser interpretado (pues en Husserl, el correlato del querer-decir es ser interpretado) queda fuera de lo que Husserl entiende como significación. De esta manera, fuera de la vida solitaria del alma no existe la expresión pura. Cada vez que hay comunicación con el otro, el sentido necesariamente pasa por lo físico. Esta necesidad surge porque es imposible la presencia plena de la vivencia ajena para la propia conciencia²⁰⁰: “hay indicación cada vez que el acto que confiere el sentido, la intención animadora, la espiritualidad viviente del querer-decir, no está plenamente presente”²⁰¹.

El verdadero problema es, por lo tanto, que Husserl está negando el estatuto de significación a todo aquello que es comunicación: tanto a los símbolos e imágenes como al lenguaje hablado y el escrito en tanto que materiales o representación de algo material²⁰². El lenguaje comunicativo es secundario, porque en él el sentido no se da plenamente, en plena presencia. Para Husserl, el signo se hace necesario ahí donde la presencia (en un presente temporal) no es total o unitaria: por lo tanto, el signo es un desplazamiento, cubre una distancia.

Con esta derivación o borradura del signo, se está reduciendo la esencia del lenguaje a un principio metafísico: un sentido puro y absolutamente presente, la intuición originaria como la no-significación, la ausencia e inutilidad del signo para una conciencia plena y clara para sí misma.

Pues Husserl no pretende solamente excluir la indicación de la “vida solitaria del alma”. Considerará el lenguaje en general, el elemento del logos, incluso bajo su forma expresiva, como acontecimiento secundario, y sobreañadido a una capa originaria y pre-expresiva de sentido. El mismo lenguaje expresivo debería sobrevenir al silencio absoluto de la relación consigo mismo.²⁰³

Así, en Husserl, el privilegio de la voz fenomenológica también parte del privilegio de la conciencia como conciencia intencional, plena, clara y objetivable para sí misma.

²⁰⁰ “Si la comunicación o la manifestación (*Kundgabe*) es de esencia indicativa es porque la presencia de la vivencia de otro está rehusada a nuestra intuición originaria. Cada vez que la presencia inmediata y plena del significado sea sustraída, el significante será de naturaleza indicativa” (*Ibid.*, pág. 86).

²⁰¹ *Ibid.*, pág. 84.

²⁰² “No vamos a confundir las representaciones de la fantasía o incluso los contenidos que en la fantasía sirven de base a esas representaciones, con los objetos fantaseados. Lo que existe no es el sonido verbal imaginado, no es el signo impreso imaginado, sino la representación imaginativa de ellos.” (Husserl, *Investigaciones lógicas, I*, versión de García Morente y Gaos, Madrid, Aguilar, 1982, pág. 242, §8)

²⁰³ Derrida, *op. cit.*, pág. 123.

[...] el idealismo trascendental fenomenológico responde a la necesidad de describir la objetividad del objeto (*Gegenstand*) y la presencia del presente (*Gegenwart*) —y la objetividad en la presencia— a partir de una ‘interioridad’, o más bien de una proximidad a sí, de un *propio* (*Eigenheit*) que no es un simple *adentro*, sino la posibilidad íntima de la relación con un ahí y un afuera en general. Por esto, la esencia de la consciencia intencional no se revelará [...] más que en la reducción de la totalidad del mundo existente en general.²⁰⁴

La consciencia es entendida aquí como presencia plena a sí del vivir, de la experiencia, que se relaciona consigo misma en una proximidad absoluta. Y toda vivencia en general es una vivencia existente en el presente. El motivo de la presencia relaciona, así, la consciencia con la temporalidad del ahora: “este concepto de *presencia* no comporta solamente el enigma del aparecer de un ente en la proximidad absoluta a sí mismo, designa también la esencia temporal de esta proximidad”²⁰⁵.

Como puede verse, el fonocentrismo de Husserl no se trata de un privilegio del lenguaje hablado sobre el lenguaje escrito: se trata del privilegio de la presencia (de la consciencia para sí misma, del ahora absoluto, del sentido intuido plenamente) sobre la representación por la cual funciona el lenguaje. Al cuestionar la fijeza del ahora y la fijeza de la consciencia, Derrida cuestiona la idea de la verdad (tal como la plantea la fenomenología), y a la vez las condiciones necesarias para la defensa de esa verdad: la plenitud de la consciencia para sí misma y lo absoluto del momento de la vivencia.

* * *

A partir de su crítica a la distinción radical que Husserl hace entre realidad y representación, Derrida concluye que para Husserl el lenguaje es representación de representación. El argumento sigue más o menos esta línea: un signo necesita repetirse para ser un signo (no puede tener lugar una sola vez); los significantes pueden tener variaciones infinitas (ser siempre otros), pero deben ser reconocibles en su forma para ser significantes, es necesario que remitan a una identidad formal. Esta identidad es ideal y, por lo tanto, implica una representación. “Al ser esta estructura representativa la significación misma, yo no puedo emprender un discurso ‘efectivo’ sin estar originariamente comprometido en una

²⁰⁴ *Ibid.*, pág. 62.

²⁰⁵ *Ibid.*, pág. 109.

representatividad indefinida”²⁰⁶. Así, no hay discurso representado y discurso “efectivo”, sino que el modo de ser de todo el discurso, de todo el lenguaje, es la representación.

Si el signo en general tiene una estructura originariamente repetitiva, no sólo la distinción entre lo efectivo y lo imaginario se derrumba, sino también el ideal de una presencia fija y final (ya sea la de un sentido último, terminado; ya sea la de la conciencia plena para sí; ya sea la del ahora detenido), y su correlato de un signo derivado de una presencia simple.

Con la diferencia entre la presencia real y la presencia en la representación como *Vorstellung*, es así, a través del lenguaje, todo un sistema de diferencias lo que se encuentra arrastrado en la misma desconstrucción; entre lo representado y lo representante en general, el significado y el significante, la presencia simple y su reproducción, la presentación como *Vorstellung* y la re-presentación como *Vergegenwärtigung*; pues la re-presentación tiene por representado una presentación (*Präsentation*) como *Vorstellung*.²⁰⁷

Frente a la historia de la metafísica que se guarda de la repetición, de la representación, de la diferencia²⁰⁸, Derrida propone la suplementariedad, la *diferancia*. Frente a la presencia, la diferencia. “[...] este concepto de suplementariedad originaria [...] designa esta función de suplencia sustitutiva en general, la estructura del ‘en el lugar de’ (*für etwas*) que pertenece a todo signo en general”²⁰⁹. El movimiento de la suplementariedad estuvo desde siempre escondido en la idealidad, pues entre más ideal es el significante, más aumenta la necesidad de repetición de la presencia.

Y, sugiriendo ya el tema central de *De la gramatología*, Derrida apunta brevemente a la escritura: “¿En qué la escritura —nombre corriente de signos que funcionan a pesar de la ausencia total del sujeto, por (más allá de) su muerte— está implicada en el movimiento mismo de la significación en general, del habla llamada ‘viva’ en particular?”²¹⁰

En este libro podemos observar, además, el mismo movimiento que ocurre en *De la gramatología*: mientras que por momentos Derrida se refiere a la voz en concreto, en la práctica, al discurso hablado (por ejemplo, al describir cómo con la voz el hablante escucha

²⁰⁶ *Ibid.*, pág. 100.

²⁰⁷ *Ibid.*, pág. 103.

²⁰⁸ “*La historia de la metafísica es el querer-oírse-hablar absoluto*. Esta historia está cerrada cuando este absoluto infinito se aparece como su propia muerte. *Una voz sin diferancia, una voz sin escritura, está a la vez absolutamente viva y absolutamente muerta*” (*Ibid.*, pág. 165).

²⁰⁹ *Ibid.*, pág. 149.

²¹⁰ *Ibid.*, pág. 155.

simultáneamente lo que dice: por ende hay una proximidad absoluta en el presente entre la emisión y la recepción), “voz” es, también, el nombre de mucho más: de la presencia como principio metafísico de los presupuestos de la fenomenología (la conciencia, el sentido, la verdad).

Al tratar el oírse hablar como una autoafección pura, Derrida sugiere una respuesta:

Esta auto-afección es, sin duda, la posibilidad de lo que se llama la *subjetividad* o el *para-sí*; pero sin ella, ningún mundo *como tal* aparecería. Pues aquella supone en su profundidad la unidad del sonido (que está en el mundo) y de la *phoné* (en el sentido fenomenológico). [...] la unidad del sonido y de la voz, lo que permite a ésta producirse en el mundo como auto-afección pura, es la única instancia que escapa a la distinción entre la intra-mundanidad y la trascendentalidad; y que al mismo tiempo la hace posible.

Para él, que la voz sea una auto-afección pura es necesario para sostener una conciencia plenamente presente para sí. Es decir, a la base de uno de los conceptos clave de la fenomenología está esta fusión de niveles entre lo práctico del discurso hablado y lo trascendental de la voz fenomenológica. El habla es un espacio donde conviven la repetición (al ser oído por otro, lo dicho entra en la estructura repetitiva de la representación) y la presencia del sentido, que para el sujeto que habla es no-exterior, absolutamente próximo. Así, esta diferencia “es la diferencia entre la idealidad y la no-idealidad”²¹¹.

La voz y el fenómeno nos permite observar el tipo de análisis mediante los cuales Derrida hace surgir la *diferancia* de los argumentos mismos de los autores que estudia. El mismo movimiento observaremos en *De la gramatología* cuando, por ejemplo, a partir de una idea poco explícita de la diferencia en el estructuralismo de Saussure Derrida deduzca la *diferancia* desde una argumentación impecable.

Esta obra nos permite, además, comprender por qué Derrida se interesa tanto por la historia de la escritura (llama la atención que *De la gramatología* es su primer libro donde el hilo conductor no es la lectura detallada de un solo autor o fragmento, sino un tema y su presencia en autores y textos muy variados). Si, para él, el motivo de la presencia puede considerarse una pieza crucial del edificio metafísico, y si la presencia va siempre asociada a determinada serie de elementos (la vida, el aliento, el habla,...), entonces una vía posible

²¹¹ *Ibid.*, pág. 162.

para desestabilizar dicho edificio sería ubicar aquello que *no es* la presencia, aquello que la amenaza, y consecuentemente los elementos que se le asocien (es decir, la escritura).

VII. La deconstrucción del ejemplo

Hemos visto ya aquí que uno de los primeros autores que él comenta extensivamente y deconstruye con detalle para, desde ahí, localizar conceptos y sistemas de pensamiento que rebasan al solo autor, es Husserl. Hemos ofrecido una explicación provisional a la decisión de Derrida de interpretar tan minuciosamente el trabajo del fenomenólogo (basada, en parte, en sus propios comentarios al respecto), y se ordenan alrededor de dos polos, básicamente. Por un lado, hemos anotado que la fenomenología, Husserl y el problema de la génesis y la estructura formaban parte de los intereses en el ámbito donde se desarrolló esta primera parte de la obra de Derrida; podríamos decir así que es una selección sugerida por determinadas condiciones históricas.

Por otro lado, señalamos que es una decisión guiada por la problemática que se intenta ubicar: en la obra de Husserl, el problema de la génesis es particularmente interesante, porque él hizo el intento de salvar la oposición entre origen y estructura, evidenciando de esta forma (involuntariamente) tanto lo insostenible de la oposición binaria como las aporías resultantes del intento de conciliarlas.

El propósito de este capítulo es ir más allá de estas explicaciones provisionales y ahondar en las causas por las cuales Derrida enfoca su atención en determinados autores, para a partir de su lectura cercana describir modos de pensamiento que los rebasan, tal como son la metafísica de la presencia y el logocentrismo. Acudiremos a varios fragmentos donde él aborda la problemática del ejemplo explícitamente, en particular (con el propósito de mantener un orden en nuestro corpus) en aquéllos textos que siguen cronológicamente a los que hemos analizado antes. Sin embargo, incluimos también citas de algunos trabajos posteriores a la época que nos ocupa (hasta 1967), con el fin de mostrar la pervivencia de la preocupación por el ejemplo en la obra de Derrida: si es una problemática que, según hemos visto, se abre en la primera época de su producción, definitivamente no se cierra con ella.

La intención es no sólo reunir y comentar los momentos cuando Derrida explicita la problemática de centrarse en uno o una selección breve de autores, sino sobre todo ser capaces, tras esta lectura, de trazar el modo como (a través de la deconstrucción) el ejemplo

funciona en el trabajo de Derrida. Cómo juega en el entramado de sus textos después de ser problematizado, con qué características resurge después de su paso por la *diferancia*.

I.

Es sencillo argüir que la estrategia utilizada en *La voz y el fenómeno* y textos anteriores (la lectura detallada de la obra de Husserl, incluso de un fragmento relativamente breve de ésta, para desde allí armar la propuesta interpretativa del logocentrismo) es frecuente en la obra de Derrida. Inmediatamente posterior a dicho texto es “El círculo lingüístico de Ginebra”²¹², donde resulta especialmente claro que Derrida acude a una figura particular (en este caso, Rousseau), para describir, a partir de ella, un sistema perpetuado de pensar el lenguaje.

Ahora, lo que más nos interesa aquí son los momentos donde él comenta su propio gesto, donde justifica su selección y explica las razones para acudir a dicha estrategia. En “El círculo lingüístico de Ginebra”, se indica:

No queremos decir que Rousseau mismo haya abierto este campo y esta exigencia. Simplemente queremos reconocer en ciertos signos que él está atrapado en esta apertura cuya historia y sistema están por constituir. La dificultad de la tarea es tal, y tal la renovación teórica o metodológica exigidas, que esta localización de signos no puede atribuirlos, asignarlos, situarlos más que como adarajas²¹³.

Podríamos decir a primera vista que Derrida toma una figura que él considera particularmente reveladora, un momento evidenciador de la historia de dicha postura y desde ella, aborda la tarea de deconstruir la generalidad del sistema de pensamiento y andamiaje conceptual al que dicha pieza pertenece. Y Derrida es cuidadoso en aclarar que la decisión de leer a Rousseau no implica considerarlo el fundador del tipo de pensamiento dentro del cual se ubica: no se trata de señalar un causante, especie de culpable sobre quien descargar la crítica. Tampoco se trata de pensarlo como único dentro de dicha apertura, caso aislado o solo representante de lo que, en cambio, se plantea como un modo generalizado (en determinado lugar histórico) de pensar el lenguaje y el sentido.

Ahora bien, ¿qué es, entonces, lo que sí implica esta selección?

[...] estaremos tentados de invertir la marcha de verificación y de hacer aparecer, a partir de ciertas tentativas ejemplares de la lingüística, el hilo que reconoce Rousseau.

²¹² Jacques Derrida, “El círculo lingüístico de Ginebra”, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2008, págs. 175-192. Originalmente publicada como “La linguistique de Rousseau” en la *Revue internationale de philosophie*, núm. 82, 1967-4.

²¹³ Derrida, “El círculo lingüístico de Ginebra”, *ed. cit.*, págs. 179-180.

No podremos insistir aquí más que sobre el ejemplo de la lingüística y de la semiología saussureanas, justificados en ello a la vez por la importancia de esta raíz de las teorías modernas y por la evidencia o el número de analogías que nos promete.²¹⁴

La selección tiene, según vemos, un propósito y una justificación. El fin de escoger determinados autores, determinados momentos de un modo de pensamiento, es mostrar ese hilo: la serie de valores y estrategias que se repiten en numerosos autores y que permanecen a pesar de las –nunca negadas– diferencias entre ellos, ya sean históricas, conceptuales,...; Derrida aclara que su propósito no es comparar el contenido de las propuestas, sino mostrar, sacar a la luz esas repeticiones, “anticipaciones”, “un cierto cierre de los conceptos: sobre la metafísica en la lingüística o, como queramos, sobre la lingüística en la metafísica”²¹⁵.

Y la justificación para elegir determinados momentos de ese cierre de los conceptos es, creemos, doble: por una parte, los autores que Derrida elige tienen esa importancia histórica que ninguna interpretación podría soslayar; el papel de Rousseau, tanto como el de Saussure, en el desarrollo de la filosofía y, en específico, del pensamiento (occidental, hegemónico) sobre el lenguaje, es central. Por otro lado, si los mencionados sistemas y conceptos aparecen reiteradamente en multitud de autores, en el trabajo de Rousseau y de Saussure aparecen con especial notoriedad; es decir, en ellos estas anticipaciones juegan un rol central y pueden ser leídas con particular facilidad.

En *De la gramatología* podemos encontrar más notas cruciales al respecto. Al justificar la elección de tomar a Rousseau como el ejemplo que complete la primera parte del libro, “una matriz teórica”, Derrida apunta que

Se trata de una lectura de lo que tal vez podríamos llamar la *época de Rousseau*. Lectura sólo esbozada: nos hemos creído autorizados, considerando la necesidad del análisis, la dificultad de los problemas y la naturaleza de nuestro proyecto, a privilegiar un texto corto y poco conocido, el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*.²¹⁶

La lectura de Rousseau, aun apegada a un texto relativamente breve, no será únicamente el análisis de las ideas del autor, sino tomará la forma de la interpretación de su

²¹⁴ *Ibid.*, pág. 187.

²¹⁵ *Ibid.*, pág. 192.

²¹⁶ Derrida, *De la gramatología*, trad. de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, revisión de Ricardo Potschart, México, Siglo XXI, 2008, pág. 3.

pensamiento como una figura central de determinada época (no fijada históricamente, sino por la reiteración de cierto armado conceptual, y no clausurada aun), a través de la cual podemos trazar la imagen de un modo generalizado de utilizar los mismos conceptos.

Además, el ejemplo elegido por Derrida responde a “la necesidad del análisis”.

¿Por qué acordar a la “época de Rousseau” un valor “ejemplar”? ¿Cuál es el privilegio de Jean-Jacques Rousseau en la historia del logocentrismo? ¿Qué se indica bajo ese nombre propio? ¿Y qué ocurre con las relaciones entre este nombre propio y los textos a que fue así suscripto?²¹⁷

[...]

Si la historia de la metafísica es la historia de una determinación del ser como presencia, si su aventura se confunde con la del logocentrismo, si toda ella se produce como reducción de la huella, la obra de Rousseau nos parece ocupar, entre el *Fedro* de Platón y la *Enciclopedia* de Hegel, una situación singular.

[...]

Entre la apertura y la realización filosófica del fonologismo (o logocentrismo), el motivo de la presencia se ha articulado de un modo decisivo. Ha sufrido una modificación interior cuyo índice más visible sería el momento de la certeza en el cogito cartesiano.

[...]

Si hemos elegido el ejemplo de los textos de Claude Lévi-Strauss, para partir y recibir de ellos la incitación a una lectura de Rousseau, es por más de una razón: a causa de la riqueza y el interés histórico de estos textos, del papel animador que cumplen actualmente, pero también a causa del sitio que en ellos ocupa la teoría de la escritura y el tema de la fidelidad a Rousseau.

A lo largo de toda la “Introducción a la ‘época de Rousseau’” encontramos señalamientos al respecto. Los ejemplos son aquéllos que ocupan situaciones singulares, son los índices más visibles. Reaparece la doble justificación: el ejemplo aquí es donde se puede ver (leer) mejor determinada problemática y es, al mismo tiempo, el que por determinadas circunstancias ocupa un sitio predominante dentro de cierta historia del pensamiento.

Ahora bien, en el interior de esta época de la metafísica, entre Descartes y Hegel, Rousseau es sin duda el único o el primero en convertir en tema y en sistema de la reducción de la escritura, tal cual estaba profundamente implicada por toda la época. [...] Lo que él excluía con más violencia que otro debía fascinarlo y atormentarlo, claro está, más que a otro. Descartes había expulsado al signo –y en particular al signo escrito– fuera del cogito y de la evidencia clara y distinta; siendo ésta la presencia misma de la idea para el alma, el signo le era accesorio, abandonado a la región de lo sensible y de la imaginación. Hegel reapropia el signo sensible al movimiento de la Idea. Critica a Leibniz y realiza el elogio de la escritura fonética en

²¹⁷ *Ibid.*, págs. 129-132.

el horizonte de un logos absolutamente presente consigo, que se mantiene junto a sí en la unidad de su habla y de su concepto. Pero ni Descartes ni Hegel se han enfrentado con el problema de la escritura. El lugar de este combate y de esta crisis es lo que se llama el siglo XVIII. No sólo porque restaura los derechos de la sensibilidad, de la imaginación y del signo, sino porque las tentativas de tipo leibniziano habían abierto una brecha en la seguridad logocéntrica. Será preciso hacer conocer lo que, en esas tentativas de característica universal, limitaba desde la apertura del juego la potencia y la extensión de la penetración. Antes de Hegel y en términos explícitos, Rousseau condenó la característica universal; no en razón del fundamento teológico que subordinaba su posibilidad al entendimiento infinito o logos de Dios, sino porque parecía suspender la voz. “A través” de esta ordenación, puede leerse la *reacción* más energética que organiza en el siglo XVIII la defensa del fonologismo y de la metafísica logocéntrica. Entonces, lo que amenaza es la escritura. Esta amenaza no es accidental ni desordenada: integra en un solo sistema histórico los proyectos de *pasigrafía*, el descubrimiento de las escrituras no europeas o, en todo caso, los progresos masivos de las técnicas de *desciframiento*; en síntesis, la idea de una *ciencia general del lenguaje y de la escritura*.²¹⁸

La centralidad de Rousseau en la lectura de Derrida responde, así, tanto a la línea interpretativa que a él le interesa tirar: la del motivo de la presencia a lo largo de la historia del pensamiento (occidental, hegemónico) sobre los signos y el lenguaje; como al sitio que, dentro de dicha historia, efectivamente ocupa Rousseau: nadie antes que él había focalizado con tanto énfasis el problema de la escritura. Se trata de un producto histórico, relacionado con trabajos que lo preceden y por el ámbito de discusión de su momento y de su disciplina; también relacionado con descubrimientos y progresos técnicos que lo circundan.

Tras el fragmento citado, Derrida aclara que “los nombres de autores o de doctrinas no tienen aquí ningún valor sustancial. No indican identidades ni causas”²¹⁹. Tal como había anotado en “El círculo lingüístico de Ginebra”, no se trata de analizar las ideas de un autor o de varios, ni de contrastarlos o acumularlos simplemente; tampoco de señalarlos como fundadores o causas de determinada estructura de pensamiento. Lo que busca es ubicar un problema, respecto al cual dichos textos operan como síntomas²²⁰. Y la

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ La noción de síntoma ocupará un lugar importante en el pensamiento de Derrida, en obras posteriores a las de época que nos ocupa. Por mencionar un par de momentos, en “La farmacia de Platón” (*La diseminación*, Madrid, Espiral, 2007), Derrida describe la equiparación de la escritura a un fármaco, a un “veneno debilitador para la memoria, remedio o constituyente para sus signos exteriores, esos *síntomas*, con todo lo que esa palabra puede connotar en griego: acontecimiento empírico, contingente, superficial, generalmente de caída o de hundimiento, que se distingue, como un índice, de aquello a lo que remite”. Este tratamiento reaparece en “Implicaciones”, entrevista con Henri Ronse (trad. de M. Arranz en Derrida, *Posiciones*,

abstracción que hace de una teoría de la escritura a partir de la obra de Rousseau (por ejemplo) “es parcial y permanece provisoria a nuestros ojos”²²¹.

Según podemos ver, en el trabajo de Derrida, las abstracciones que se obtengan a partir del ejemplo no se plantearán nunca como universales ni definitivas. Además, el ejemplo mismo no será uno mismo siempre, válido universalmente, ni podrá justificarse plenamente nunca:

Sin duda, Rousseau, ya lo hemos sugerido, no tiene sino muy relativo privilegio en la historia que nos interesa. Si quisiéramos simplemente situarlo dentro de esa historia, la atención que le acordamos sería desproporcionada, indudablemente. Pero no se trata de eso. Se trata de reconocer una articulación decisiva de la época logocéntrica. Para este reconocimiento, Rousseau nos ha parecido un óptimo revelador.²²²

Todo indica que para cada texto, para cada interpretación y según sus necesidades (sus propósitos, su estructuración, su tono, etc.), habrá que buscar estratégicamente ejemplos acordes, que convengan a cada caso. Sin embargo, esta última anotación inmediatamente pierde su simplicidad si introducimos una noción deconstruida de texto, que no lo piensa ya como unitario, cerrado. Desde esta perspectiva, no podremos ya asumir

Valencia, Pre-Textos), él menciona “el tratamiento de la escritura como un síntoma particularmente revelador”.

Una descripción un poco distinta aparece en “Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento” (palabras de Derrida en el seminario “Decir el acontecimiento ¿es posible?”, Centro Canadiense de Arquitectura, 1º de abril de 1977, trad. por Julián Santos Guerrero, ed. digital de *Derrida en castellano*), donde Derrida describe un decir el acontecimiento sin sujeto de enunciación claro (con un sujeto impersonal) “que no está ya en posición ni de constatación, de teoría, de descripción, ni bajo la forma de una producción performativa, sino en el modo de síntoma. Propongo esta palabra, síntoma, como otro término más allá del decir verdadero o de la performatividad que produce el acontecimiento”. Similar a este fragmento es, en “El otro es secreto porque es otro” (originalmente en *Le monde de l'éducation*, núm. 284, septiembre de 2000, págs. 14-21, ed. digital de *Derrida en castellano*): “la simplificación desfigura siempre, nunca se está a la altura de una promesa, siempre se traiciona. Pero, al traicionar así, el discurso traiciona a pesar suyo una verdad: infiel a una cierta verdad, la deja pasar, exhibe otra, al menos a título de síntoma incontrolable. A través de las simplificaciones, las caricaturas, las distorsiones, a través de la resistencia encarnizada que intentamos oponerle, la silueta de una cierta ‘verdad’ sale a la luz”. Podemos entender, aquí, al síntoma como esa señal que no es explícita (no como la constatación, como la descripción), pero que surge, brota inintencionadamente y sugiere, apunta hacia nuevos ámbitos (inesperados) de significación.

Carlo Ginzburg describe con claridad el síntoma como un dato mínimo, marginal, pero revelador, “vestigios, tal vez infinitesimales, que permiten captar una realidad más profunda, de otro modo inaferrable. Vestigios, es decir, con más precisión, síntomas (en el caso de Freud), indicios (en el caso de Sherlock Holmes), rasgos pictóricos (en el caso de Morelli)” (Ginzburg, *Mitos, emblemas, indicios*, Barcelona, Gedisa, 1999, pág. 143), y argumenta la enorme importancia de la sintomatología en la construcción moderna del conocimiento.

²²¹ Derrida, *De la gramatología*, ed. cit., pág. 132.

²²² *Ibid.*, pág. 207. También “¿Con qué derecho [elegir a Rousseau y determinados textos suyos]? Y, ¿por qué esos textos cortos, publicados en su mayoría después de la muerte del autor, difícilmente clasificables, de fecha e inspiración inciertas? / A todas estas preguntas y en el interior de la lógica de su sistema, no hay respuesta satisfactoria. En cierta medida y a pesar de las precauciones teóricas que formulamos, nuestra elección, en efecto, es *exorbitante*.” (*Ibid.*, pág. 206).

algo afuera de la escritura. Así es como Derrida explica la imbricación entre la primera y la segunda partes de *De la gramatología*: “las consideraciones metodológicas que aquí arriesgamos sobre un ejemplo son estrechamente dependientes de las proposiciones generales que hemos elaborado más arriba, en cuanto a la ausencia del referente o del significado trascendental. *No hay fuera-del-texto*”²²³. Bajo esta consideración, el uso del ejemplo en Derrida va más allá de una muestra, una puesta en práctica o de un apoyo argumentativo: existe un entramado entre las proposiciones generales y lo que podría localizarse como la obra de Rousseau tal que no pueden comprenderse simplemente como dos elementos distintos, puestos en relación.

Detrás de la obra de Rousseau “nunca ha habido otra cosa que suplementos, significaciones sustitutivas que no han podido surgir dentro de una cadena de referencias diferenciales, mientras que lo ‘real’ no sobreviene, no se añade sino cobrando sentido a partir de una huella y de un reclamo de suplemento, etc.”²²⁴. La polaridad misma, pues, entre lo “real” y la cadena de suplementos (la escritura), no podría sostenerse.

Este efecto resultante de la utilización y la problematización (simultáneas) del ejemplo puede ser, consideramos, una de las razones por las cuales aun vale la pena acudir a dicha estrategia. *La gramatología* abre presentándose a sí mismo como formado por dos partes: una matriz teórica y un “momento del ejemplo, aunque en rigor esta noción sea aquí inadmisibile”.

Tras conocer el trabajo deconstructivo de Derrida (especialmente el elaborado alrededor de la noción de presencia y en relación con el uso de Husserl del ejemplo) es claro por qué resultaría un término inadmisibile. En el caso de Husserl, tal como hemos visto, el ejemplo es absolutamente paradigmático y forma parte de su propuesta epistemológica. La geometría es modélica tanto estructural como teleológicamente, y esta manera de funcionar del ejemplo está íntimamente relacionada con el pensamiento logocéntrico del fenomenólogo. La plenitud (la perfección) de una presencia es condición necesaria de la concepción de un paradigma, de un modelo a seguir.

Pero para Derrida toda conceptualización es problemática, pues que implica una violenta generalización: borra las particularidades de cada caso que pretende englobar. *El*

²²³ *Ibid.*, pág. 202.

²²⁴ *Ibid.*, págs. 202-203.

monolingüismo del otro aborda este problema enfáticamente, pues plantea la pregunta sobre si una experiencia personal puede ser generalizada:

¿Cómo describir esta vez, entonces, cómo designar esta única vez? ¿Cómo determinar esto, un esto singular cuya unicidad obedece justamente al mero testimonio, al hecho de que ciertos individuos, en ciertas situaciones, atestiguan los rasgos de una estructura que, empero, es universal, la revelan, la indican, la dan a leer “más en carne viva”, más en carne viva como suele decirse y porque se dice sobre todo de una herida, más en carne viva y *mejor que otros*, y a veces únicos en su género? ¿Únicos en un género que —cosa que además lo hace más increíble— se vuelve a su vez ejemplo universal, cruzando y acumulando así las dos lógicas, la de la ejemplaridad y la del huésped como rehén?²²⁵

En este libro, Derrida destaca la perspectiva, el punto de vista, la subjetividad irrenunciable: para él es claro que en nuestro discurso está necesariamente impreso ya el lugar desde donde hablamos, nuestra situación, nuestra historia y posibilidades. Por ende, al hablar de la propia historia no se está más que denunciando este modo de ser de nuestra expresión, de *toda* expresión. Y sin embargo, a pesar de anunciarse como una generalidad, como una situación universal, lo anterior no puede decirse si se borran las diferencias entre cada caso: si todos ellos se consideran iguales²²⁶. Es precisamente a causa de ello, de lo extraño de la propia lengua, que todas las experiencias (susceptibles de funcionar como un ejemplo) son particulares.

En otro texto de la misma época, “Pasiones”, Derrida comenta un poco más la problemática anterior. Explica que la cuestión de la ejemplaridad puede abrir la puerta a todo tipo de violencias, pues al plantear como generalizable un caso particular se lo está imponiendo sobre todos los otros casos que podrían reconocerse bajo dicha generalización.

Apuremos el paso y, para tratar de convencer más de prisa, tomemos un ejemplo, valga o no como ley. ¿Qué ejemplo? Éste. Y, por supuesto, cuando digo este ejemplo, digo mucho más y algo diferente, digo algo que desborda el *tode ti*, el este del

²²⁵ Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 2006, pág. 34.

²²⁶ En una entrevista de Evelyne Grossman a Derrida a propósito de Celan (publicada originalmente en *Europe*, año 79, núm. 861-862, enero-febrero 2001), el autor aclara: “Como preámbulo, diría que no se puede, por mil razones muy evidentes, comparar mi experiencia, o mi historia, o mi relación con la lengua francesa y la experiencia de la lengua alemana en Celan. Por mil razones. Dicho esto, lo que escribí allí lo escribí también en memoria de Celan. Sabía que lo que decía en *El monolingüismo del otro* valía en cierta medida para mi caso singular, a saber tal generación de judíos de Argelia, pero que tenía también un valor de ejemplaridad universal, incluso para aquellos que no están en situaciones históricamente tan extrañas y dramáticas como la de Celan o la mía” (“La lengua no pertenece”, trad. de Ricardo Ibarlucía, *Diario de poesía*, núm. 58, primavera 2001, edición digital Derrida en Castellano [<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/celan.htm>]).

ejemplo. El ejemplo, en tanto tal, desborda su singularidad tanto como su identidad. Por ello no hay ejemplo, aun cuando no haya más que ejemplos; sin duda he insistido bastante al respecto, acerca de ejemplos diversos. Evidentemente la ejemplaridad del ejemplo no es nunca la ejemplaridad del ejemplo.²²⁷

Y esta serie de preguntas no son únicamente planteadas a su propio trabajo. Cabe aquí anotar que Derrida problematiza también el uso del ejemplo en otros autores. En textos pertenecientes a prácticamente todo momento de su producción, encontramos varias anotaciones de este tipo. Como muestra, podemos mencionar, en “Cogito e historia de la locura”, sobre la selección de ejemplos de Foucault:

si la estructura de exclusión es estructura fundamental de la historicidad, entonces el momento ‘clásico’ de esta exclusión, el que describe Foucault, no tiene ni privilegio absoluto ni ejemplaridad arquetípica. Es un ejemplo a título de muestra, no a título de modelo.²²⁸

En “Los fines del hombre”, sobre la centralidad del hombre en la propuesta hegeliana:

[...] la especificidad del hombre, su esencia de ser razonable, de animal racional (*zoon logon ekon*) no se anuncia a sí misma más que a partir del pensamiento del fin en sí; se anuncia a sí misma como fin en sí; es decir como fin infinito, puesto que el pensamiento de lo incondicionado, es también el pensamiento que se eleva por encima de la experiencia, es decir, de la finitud. Así se explica que, a pesar de la crítica del antropologismo de la que acabamos de dar algunos indicios, el hombre sea el único ejemplo, el único caso de ser razonable que se pueda citar en el momento en que en derecho se distingue el concepto universal de ser razonable del concepto de ser humano.²²⁹

En “El oído de Heidegger”:

Aquí se impondría la dimensión lógico-retórica de la misma cuestión, de la cuestión de la ejemplaridad. Tras la evocación del amigo cuando Heidegger habla del *Aufeinander-hören*, del escucharse-el-uno-al-otro *en general*, ¿el amigo no ha sido más que un ejemplo entre otros? Y, entonces, ¿por qué este ejemplo es mejor que otro o que el ejemplo contrario?²³⁰

²²⁷ Derrida, *Pasiones (“La ofrenda oblicua”)*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, pág. 42.

²²⁸ Derrida, “Cogito e historia de la locura”, *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 61.

²²⁹ Derrida, “Los fines del hombre”, *ed. cit.*, pág. 159, nota 11.

²³⁰ Derrida, “El oído de Heidegger. Filopolemología (*Geschlecht IV*)”, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, trad de Francisco Vidarte, Madrid, Trotta, 1998, pág. 56.

Sobre el psicoanálisis y su modo de proceder, en *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*:

Por ejemplo: ¿qué sucede en el desciframiento psicoanalítico de un texto cuando éste, el descifrado, se explica ya él mismo? [...] ¿Cuándo despliega más fuerza en escenificar y deriva el proceso analítico, hasta en su última palabra, por ejemplo la verdad?

Por ejemplo la verdad. Pero la verdad ¿es un ejemplo? ¿Qué es lo que pasa –y lo que se pasa por alto– cuando un texto, por ejemplo una ficción llamada literaria –pero una vez más ¿es eso un ejemplo? –pone en el escenario la verdad?²³¹

Y en *Seminario La bestia y el soberano*, una vez más sobre Heidegger:

Retengan ustedes la piedra, es el ejemplo que toma Heidegger cuando, en un seminario ya muy conocido y sobre el que volveremos, compara las relaciones con el mundo de lo inanimado, del animal y del hombre [...] La piedra es un ejemplo de cosa sin vida, y es el único ejemplo que pone Heidegger en esa serie. Tras lo cual, ya no pone ningún ejemplo, dice de una forma general y sin ejemplo “el animal” y “el hombre”. ¿Por qué pone un ejemplo de cosa inanimada, por qué una piedra y no una tabla o un pedazo de hierro, o el agua, o el fuego?²³²

II

Ahora bien, si el ejemplo plantea tantos problemas, ¿cómo explicar entonces su utilización? Acorde con la línea que ha guiado nuestra lectura de las primeras obras de Derrida, proponemos que su uso del ejemplo está relacionado con la deconstrucción de ciertos pares dicotómicos: lo particular y lo general, lo empírico y lo trascendental. Podemos leer así el siguiente fragmento de *De la gramatología*:

Exceder el orbe metafísico es una tentativa para salirse de la vía (*órbita*), para pensar el todo de las oposiciones conceptuales clásicas, en particular aquella donde está aprehendido el valor de empirismo: la oposición de la filosofía y la no-filosofía, otro nombre del empirismo, de esa incapacidad para sostener uno mismo hasta el fin la coherencia de su propio discurso, de producirse como verdad en el momento en que se quebranta el valor de verdad, de escapar a las contradicciones internas del escepticismo, etc. *El pensamiento de esta oposición histórica entre la filosofía y el empirismo no es simplemente empírico y no se lo puede calificar así sin abuso y desconocimiento*. Esto, evidentemente, supone que ya hayamos iniciado la salida, determinado la represión de la escritura como operación fundamental de la época, leído cierto número de textos aunque no todos los textos, cierto número de textos de Rousseau aunque no todos los textos de Rousseau. Esta confesión de empirismo no

²³¹ Derrida, “El cartero de la verdad”, *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*, trad. de Haydée Silva y Tomás Segovia, México, Siglo XXI, 2001, págs. 389-390.

²³² Derrida, *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002 2003)*, trad. de Luis Ferrero, Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2011, págs. 26-27.

puede sostenerse sino por virtud de la cuestión. La apertura de esta última, la salida fuera de la clausura de una evidencia, la conmoción de un sistema de oposiciones, todos esos movimientos, necesariamente, tienen la forma del empirismo y del error. En todo caso, no pueden ser descriptos, *en cuanto a las normas pasadas*, sino bajo esta forma. Ninguna otra huella está disponible, y como esas cuestiones errantes no son de ningún modo comienzos absolutos, se dejan alcanzar efectivamente, sobre toda una superficie de sí mismas, por esa descripción que es también una crítica. Hay que comenzar *en cualquier lugar donde estemos*, y el pensamiento de la huella, que no puede dejar de tener en cuenta la perspicacia, ya nos ha enseñado que era imposible justificar absolutamente un punto de partida. *En cualquier lugar donde estemos*: en un texto donde ya creemos estar.²³³

Derrida está desestructurando la oposición entre el empirismo y la filosofía²³⁴ (tal como lo había hecho con el par estructura-génesis), para lo cual utiliza el ejemplo, pero no un ejemplo fijo, paradigmático, absoluto como lo habría sido la geometría para la propuesta epistemológica de Husserl, sino un ejemplo *cualquiera*. Si en la fenomenología el ejemplo paradigmático podía actuar como un origen, coherentemente con su deconstrucción de este concepto, el ejemplo con Derrida no tendrá ya un valor originario (puesto que, como hemos visto, no podemos ya hablar de un origen simple, sino acaso de un origen complejo y móvil). Si puede, de acuerdo con las necesidades de la interpretación y ciertas señales históricas, esbozarse una justificación para elegir uno u otro ejemplo, Derrida nos aclara que, desde el pensamiento de la huella, esta justificación jamás podrá ser absoluta ni universal. Que no hay un ejemplo perfecto, privilegiado; que su ejemplo no es un modelo, no es un paradigma. Y este carácter está íntimamente relacionado con la *diferancia*.

Pues, tal como hemos visto, el uso y la concepción del ejemplo están ligados a la propuesta de cada autor sobre la significación. Vimos que el ejemplo en Husserl era paradigmático (tenía un referente fijo, último), paralelamente a como para él funciona el significado. En Derrida, por lo tanto, será el pensamiento de la huella el que determine su uso y noción del ejemplo.

²³³ Derrida, *De la gramatología*, ed. cit., págs. 206-207.

²³⁴ En palabras de Bennington, todo acto o acontecimiento dentro de una institución la confirma a la vez que posibilita su cambio, y “esta lógica desconcertante abre una extraña fractura dentro de las instituciones entre lo que estamos tentados a llamar una dimensión trascendental [...] y lo que resulta tentador (aunque sin duda inadecuado) llamar una dimensión empírica, que confirma y desafía la dimensión trascendental a través del acontecimiento que sobreviene, siempre con una medida de contingencia, y sin la cual la institución (que en la medida en que no es natural es siempre histórica) no existiría” (Bennington, “Fundaciones”, *Pasiones institucionales I*, México, UNAM, 2007, pág. 138).

Según es descrita en *De la gramatología*, la escritura como grafía implica la huella²³⁵, pero la huella es más que la técnica de inscripción, es la posibilidad común a *todos* los sistemas de significación. “La escritura es un representante de la huella en general, no la huella misma. *La huella misma no existe*. (Existir es ser, ser un ente, un ente-presente, *to on*.)”²³⁶ La huella no está exclusivamente en la escritura (grafía), sino que es condición de posibilidad de ésta y de toda significación.

Reconocer, no más acá sino en el horizonte de los caminos heideggerianos, e incluso en ellos, que el sentido del ser no es un significado trascendental o trans-epocal (aunque estuviera siempre disimulado en la época) sino ya, en un sentido cabalmente *inaudito*, una huella significativa determinada, es afirmar que en el concepto decisivo de diferencia óntico-ontológica, *todo no puede pensarse de un solo trazo*: ente y ser, óntico y ontológico, ‘óntico-ontológico’ serían, en un estilo original, *derivados* respecto de la diferencia; y en relación con lo que más adelante denominaremos la diferencia, concepto económico que designa la producción del diferir, en el doble sentido de esta palabra.²³⁷

La huella, como vemos, es otra manera de nombrar la *diferancia*. “La diferencia inaudita entre lo que aparece y el aparecer (entre el ‘mundo’ y lo ‘vivido’) es la condición de todas las otras diferencias, de todas las otras huellas, y *ella es ya una huella*. [...] *La huella es la diferancia* que abre el aparecer y la significación”²³⁸. Y es la *diferancia*, como posibilidad de efectos de diferencia, como “origen” no simple de las diferencias, como condición de la significación, la que nos prohíbe hablar de un ejemplo absoluto, universal²³⁹.

No hay un solo punto de partida, no hay un comienzo absoluto (no hay un origen) sino “cuestiones errantes”, cuya movilidad está tanto en la repetición como en el cambio. *De la gramatología* nos introduce también a la noción de iterabilidad. El término viene del

²³⁵ La huella destaca la alternancia entre presencia y ausencia: “No puede pensarse la huella instituida sin pensar la retención de la diferencia en una estructura de referencia donde la diferencia aparece *como tal* y permite así una cierta libertad de variación entre los términos plenos. La ausencia de *otro* aquí-ahora, de otro presente trascendental, de *otro* origen del mundo apareciendo como tal, presentándose como ausencia irreductible en la presencia de la huella” (Derrida, *De la gramatología*, pág. 61). Además, la huella tiene otras peculiaridades: “como es obvio, la huella de la que hablamos no es más *natural* (no es la marca, el signo natural o el índice en un sentido husserliano) que *cultural*, ni más física que psíquica, ni más biológica que espiritual. Es aquello a partir de lo cual es posible un devenir-inmotivado del signo, y con él todas las oposiciones posteriores entre la *physis* y su otro” (*Ibid.*, pág. 62).

²³⁶ *Ibid.*, pág. 212.

²³⁷ *Ibid.*, pág. 32.

²³⁸ *Ibid.*, pág. 84.

²³⁹ “Esta ejemplaridad ya no se reduce simplemente a la del ejemplo en una serie. [...] Es la realidad misma, el alcance de toda *ferancia* [*férance*], de toda referencia como *diferancia* [*différance*]” (Derrida, *El monolingüismo del otro*, ed. cit., pág. 40).

sánscrito *itara*: otro, y se refiere a la repetición y reproducción de la representación y, a la vez, a su alteración. La iterabilidad está implícita en todo código, es condición de la escritura, pues su legibilidad depende de que lo escrito sea repetible aun en la ausencia del emisor y de todo destinatario posible. El signo escrito es una marca que permanece y una fuerza de ruptura con su contexto, un espaciamiento, pero estas características no son únicamente de la comunicación escrita, sino que pertenecen a todo el lenguaje, a “la totalidad de la ‘experiencia’ en tanto que ésta no se separa de este campo de la marca”²⁴⁰, pues todo el lenguaje constituye un entramado de unidades que ni mantienen una liga inseparable con su interno y externo, ni tienen identidad consigo mismas.

No podremos establecer un contexto cerrado para el cual un solo caso sea siempre el modelo (el paradigma) ni estaremos autorizados a asumir ninguna afirmación general, universal, inmutable, para la cual un ejemplo funcione como un caso o instanciación.

[...] no hay incompatibilidad entre la repetición y la novedad de lo que difiere. De modo tangencial y elíptico, una diferencia hace siempre que se desvíe la repetición. Llamo a esto *iterabilidad*, el surgimiento de lo otro (*itara* en sánscrito) en la reiteración. Lo singular inaugura siempre, acontece incluso, imprevisiblemente, como el arribante mismo, a través de la repetición.

Me he enamorado recientemente de la expresión francesa “une fois pour toutes”, “una vez por todas” (la creo intraducible, pero dejémoslo). Dice de forma muy económica el acontecimiento singular e irreversible de aquel(lo) que no acontece [ce qui n’arrive] sino una vez y, por consiguiente, no se repite más. Pero, al mismo tiempo, abre a todas las sustituciones metonímicas que la llevarán a otro sitio [l’entraîneront ailleurs]. Lo inédito surge, se quiera o no, en la multiplicidad de las repeticiones. [...] Lo que cuenta es la trayectoria, el camino, la travesía, en una palabra, la experiencia. La experiencia es entonces el método, no un sistema de reglas o de normas técnicas para vigilar una experimentación, sino el camino que se está haciendo, el abrirse de la *ruta* (*via rupta*).²⁴¹

Así es como la iterabilidad nos permite pensar simultáneamente la singularidad del ejemplo y la generalidad de lo ejemplificado: sin negar la irreversibilidad, la irrepitibilidad del caso, es posible afirmar que éste señala una vía, abre la posibilidad de la iteración, del surgimiento de lo otro.

Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (en el sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser *citado*, puesto entre

²⁴⁰ Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, *Márgenes de la filosofía*, ed. cit., pág. 359.v

²⁴¹ Derrida, “El otro es secreto porque es otro”, entrevista con Antoine Spire, publicada originalmente como “Autrui est secret parce qu’il est autre”, en *Le monde de l’éducation*, núm. 284, septiembre 2000, págs. 14-21; trad. al español de Cristina de Peretty y Francisco Vidarte, edición digital de *Derrida en castellano*.

comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto. Esta citacionalidad, esta duplicación o duplicidad, esta iterabilidad de la marca no es un accidente o una anomalía, es eso (normal/anormal) sin lo cual una marca no podría tener un funcionamiento llamado “normal”. ¿Qué sería de una marca que no se pudiera citar? ¿Y cuyo origen no pudiera perderse en el camino?²⁴²

Si no podemos hablar de un texto como unidad separada o fija, ni de un contexto asentado definitivamente, el ejemplo resultará necesariamente móvil. Resultará una estrategia no ya anclada a una supuesta verdad o significado fuera del texto, sino productiva por sí misma; una operación, un constructo y no una cosa dada, hallada. Puede decirse, así, que no juega dentro de las normas de un valor de verdad, sino dentro del espacio de la verosimilitud.

[...] podemos asumir que la persuasión que el tropo produce no está subordinada a una voluntad de significado extradiscursiva, individual, considerada como la causa o el origen del sentido, con exclusión de la intervención directa, discursiva, de lo que podría llamarse la forma en que el lenguaje tropológico significa. El significado, por ende, no puede ser considerado el efecto de una relación de expresión, que se definiera como el movimiento desde una interioridad hacia una exterioridad, o la actualización de una intencionalidad ciertamente inteligible, que recurriera a las armas que la retórica le presenta. Hablaríamos, quizá, de que los tropos producen – por su fuerza y poder discursivos– significados, es decir, efectúan actividades de lectura muy precisos²⁴³.

Decir que el ejemplo es una estrategia significativa implica que no está fungiendo ya una labor únicamente de apoyo, tal como algunos teóricos lo habían descrito. Podemos observar que en sus textos Derrida no convoca los ejemplos para reforzar o ilustrar determinadas afirmaciones; en cambio, los ejemplos son el punto de partida y la materia misma de la deconstrucción. Al inicio de “La farmacia de Platón”, Derrida ofrece palabras muy claras sobre el ejercicio deconstructivo: “Si hay una unidad de la lectura y la escritura, como fácilmente se piensa hoy en día, si la lectura *es* la escritura, esa unidad no designa ni la confusión indiferenciada ni la identidad de toda quietud; el *es* que acopla la lectura a la escritura debe descoserlas”²⁴⁴. Describe “un solo gesto, pero desdoblado” en leer y escribir.

²⁴² *Ibid.*, pág. 360.

²⁴³ Ana María Martínez de la Escalera, *Interpretar en filosofía, ed. cit.*, pág. 54.

²⁴⁴ Derrida, “La farmacia de Platón” en *La diseminación*, pág. 268.

III.

Visto ahora que los textos elegidos por Derrida no funcionan para él como apoyos o pruebas que fortalezcan determinado argumento, ni mucho menos como paradigmas o modelos, sino que son el punto de partida y la materia de la deconstrucción, ¿qué nos justifica para seguir llamándolos ejemplos?

Nos interesa acudir al término *ejemplo*, en primer lugar, porque queremos convocar la rica, variada y compleja tradición que ha rodeado esta estrategia retórica a lo largo de los siglos. Creemos que es importante continuar refiriendo y pensando la tradición retórica, pues es una de las más antiguas líneas de pensamiento en nuestra cultura, ocupada de reflexionar a profundidad sobre el lenguaje, su construcción y sus efectos. Nos parece crucial que, dentro de esta tradición, el ejemplo fue siempre una estrategia que sostuvo y defendió la singularidad, que la dotó de un lugar de peso en relación con lo universal, ya fuera para demostrarlo, ya para reforzarlo o convencer de su validez. Tal como observamos al principio del trabajo, una de las características constantes del ejemplo a través de varias de sus concepciones es que siempre alude a la particularidad de un suceso, caso u objeto. Es decir, aun cuando ésta es puesta en relación con una afirmación general, la particularidad no desaparece: la diferencia no es borrada.

Pues desde la perspectiva de la irreductible singularidad que, por su carácter mismo de singular abre la puerta a la iterabilidad, el ejemplo tiene un carácter aporético. El eco que viene del problema de la inducción es ineludible. Sin embargo, mientras la pregunta clásica era cómo justificar que la inducción sea un modo válido de obtener conocimiento, desde la perspectiva del ejemplo deconstruido la pregunta sería más bien ¿cómo compaginar la singularidad irreductible con una generalidad a la que nunca dejaremos de necesitar aludir?, ¿cómo respetar la diferencia al hablar del acontecimiento?

El ejemplo resulta, de esta forma, una paradoja: un punto de indecidibilidad, “se dice, en efecto, que la aporía es la imposibilidad, la impracticabilidad, el no pasar”²⁴⁵, en nuestra opinión, idóneo para el ejercicio deconstrutivo.

[...] la lección que de ahí saco para el uso que he podido o que podré hacer en adelante de la aporía es que, si hay que resistir la aporía, si ésta es la ley de todas las

²⁴⁵ Derrida, *Aporías. Morir-esperarse (en) los “límites de la verdad”*, trad. de Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós, [edición digital de *Derrida en castellano*].

decisiones, de todas las responsabilidades, de todos los deberes sin deber, para todos los problemas de frontera que puedan presentarse alguna vez, *no se puede simplemente resistir la aporía como tal*. La aporía última es la imposibilidad de la aporía *como tal*.²⁴⁶

Este carácter aporético hace que el ejemplo resulte una estrategia cuya utilización puede ser particularmente afín con el pensamiento de la *diferancia*, porque mediante ella podemos localizar y poner en cuestión la problemática misma que dio lugar a la propuesta de la *diferancia*: la polaridad entre génesis y estructura, entre lo particular y lo general, entre lo singular y lo universal. El ejemplo es una estrategia retórica que, comprometida con lo singular, intenta la quimérica tarea de remitirlo a lo universal, visibilizando de esta forma tanto la fragilidad del binomio como la imposibilidad de reconciliar los opuestos.

IV

Quisimos trazar, a lo largo de este trabajo, el nacimiento de la noción de *diferancia* (su paso por la diferencia y, antes, por la dialéctica), simultáneo a la deconstrucción de Husserl y de la tradición logocéntrica, con énfasis en la fuerte presencia del problema del ejemplo a lo largo de ese proceso.

También hemos ofrecido una descripción del papel que el ejemplo juega en los textos de Derrida, y cómo está en relación, no sólo con la *diferancia*, sino también con la deconstrucción.

Esta interpretación de los primeros textos de Derrida no hace más que abrir un panorama de cuestiones en relación con la problemática del ejemplo. Nos hemos centrado únicamente en el momento en el que este problema primero fue planteado en la obra del autor, y hemos apenas esbozado hacia dónde se dirige en su producción posterior. La tarea de interpretar el resto de sus textos desde la perspectiva del ejemplo quedaría por hacerse y constituiría, creemos, una labor tanto ingente como fructífera.

Trabajos como el de Richard Beardsworth, en *Derrida and the Political*²⁴⁷; Rodolphe Gasché en *Inventions on Difference*²⁴⁸ y, destacadamente, la reflexión de Enis

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ Richard Beardsworth, *Derrida & the political*, Oxon, Routledge, 1996. Su tercer capítulo, “Aporia of Time, Aporia of Law: Heidegger, Levinas, Derrida” aborda detalladamente la cuestión de la ejemplaridad del nombre propio.

Memişoğlu²⁴⁹ también se han acercado a momentos de la obra de Derrida desde el punto de vista del ejemplo, ya sea observando cómo en la deconstrucción de la tradición metafísica occidental el ejemplo como paradigma se ve también desestructurado; ya sea leyendo la problemática de la ejemplaridad tal como Derrida explícitamente la plantea en diversos momentos.

Existen muchas otras vías para abordar este tema, muchas de ellas sugeridas por los términos de los cuales el propio Derrida rodea al de *ejemplo*. El análisis del ejemplo como síntoma constituiría un trabajo de enormes posibilidades, que podría abordarse desde la importancia de la lectura del psicoanálisis para el trabajo de Derrida. Pensar el ejemplo como muestra nos permitiría interpretarlo desde un pensamiento más bien estadístico, cercano a la tradición de determinado método de análisis.

También queda la crucial tarea de reflexionar sobre el ejemplo en relación con la experiencia, tal como Derrida lo tratará en textos posteriores a los aquí estudiados. Esperamos que la interpretación llevada a cabo en este trabajo aporte bases útiles para una posterior lectura que destaque el aspecto político siempre presente en la deconstrucción al abordar la problemática de pensar determinada generalidad desde un caso particular. Es claro para nosotros que al reflexionar sobre determinados momentos sociohistóricos es imposible prescindir del testimonio, de la consideración dedicada de cada experiencia humana que participa de y sufre ciertas circunstancias; simultáneamente, sabemos que al generalizar cualquier experiencia estaremos haciéndola perder su particularidad, estaremos borrando las cruciales diferencias entre una y las demás: diferencias sin las cuales no podríamos hablar de experiencia ni de testimonio. Tenemos la esperanza de que el análisis aquí presentado de los términos implicados en esta problemática, y el trazado de sus antecedentes, tanto en pensamientos que precedieron y rodearon al de Derrida, como en el comienzo del suyo, puedan ser de utilidad para abordar alguna de tantas vías de reflexión.

²⁴⁸ Rodolphe Gasché, *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*, Massachusetts, Harvard University Press, 1994. El capítulo 6 se titula “God, for Example”, y aborda la lectura de la tradición metafísica donde Dios funciona como modelo o paradigma.

²⁴⁹ Su reflexión aborda el ejemplo como una problemática central en la obra de Derrida. Puede leerse en su ponencia “Exemplarity of Différance”, en las “4th Derrida Conference” que tuvieron lugar en la Universidad de Fordham, del 28 al 31 de mayo de 2014; asimismo, en su artículo “Invention of Law as Example in the Derrida-Event” en *Darkmatter*, núm. 8, mayo de 2012 <<http://www.darkmatter101.org/site/2012/05/18/invention-of-law-as-example-in-the-derrida-event/>>.

Apéndice. La terminología husserliana relacionada con el lenguaje

La Investigación primera, “Expresión y significación”, de las *Investigaciones lógicas I*²⁵⁰ consiste en una serie de aclaraciones, oposiciones y definiciones terminológicas enfocadas en el ámbito del lenguaje dentro de la fenomenología husserliana, de las cuales podemos asirnos para comprender mejor y dar volumen a la lectura crítica que Derrida hace de esta propuesta en general, y de estas ideas sobre el lenguaje y la significación, en particular. El propósito de este apéndice es ofrecer una descripción lo más clara posible del uso de determinados términos por Husserl para así fijar las bases para la discusión desarrollada en los capítulos precedente y posteriores; por ello asumirá una forma cercana a un glosario.

En primer lugar, algunas aclaraciones iniciales: Husserl destaca que el ámbito en el que trabaja la fenomenología es lo *a priori*; entendido como de la esfera de las relaciones necesarias o axiomas (y no como lo opuesto a lo empírico). Mientras que una teoría busca comprender lo singular por una ley universal y ésta por un principio fundamental, Husserl busca una teoría de las teorías, que comprenda todo conocimiento apriorístico categorial.

Por lo tanto, él se ocupará del lenguaje en sentido general, universal (de las esencias de éste). Es decir, no se interesa por lenguas específicas y su gramática (sus leyes particulares); su interés por el lenguaje se ubica en la búsqueda de una teoría objetiva del conocimiento con una fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento. No se referirá a vivencias apercebidas empíricamente, hechos reales de seres vivientes del mundo, sino a “vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia”²⁵¹ pues “[l]a fenomenología expresa *descriptivamente*, con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas en dicha esencia”²⁵².

El propósito central de la fenomenología es llevar a cabo un análisis epistemológico que lleve las ideas lógicas, los conceptos y las leyes a una “claridad y distinción” epistemológica.

²⁵⁰ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas, I*, versión de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 2011 [1929].

²⁵¹ *Ibid.*, pág. 216.

²⁵² *Ibidem*.

La fenomenología de las vivencias lógicas tiene por fin el proporcionarnos una comprensión descriptiva (no una comprensión empírico-psicológica) tan amplia de esas vivencias psíquicas y del sentido implícito en ellas, como sea necesario para dar significaciones fijas a todos los conceptos lógicos fundamentales, significaciones que estén aclaradas merced al retroceso a las conexiones de esencia (investigadas por análisis) entre la intención significativa y el cumplimiento significativo, y que resulten también comprensibles y al mismo tiempo aseguradas en su posible función de conocimiento²⁵³.

Es decir, el problema del lenguaje es central para la fenomenología porque los objetos de la lógica se dan en vestidura gramatical: los resultados del análisis fenomenológico tienen que exponerse y poder comunicarse a otros²⁵⁴. Y el lógico debe poder analizar las unidades fenomenológicas en que consiste dicha “vestidura gramatical”. Su tarea, en cierta forma, es ocuparse de las significaciones: “Si toda unidad teórica dada es en su esencia unidad de significación, y si la lógica es la ciencia de la unidad teórica en general, resulta al mismo tiempo evidente que la lógica ha de ser la ciencia de las significaciones como tales y su especies y diferencias esenciales, así como de las leyes fundadas puramente en ellas (esto es, ideales)”²⁵⁵.

Una vez aclarada la centralidad del problema de la significación y el lenguaje en la fenomenología, trataremos a continuación de definir (de manera similar a como Husserl trabaja en las *Investigaciones lógicas*) cada uno de los términos centrales en su propuesta.

Expresión

Para Husserl, la expresión es un signo significativo (en oposición a los signos indicativos o señalativos). “El concepto de expresión implica el tener una significación”²⁵⁶: si no la tiene, no será expresión, sino un mero signo. “Por *expresión en absoluto* se comprende —si no se habla de ‘mera’ expresión— regularmente la expresión *animada de sentido*”²⁵⁷. En la expresión, podemos distinguir la expresión misma y lo que ella expresa como su significado. Y la relación entre éstos es ideal, pues una expresión no se entiende en

²⁵³ *Ibid.*, pág. 219.

²⁵⁴ “Y ¡cuán fácil es entonces olvidar que esa ‘objetividad’, incluida en la descripción y que necesariamente ha de ser tenida en cuenta en casi todas las descripciones fenomenológicas, ha recibido una modificación de sentido, por la cual pertenece ella misma a la esfera fenomenológica!” (*Ibid.*, pág. 222).

²⁵⁵ *Ibid.*, pág. 281.

²⁵⁶ *Ibid.*, pág. 254.

²⁵⁷ *Ibid.*, pág. 244. Hablar de la “mera expresión” es referirse a la parte sensible-verbal de los complejos que son las representaciones expresivas.

tanto producto sonoro exteriorizado en determinado momento (“la voz fugitiva que jamás retorna idéntica”²⁵⁸), sino que se entiende *in especie*, como la misma sin importar quién o cuándo la haya pronunciado.

En toda expresión hay algo notificado (o señalado), algo significado y algo nombrado o de otro modo designado. La expresión mienta (se refiere a) algo objetivo, es decir no sólo dice algo (tiene una significación), sino que también lo dice *acerca de* algo. La expresión designa al objeto mediante su significación, y puede mentarse el mismo objeto por medio de diferentes significaciones. En realidad, no es esencial a la expresión la referencia a una objetividad dada, pero cuando existe una referencia al objeto, pueden considerarse como expresadas dos cosas: el objeto mismo y el correlato ideal en el acto del cumplimiento significativo, es decir, el sentido impletivo. La referencia a la objetividad puede estar realizada, si el objeto está presente actualmente (o representado en la fantasía), o no realizada, si a la expresión le falta la intuición que le da objeto.

La expresión no está necesariamente ligada a la comunicación. “[...] todo *discurso* y toda parte de discurso, así como todo signo, que esencialmente sea de la misma especie, es una expresión; sin que importe nada que el discurso sea verdaderamente hablado —esto es, enderezado a una persona con propósito comunicativo— o no”²⁵⁹. Es decir, la expresión *puede* cumplir una función comunicativa (es la principal de sus funciones) pero no necesariamente la cumple siempre. Un ejemplo de esto es cuando las expresiones ocurren en la vida solitaria del alma, donde no funcionan ya como señal.

Ahora bien, puede haber expresiones vagas, que son las corrientes de la vida común (como “árbol”, “animal”), y expresiones exactas, que son aquéllas que forman parte de las teorías y leyes puras. Mientras que en las segundas la significación es invariante, las primeras no tienen un contenido de significación idéntico para todas sus aplicaciones, sino que su significación depende de ejemplos típicos.

Y puede haber expresiones subjetivas y objetivas. Una expresión objetiva es la que liga su significación mediante su contenido vocal aparente, y su comprensión no depende de la persona que habla o de las circunstancias de enunciación; así son las expresiones teóricas. Una expresión subjetiva u ocasional, por otro lado, es la que tiene un grupo de

²⁵⁸ *Ibid.*, pág. 246.

²⁵⁹ *Ibid.*, pág.238.

posibles significaciones, de tal forma que para determinar su significación actual es necesario orientarse por la persona que habla y su situación.

Intención significativa

Dentro de la expresión podemos distinguir el fenómeno físico en que consiste y los actos que le dan significación. Hay actos que son esenciales a la expresión, son los actos de dar sentido o intenciones significativas; y hay actos no esenciales a ésta, pero que contribuyen a cumplir su intención significativa, a actualizar su referencia al objeto: estos son llamados actos de cumplir el sentido (cumplimiento significativo).

La intención significativa “según nuestra exposición, es el elemento fenomenológico característico de la expresión por oposición al vano sonido verbal”²⁶⁰. Para Husserl, la intención significativa es donde reside la esencia del expresar, no en el cumplimiento de dicha intención. Pues la intención significativa mantiene una relación muy cercana con la significación:

[...] a esa identidad de la significación en los actos pertinentes, corresponde realmente algo determinado; que, por lo tanto, lo que llamamos intención significativa no es un carácter indistinto que se diferencia sólo por la conexión con las intuiciones impletivas, esto es, *exteriormente*. Más bien diremos que a diferentes significaciones, y respectivamente a expresiones que funcionan con diferente significación, pertenecen también en el contenido intenciones significativas caracterizadas de diferente modo, mientras que todas las expresiones comprendidas en igual sentido están provistas de la misma intención significativa, como carácter psíquico igualmente determinado²⁶¹.

Cumplimiento significativo

El cumplimiento significativo se describe en conjunto y en contraste con la mera intención significativa. Consiste en la intención cumplida, pues remite a lo mentado de la intención (mientras que, correlativamente, la intención remite al cumplimiento como intención vacía o aun no cumplida). El cumplimiento es incidental, no es esencial al significado; sin embargo, sí es necesario para el uso significativo del lenguaje en general.

La distinción y relación entre la intención significativa y el cumplimiento significativo es descrita más ampliamente en la Sexta investigación, que puede considerarse

²⁶⁰ *Ibid.*, pág. 245.

²⁶¹ *Ibid.*, pág. 286.

una teoría de la evidencia (en contraste con la Primera investigación, que sería una teoría del significado).

Definimos, pues, la *esencia cognoscitiva de un acto objetivante* (en contraste con la mera esencia significativa del mismo) como *el total contenido que entra en consideración para la función cognoscitiva*. Pertenecen a él los tres componentes: cualidad, materia y plenitud [cumplimiento] o contenido intuitivo”²⁶².

La relación entre la expresión y lo objetual implica una síntesis entre la intención del significado y el cumplimiento del significado. Husserl llama a esta síntesis la “conciencia sintética del cumplimiento intuitivo de una intención”: para él, el cumplimiento de la intención significativa está a la base de la evidencia. Puede decirse, así, que el cumplimiento es el modo o la vivencia en el cual algo está dado como sí mismo. De esta manera, el cumplimiento significativo es central a la idea de “ir a las cosas mismas”²⁶³.

Significación

La manera como Husserl comprende la significación es el centro de toda esta propuesta. Para él, la tarea de la fenomenología es dar significaciones fijas a partir de las vivencias psíquicas y su sentido implícito. La práctica del conocimiento consistiría, así, en mantener las significaciones “en su inquebrantable identidad”²⁶⁴. Las significaciones son una clase de conceptos, en el sentido de objetos universales, no reales, y es por esto que la lógica pura se ocupa de ellas, como unidades ideales.

La significación de un enunciado es su *quid* idéntico, independientemente de que éste sea verdadero, falso o absurdo; es una unidad ideal²⁶⁵, por lo tanto rígida. “Esa significación, que es lo idéntico de la intención, la reconocemos siempre en actos evidentes de la reflexión. No la introducimos caprichosamente en los enunciados, sino que la

²⁶² Husserl, *Investigaciones lógicas*, 2, trad. de José Gaos y Manuel García Morente, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pág. 667.

²⁶³ “[...] el proceder husserliano en la primigenia conformación de la fenomenología consiste en considerar a la evidencia e intuición como meras intenciones y llevarlas a su cumplimiento mediante una modificación en el mentar objetual inicial. [...] Así, lo inadecuado de lo mentado en la relación cosa-intelecto llega a su cumplimiento en el darse mismo de la evidencia como *correlación entre el acto y el objeto*” (Ángel Xolocotzi Yáñez, “Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea husserliana de una filosofía científica”, *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, págs. 121-137).

²⁶⁴ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, 1, ed. cit., pág. 218.

²⁶⁵ Husserl aclara que con *idealidad* no se refiere a una idealidad normativa (una especie de modelo a seguir).

encontramos en ella”²⁶⁶. La significación es lo idéntico de la intención, es esencial a la expresión como tal. Puede darse el caso de que las palabras cambien, pero la significación permanece la misma. Y los casos en que las significaciones parecen vacilar deben atribuirse, más bien, a vacilaciones del significar, de los actos subjetivos que dan significación a las expresiones. Así pensadas, como unidades ideales, es incluso un sinsentido hablar de cambios en las significaciones.

La identidad de las significaciones es la identidad de la especie, en el sentido de que la significación tiene con los actos de significar la misma relación que una especie con un caso singular de ésta:

[...] la misma relación que, por ejemplo, la especie *rojo* con las rayas que veo en este papel, rayas que ‘tienen’ todas ese mismo rojo. Cada raya tiene, además de otros momentos constitutivos (extensión, forma, etcétera), su rojo individual, es decir, su *caso singular* de esa especie cromática, la cual, por su parte, no existe realmente ni en esa raya ni en parte alguna del mundo; ni tampoco ‘en nuestro pensamiento’, en cuanto que éste pertenece igualmente a la esfera del ser real, a la esfera de la temporalidad²⁶⁷.

Por lo tanto, corresponde a una significación unitaria un rasgo individual en la vivencia actual de la significación, de la misma forma como a la diferencia específica *rojo* le corresponde un cierto momento de rojo en el objeto rojo.

Mientras que hay numerosos actos de significar (y éstos pueden ser vacilantes, múltiples), la significación es ideal y una. Frente a una “ilimitada multiplicidad de vivencias individuales, *lo que* en ellas es expresado es en todo caso algo idéntico: es *lo mismo*, en el sentido más estricto de la palabra”²⁶⁸. Y si el contenido mentado por la expresión subjetiva es una significación idealmente unitaria, (idealmente hablando) toda expresión subjetiva puede ser sustituida por una expresión objetiva, siempre y cuando se mantenga la misma intención significativa²⁶⁹.

La liga entre la significación y la expresión, se ve, no es necesaria: no toda significación lo es de una expresión; “las unidades ideales, puramente lógicas, los

²⁶⁶ *Ibid.*, pág. 247.

²⁶⁷ *Ibid.*, pág. 288.

²⁶⁸ *Ibid.*, pág. 287.

²⁶⁹ Husserl aclara que este ideal es irrealizable, pero lo sostiene porque cree que la razón objetiva no conoce límites, porque todo lo que es debe ser cognoscible en sí; “lo que está determinado en sí fijamente debe poderse determinar objetivamente; y lo que se puede determinar objetivamente ha de poder expresarse — hablando idealmente— en significaciones verbales fijamente determinadas. Al ser en sí corresponden las verdades en sí y a éstas, a su vez, los enunciados en sí, fijos y unívocos” (*Ibid.*, pág. 279).

conceptos, las proposiciones, las verdades, en suma, las significaciones [...] forman un conjunto —ideal y cerrado— de objetos genéricos, a los cuales les es accidental el ser pensados y expresados”²⁷⁰.

De esta manera, la significación será idénticamente lo que exista o no el hablante, piense o no el sujeto y existan en general personas y actos pensantes o no. La significación es, pues, independiente del proceso comunicativo. No le afecta si otra persona puede interpretar la expresión o no (por ejemplo, para Husserl los gestos y ademanes no tienen significación, aunque puedan interpretarse), sino que depende de su unión con una conciencia y con una vivencia exteriorizada (tal como se señaló al hablar de la intención significativa). “todo enunciado, ya esté en función de conocimiento [...] o no lo esté, tiene su mención y [...] en esta mención, como su carácter unitario específico, se constituye la significación”²⁷¹. Ahora bien, si la expresión es comprendida, entonces se habla de un significar actual.

Así, podemos distinguir la significación intencional de la significación impletiva:

Así como al aprehender idealmente la esencia intencional del acto de *dar* significación obtenemos la *significación intencional* como idea, así también al aprehender idealmente la esencia correlativa del acto de *cumplir* la significación obtenemos también la *significación impletiva*, también como idea. Es ésta, en la percepción, el *contenido idéntico* perteneciente a la totalidad de los actos de percepción que mientan el mismo objeto (y lo mientan realmente como el mismo) en modo perceptivo.²⁷²

El sentido impletivo²⁷³ es la esencia correlativa del cumplimiento de la significación, que corresponde a la unidad de coincidencia entre significación y cumplimiento de la significación; es, en otras palabras, el sentido expresado por la expresión. “Cuando falta la ‘posibilidad’ o la ‘verdad’, entonces la intención del enunciado no puede realizarse más que simbólicamente, [...] Le falta entonces, como suele decirse, la significación ‘verdadera’, ‘propia’”²⁷⁴.

²⁷⁰ *Ibid.*, pág. 291.

²⁷¹ *Ibid.*, pág. 248.

²⁷² *Ibid.*, pág. 252.

²⁷³ En el texto de Husserl, significado y sentido son utilizados como sinónimos.

²⁷⁴ *Ibid.*, pág. 247.

Palabras

Para Husserl, no debemos enfocar nuestra atención exclusivamente en la investidura gramatical, pues ésta puede llevar a equívocos. No hay que darnos por satisfechos con “meras palabras”, con una comprensión verbal “meramente” simbólica²⁷⁵. Es decir, el análisis gramatical no debe confundirse con el análisis de la significación, sino debe considerarse solamente una herramienta, un auxilio siempre imperfecto. Aunque existen paralelismos entre pensar y hablar, la correspondencia entre palabras y significaciones no es perfecta ni *a priori*.

Las palabras se caracterizan por mentar, expresar, tener significaciones. “La palabra sólo cesa de ser palabra cuando nuestro interés se dirige exclusivamente a lo sensible, a la palabra como simple voz. Pero cuando vivimos en su comprensión, entonces la palabra siempre expresa y expresa siempre lo mismo, vaya o no dirigida a otra persona”²⁷⁶.

La función de las palabras, entendidas como representaciones verbales intuitivas, es estimular el acto de dar sentido y señalar hacia lo que está dado en la intención de dicho acto, dirigiendo nuestro interés en esa dirección. Esto es lo que hay de señal en la expresión comunicativa.

Concepto

“Lo lógico nos es dado en una figura imperfecta: el concepto, como significación más o menos vacilante de la palabra, y la ley, como aserción no menos vacilante —ya que está hecha de conceptos—”²⁷⁷. Concepto es descrito por Husserl en ocasiones como sinónimo de término: como éste, tendrá que permanecer en “estado de fluidez”, es decir continuamente diferenciándose según los progresos del análisis, para adaptarse lo mejor posible a éste. Así, sólo una etapa muy avanzada de la ciencia contará con una terminología definitiva.

La fenomenología no tiene conceptos pre-dados, sino que debe extraer sus conceptos de la “primigeneidad” de la obra (que no puede, a su vez, más que partir de

²⁷⁵ “Hay que tener presente que el pensar simbólico es pensar tan sólo por el nuevo carácter ‘intencional’ o de acto, que constituye lo distintivo del signo significativo frente al ‘mero’ signo o señal, es decir, al sonido verbal que, como objeto físico, se constituye en la mera representación sensible. Este carácter de acto es un rasgo *descriptivo* en la vivencia del signo que, sin intuición, es, sin embargo, comprendido” (*Ibid.*, pág. 264).

²⁷⁶ *Ibid.*, pág. 241.

²⁷⁷ *Ibid.*, pág. 218.

conceptos primigenios) para llegar en algún punto a construir sistemas conceptuales que determinen el sentido fundamental de sus afirmaciones. Un concepto bien construido no tendrá cabida para ninguna paradoja y trazará las demarcaciones formales de la idea-forma de un mundo posible en general.

Signo / indicación / señal

El signo es una señal, una nota, una indicación. Por sí mismo, no expresa nada (tiene un carácter no intelectual), pues sólo consiste en una asociación de ideas. Únicamente expresará si a su función indicativa se agrega una función significativa. En el texto de Husserl, el signo es definido por su diferencia con la expresión y con la significación. Mientras que todo signo es signo de algo, no todo signo tiene una significación o un sentido que esté expresado por dicho signo.

Lo común a todos los signos es:

la circunstancia de que ciertos *objetos o situaciones objetivas*, de cuya *existencia* alguien tiene conocimiento *actual*, indican a ese alguien la *existencia de ciertos otros objetos o situaciones objetivas* —en el sentido de que la *convicción de que los primeros existen, es vivida por dicho alguien como motivo* (motivo no basado en *intelección*) *para la convicción o presunción de que también los segundos existen* —)²⁷⁸.

A pesar de que el signo o señal no necesariamente significa, lo contrario sí sucede: el significar, en el discurso comunicativo, siempre va unido a cierta proporción de señal. Husserl pone énfasis en que esto sólo ocurre durante la comunicación: un signo indicativo es el que sirve de señal de algo para un ser pensante, en la práctica. Y lo que sirve como señal debe ser percibido por nosotros como existente, lo cual ocurre en el discurso comunicativo, pero no en el discurso solitario, monológico. En éste, no hay manera en la que las palabras cumplan la función de señalar, pues todos los actos psíquicos son vividos por nosotros en el mismo momento.

Comunicación

El complejo verbal o escrito se vuelve comunicativo cuando el que habla (o escribe) lo hace con el propósito de “manifestarse acerca de algo”, cuando “presta en ciertos actos psíquicos

²⁷⁸ *Ibid.*, pág. 234.

un sentido, que quiere comunicar al que escucha”²⁷⁹. La comunicación es posible cuando el que escucha comprende la intención del que habla.

En el discurso comunicativo, como se ha observado, todas las expresiones funcionan como señales. Son indicaciones, para el que escucha, de los pensamientos del que habla, de las vivencias psíquicas que dan sentido y que pertenecen a la intención comunicativa. Esta es la función notificativa de las expresiones verbales.

Contenido

Contenido puede ser 1) contenido como sentido intencional o como sentido o *significación pura y simple*, 2) contenido como sentido impletivo o 3) contenido como objeto.

Puede hablarse de un contenido de la notificación que, en el caso del discurso comunicativo, serían las vivencias psíquicas notificadas. Este sería el contenido intencional. En todo enunciado podemos distinguir, además, el contenido y el objeto, donde el contenido es la significación idéntica que el oyente puede aprehender con exactitud. Así, el contenido es la esencia cognoscitiva de un acto objetivante.

Contenido puede funcionar también como ‘sentido impletivo’, en cuyo caso sería, tal como ya se ha indicado, el correlato del acto de cumplimiento significativo. “La esencia de la significación no la vemos, pues, en la vivencia que da significación, sino en el ‘contenido’ de ésta, contenido que representa una unidad intencional idéntica, frente a la dispersa multiplicidad de las vivencias reales o posibles del que habla y del que piensa”²⁸⁰.

Husserl señala que los actos de cumplimiento tienen un contenido y un objeto; en este caso, el contenido es “lo que la percepción (categorialmente formada) tiene, por decirlo así, de conforme con la significación y el *objeto* percibido”²⁸¹. En la unidad de cumplimiento el contenido intencional coincidiría con el contenido impletivo.

²⁷⁹ *Ibid.*, pág. 240.

²⁸⁰ *Ibid.*, pág. 285.

²⁸¹ *Ibid.*, pág. 252.

Bibliografía

Directa

- Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. de Patricio Peñalver, Barcelona, Pre-Textos, 1985.
- _____, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- _____, *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, trad. de Marian Hobson, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- _____, *El monolingüismo del otro*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 1998.
- _____, “Mnemosyne”, *Memorias para Paul de Man*, trad. de Carlos Giardini, Barcelona, Gedisa, 1998, págs. 15-53 [edición digital de *Derrida en castellano*].
- _____, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, trad. de Francisco Vidarte, Madrid, Trotta, 1998.
- _____, *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, trad. de Diana Cohen, Buenos Aires, Ed. Manantial, 2000.
- _____, “El otro es secreto porque es otro”, entrevista con Antoine Spire, trad. de Cristina de Peretty y Francisco Vidarte [edición digital de *Derrida en castellano*].
- _____, *Palabras de agradecimiento Premio Adorno*, trad. Esther Cohen, México D.F., UNAM, 2001.
- _____, *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá*, trad. de Haydée Silva y Tomás Segovia, México, Siglo XXI, 2001.
- _____, “La lengua no pertenece”, trad. de Ricardo Ibarlucía, *Diario de poesía*, núm. 58, primavera 2001 [edición digital de *Derrida en Castellano*].
- _____, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, París, Presses Universitaires de France, 2004.
- _____, “Coreografías. Entrevista con Christie V. McDonald”, trad. de Norma Fatala, *Topos y tropos*, Córdoba, núm. 2, primavera 2004.
- _____, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2008.
- _____, *Pasiones (“La ofrenda oblicua”)*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

_____, *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II (2002 2003)*, trad. de Luis Ferrero, Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2011.

Indirecta

Abbagnano, et. al., trad. de Francisco Moll Camps, *La evolución de la dialéctica*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1971.

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, trad. de Alfredo N. Galletti, México D.F., FCE, 1980.

Adorno, Theodor W., *Introducción a la dialéctica (1958)*, ed. de Cristoph Zierman, trad. de Mariana Dimópulos, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013.

Alonso, Martín, *Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX). Etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano*. Madrid, Aguilar, 1982.

Altieri Megale, Ángela, *Breve historia de la dialéctica*, Puebla, Benemérita Universidad de Puebla, 2004.

Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) I*, intro., trad. y notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995.

_____, *Tratados de lógica (Órganon) II*, intr., trad. y notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995.

_____, *Retórica*, ed., trad. y notas de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1999.

_____, *Retórica*, introd., trad. y notas de Alberto Bernabé, Madrid, Aguilar, 2002.

Audi, Robert (ed.), *Diccionario Akal de Filosofía*, trad. de Huberto Marraud y Enrique Alonso, Madrid, Akal, 2004.

Baring, Edward, *The Young Derrida and French Philosophy 1945-1968*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Benoît Peeters, *Derrida*, Buenos Aires, FCE, 2013.

Bennington, Jeffrey y Derrida, Jacques, *Jacques Derrida*, trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1994, págs. 121-213 [edición digital de *Derrida en castellano*].

Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México D.F., Porrúa, 2006.

- Blánquez Fraile, Agustín, *Diccionario español-latino*, prólogo de Felipe Mater y Llepis, Barcelona, Ed. Ramón Sopena, 1960.
- Bolívar Botía, Antonio, “Jacques Derrida” en *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, editorial Cincel, Bogotá, 1990 [edición digital de *Derrida en castellano*].
- Buck-Morss, Susan, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, trad. de Nora Rabotnikof Maskivker, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011.
- Cándano Fierro, Graciela, “La literatura ejemplar (siglo XIII)”, en *Introducción a la cultura medieval*, Aurelio González y María Teresa Miaja de la Peña (eds.), México D.F., UNAM, 2005, págs. 227-234.
- Casares, Julio, *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, 1975.
- Chakravorty Spivak, Gayatri, “Translator’s Preface” en Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1997, págs. ix-xc.
- Cicerón, *De la invención retórica*, ed., trad. y notas de Bulmaro Reyes Coria, México D.F., UNAM, 1997.
- Corominas, Joan, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1976.
- Cohen, Esther (ed.), *Jacques Derrida. Pasiones institucionales I*, México, UNAM, 2007.
- _____, *Jacques Derrida. Pasiones institucionales II*, México, UNAM, 2007.
- David, Catherine, “Derrida l’insoumis”, *Le Nouvel Observateur*, núm. 983, septiembre de 1983, págs. 9-15.
- Diccionario de autoridades* (ed. facs.), Madrid, Gredos, 2002 [1732].
- Ferraris, Maurizio, *Introducción a Derrida*, trad. de Luciano Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2006 [edición digital de *Derrida en castellano*].
- _____, “Vous, Monsieur, qui êtes phenomenologue...”, trad. de E. Cohen, *Biblioteca de México*, núm. 55, 2000, págs. 1-7; trad. de Ch. Alunni, *Cahiers de l’Herne*, 2004, págs. 161-165 [edición digital de *Derrida en castellano*].
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1979.
- Frank, Manfred, *¿Qué es el neo-estructuralismo?*, trad. de Marcos Romano, México: UAM Iztapalapa, FCE, 2011.

- Foulquié, Paul (dir.) y Saint-Jean, Raymond (colaboración), *Diccionario de lenguaje filosófico*, trad. de César Armando Gómez y complementos de José Luis Lobato Carbia y César Armando Gómez, Barcelona, Labor, 1967.
- Foucault, Michel, *Una lectura de Kant*, trad. de Ariel Dilon, Madrid, Siglo XXI, 2010.
- Gasché, Rodolphe, *Inventions of difference. On Jacques Derrida*, Harvard University Press, 1995.
- Ginzburg, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Giovannangeli, Daniel, *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2010.
- Goldsmith, Marc, “Jacques Derrida, una introducción”, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, págs. 61-80 [edición digital de *Derrida en castellano*].
- Harvey, E. Irene, *Labyrinths of Exemplarity. At the limits of Deconstruction*, Nueva York, State University of New York, 2002.
- Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica. Primera parte*, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, prólogo de Rodolfo Mondolfo, Bogotá, Ediciones Solar, 1982.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, México, FCE, 1962.
- _____, *Investigaciones lógicas, I*, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- _____, “El artículo ‘Fenomenología’ de la Enciclopedia Británica”, en *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, págs. 35-73.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, trad. de Francisco Fernández Buey, Barcelona, Ediciones Península, 1974.
- Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl: the basic problem of phenomenology*, Indiana, Indiana University Press, 2002.
- Lexipedia. Diccionario enciclopédico*, Kentucky, Enciclopedia Britannica Publishers, 1999.
- Lidell, Henry George y Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon*, revisado y aumentado por Henry Stuart Jones, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- Liotard, Jean-François, *La fenomenología*, trad. De Aida Aisenso de Kogan, Barcelona/México, Paidós, 1989.

- Martínez de la Escalera, Ana María, *La interpretación en filosofía: una lectura neoestructuralista (un enfoque del problema desde el pensamiento de la diferencia)*, tesis de Maestría en Filosofía, UNAM, México, D.F., 1996.
- _____, *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*, México D.F., UNAM, 2004.
- _____, (ed.), *Adiós a Derrida*, México D.F., UNAM, 2005.
- Martinot, Steve, “Sartre’s Heidegger vs. Derrida’s Heidegger” <http://www.ocf.berkeley.edu/~marto/sh_dh.htm>
- Memişoğlu, Enis, “Invention of Law as Example in the Derrida-Event” en *Darkmatter*, núm. 8, mayo de 2012. <<http://www.darkmatter101.org/site/2012/05/18/invention-of-law-as-example-in-the-derrida-event/>>
- Menke, Christoph, *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*, trad. de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Madrid, Visor, 1997.
- de Miguel, Raimundo, *Nuevo diccionario latino-español etimológico* (ed. facs.), introd. de Luis Alberto de Cuenca, Madrid, Visor, 2003 [1897].
- de Murault, André, *La idea de la fenomenología, el ejemplarismo husserliano*, trad. de Ricardo Guerra, México, UNAM, 1963.
- de Nebrija, Elio Antonio, *Diccionario latino-español* (ed. facs.), Barcelona, Purill-Editor, 1979.
- Nieto Jiménez, Lidio y Alvar Ezquerro, Manuel, *Nuevo tesoro lexicográfico del español (s.XIV-1726)*, Madrid, Arco Libros, 2007.
- Nietzsche, Friedrich, *Escritos sobre retórica*, ed. y trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid, Trotta, 2000.
- Peñalver, Patricio, “Polémicas y contextos de Derrida”, *Gárgola Vacas*, Universidad de Valladolid [edición digital de *Derrida en castellano*].
- _____, “Derrida y la Academia”, *Archipiélago*, núm. 75, mayo 2007, edición digital de la Asociación de Revistas Culturales de España [edición digital de *Derrida en castellano*].
- Pimentel Álvarez, Julio, *Diccionario latín-español, español-latín*, México, Porrúa, 1996.

- Platón, *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, trad., intro. y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo, Madrid, Gredos, 1987.
- _____, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, trad., introd. y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1988.
- _____, *Diálogos IV. República*, introd., trad. y notas por Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988.
- _____, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, trad., introd. y notas de Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1988.
- _____, *Parménides*, trad., prólogo y notas de Guillermo R. de Echandía, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L., *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, trad. de Julia Sevilla Muñoz, Madrid, Gredos, 1989.
- Quevedo, Amalia, “Derrida”, *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*, ediciones Universidad de Navarra, Navarra, 2001 [edición digital de *Derrida en castellano*].
- Quintiliano, Marco Fabio, *Instituciones oratorias*, trad. de Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2004 [<http://www.cervantesvirtual.com/>] <28 noviembre 2013>.
- Real Academia Española, Banco de datos (CORDE) [en línea], *Corpus diacrónico del español*. <http://www.rae.es> [23 de noviembre de 2013]
- Ross, W. D. *Aristóteles*, trad. de Diego F. Pró, Buenos Aires, Charcas, 1981.
- Russel, Matheson, *Husserl: a guide for the perplexed*, Hampshire, Continuum, 2006.
- San Martín Sala, Javier, “La teoría del yo trascendental en Kant y Husserl”, *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, vol. 9, núm. 9, Madrid, 1974.
- Smith, Barry y Woodruff Smith, Daniel, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Szilasi, Wilhelm, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

- de Terreros y Pando, Esteban, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana* (ed. facs.), Madrid, Arco Libros, 1987.
- Tran-Duc-Thao, *Fenomenología y materialismo dialéctico*, trad y prólogo de Raúl Sciarretta, Argentina, Editorial Lautaro, 1959.
- Trujillo, Iván, “La dialéctica en sentido estricto. Jacques Derrida y el *Mittelpunkt* hegeliano” en Andrés Alonso y M. Jiménez Redondo (eds.), *Figuraciones contemporáneas de lo absoluto. Bicentenario de la Fenomenología del espíritu de Hegel (1807-2007)*, Valencia, Universitat de València, 2009, págs. 127-158.
- Villanueva Barreto, Jaime Javier, “El motivo trascendental en Kant y Husserl”, *Estudios de Filosofía*, núm. 39, Medellín, enero-junio de 2009.
- Waldenfels, Bernard, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Wood, David y Bernasconi, Robert (eds.), *Derrida and Différance*, Illinois, Northwestern University Press, 1988.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel, “Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea husserliana de una filosofía científica”, *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, págs. 121-137.
- Zirión Quijano, Antonio, *Diccionario Husserl* <www.diccionariohusserl.org>.

Índice

Introducción.....	4
I. <i>Ejemplo, paradigma y ejemplarismo</i>	8
<i>Ejemplo</i>	8
<i>Paradigma</i>	16
<i>Ejemplarismo</i>	18
II. La discusión y la época.....	20
Lectura de Husserl y la fenomenología.....	22
Humanismo y antihumanismo	25
Génesis y estructura	31
* * *	34
III. Génesis y dialéctica.....	36
Por qué la génesis.....	38
Por qué Husserl.....	41
Psicologismo y logicismo.....	42
Intencionalidad y fenomenología.....	42
El tiempo	45
Génesis trascendental.....	47
Génesis pasiva	49
Negación.....	51
* * *	52
IV. La noción de dialéctica.....	55
Dialéctica hegeliana	55
Dialéctica y Husserl	60
Después de Hegel.....	61
Hegel por Derrida	64
V. Ejemplarismo en Husserl.....	67
La Introducción al <i>Origen de la geometría</i>	67
La invariancia del hecho y su repetibilidad.....	72
El tiempo y la historia	74
El sentido y la ejemplaridad del lenguaje.....	76

VI. Presencia y <i>diferancia</i>	88
La diferencia y la <i>diferancia</i>	89
Diferencia en Husserl.....	91
Fonocentrismo	94
VII. La deconstrucción del ejemplo.....	102
I.....	103
II.....	111
III.....	116
IV.....	117
Apéndice. La terminología husserliana relacionada con el lenguaje	120
Expresión.....	121
Intención significativa.....	123
Cumplimiento significativo	123
Significación.....	124
Palabras	127
Concepto.....	127
Signo / indicación / señal.....	128
Comunicación.....	128
Contenido	129
Bibliografía.....	130
Directa.....	130
Indirecta.....	131