



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LOS LÍMITES DE LA REDUCCIÓN: REPENSANDO LO
TRASCENDENTAL CON JACQUES DERRIDA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

DANIEL SALVADOR ALVARADO GRECCO

TUTORA:

DRA. ROSAURA MARTÍNEZ RUIZ

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., AGOSTO 2022



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.

AGRADECIMIENTOS

A mi familia: a mi madre (no estaría aquí sin ti), a mis hermanas, a mis sobrinos, a mi tío y a Ángel (te amo).

A mis amigos: a Montse (por hacer menos ajeno este periodo escolar durante la pandemia), a Sebastián, a Robertito, a Alejandro León, a Armando, a lxs de Post-filia (Stef, Ben, Mario y Balfer), a Paloma, a Sofi, a Leonel, a Juan Felipe y a la Dra. Rebeca Maldonado.

A la *Revista Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* por haberme dado la oportunidad de crecer y aprender por otros medios.

A la Dra. Lizbeth Sagols y a los alumnos (especialmente Xecani y Jácome) que cursaron Ética mientras me desempeñé como profesor ayudante durante los semestres 2020-1 y 2020-2.

A mi asesora: la Dra. Rosaura Martínez Ruiz. Muchas gracias por haber confiado y orientado este proyecto. Espero que este trabajo esté a la altura de las exigencias.

A mis lectoras: a la Dra. Marcela Venebra (cuyos cursos de fenomenología permitieron encauzar muchas de las discrepancias con Derrida aquí expresadas), a la Dra. Erika Lindig, a la Dra. Ana María Martínez de la Escalera, a la Dra. Agata Bak (quien me leyó atenta y abiertamente) y al Dr. Jorge Armando Reyes.

A la ENALLT (mi otra escuela) y a mis otras maestras: María Teresa Appendini, Guillermina Féher y Martha Mora.

A Sci-Hub, Library Genesis y Memory of the World por posibilitar el acceso a la producción académica en el mundo.

Finalmente, agradezco al programa de becas de CONACyT. Sin el apoyo que recibí durante estos dos años, no habría sido posible para mí dedicarme a mi tesis con el mismo ahínco.

Índice

Introducción general de la tesis.....	1
Cuestiones trascendentales.....	9
Introducción del capítulo	9
Las interpretaciones cuasi-trascendentales (<i>When opposites meet...</i>)	10
Derrida... ¿un filósofo o un escritor?	19
¿Qué trascendental?	24
De la génesis a la historia: Derrida como lector de la reducción fenomenológica.....	34
Génesis y dialéctica: la irreductible tensión de lo empírico y lo trascendental en <i>Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl</i>	35
La historia irreductible de la conciencia en el contexto de Ideas I	40
La conciencia como residuo fenomenológico y el pasado de la intencionalidad	41
El yo formal, la morphé y la hylé.....	46
Consideraciones finales: la tensión entre lo constituido y lo constitutivo y la dialéctica de la temporalidad.....	49
Teleología e historicidad en la <i>Introduction à L'Origine de la Géométrie</i>	53
¿Desplazamiento o continuidad?.....	53
La crisis de las ciencias y la necesidad de regresar al origen	56
Temporalidad, lenguaje y escritura como unidad del sentido	61
¿Fuera o dentro de la historia? La Idea y su historicidad	71
Conclusiones del capítulo	76
La imposibilidad de la reducción: alteridad y temporalidad en <i>La Voix et le phénomène</i>	78
Introducción: planteamiento y objetivos del capítulo.....	78
La fenomenología como metafísica de la presencia	79
Una reducción <i>avant la lettre</i>: del problema de los signos indicativos a la reducción trascendental.....	85
La imposibilidad de la reducción trascendental	94
Retención, representación y huella	94
La alteridad en la conciencia (sobre una sugerencia de <i>Meditaciones cartesianas</i>).....	99
Conclusiones del capítulo	105
Conclusiones.....	108
Bibliografía	113

INTRODUCCIÓN GENERAL DE LA TESIS¹

En “Et Cetera...”, uno de los últimos textos en los que abordó su relación con la fenomenología trascendental de Husserl, Derrida hace una breve alusión a la reducción fenomenológica:

Hay para Husserl más de una reducción (eidética y trascendental). Las reducciones trascendentales a su vez se pluralizan, se radicalizan en una especie de sobreañadido hiperbólico. Y como se reflejan entre ellas, se encadenan o se interrumpen la una a la otra, se puede pensar en esta multiplicidad como en una polifonía –más que un alter ego en el mismo ego, etc. [...] *La deconstrucción, a través de todas estas reducciones, no es sólo más de una lengua, es ya más de una voz.* (1999, pp. 20-21; las cursivas son mías)

El hecho de que Derrida sitúe la deconstrucción en medio de esta multiplicidad de reducciones merece más de un comentario. Como es sabido, uno de los momentos más importantes del itinerario filosófico de Derrida está en el estudio de la fenomenología trascendental, el cual lo ocupó durante la década de los cincuenta y los sesenta (Hernández, 2018, pp. 182-183). Ahora bien, tras haberle dedicado ensayos y un libro, Derrida parece haberse desentendido de la fenomenología después de los setenta; la aparición del nombre de Husserl y de conceptos fenomenológicos, de acuerdo con Sean Gaston, se hace cada vez más escasa (2021, pp. 28-29). Considerando que otros nombres y conceptos aparecieron en el panorama intelectual de Derrida, su discusión con la fenomenología sería vista como un

¹ A no ser que se indique lo contrario en el registro bibliográfico, las citas en español de *La Voix et le phénomène* (VP), la “Introduction” (también referida como IOG) y PGH (también referida como *mémoire*) –entre otras obras en francés de Derrida– son traducciones que yo hice. Lo mismo ocurre con las citas de Rorty, Gasché, Lawlor, Bennington y otros.

momento entre otros; los análisis y transformación de conceptos como el de reducción trascendental, solo ejemplos entre tantos otros de una empresa más amplia e independiente. A pesar de ello, Derrida nos invita a indagar en esta relación al afirmar, en una entrevista con Antoine Spire, que su trabajo no habría sido posible sin la reducción fenomenológica (2002, p. 30). Un ejemplo de ello podría encontrarse en *De la grammatologie*, en donde Derrida establece a modo de estrategia la necesidad de un itinerario (*parcours*) en virtud del cual los conceptos de la tradición filosófica son cuestionados para atisbar un más allá (1967a, p. 90). Este itinerario o recorrido concierne a la fenomenología y, más en particular, a la reducción fenomenológica, respecto a la cual Derrida advierte una complicidad al mismo tiempo que una distancia crítica: el pensamiento de la huella (*pensée de la trace*), aquel que insiste tanto en la falta de origen como en la constitución de la identidad por la diferencia, no rompe ni se reduce a la fenomenología trascendental (Derrida, 1967a, p. 91).

En la presente investigación me daré como tarea indagar el trabajo de redefinición y crítica que Derrida hizo en sus primeros trabajos (1954-1967) de la fenomenología y, en particular, de la reducción trascendental. Hay dos motivos que guían mi interés. Por un lado, la publicación en 2013 del seminario *Heidegger : la question de l'Être et de l'Histoire* – dictado entre 1964 y 1965– y la reciente aparición de monografías (como la de Edward Baring en 2011 o la serie de artículos de Marcelo Hernández en español) pueden aportar una nueva mirada a los primeros trabajos de Derrida sobre la fenomenología (particularmente en lo que respecta a la teleología y a la metafísica de la presencia). En segundo lugar, creo que la manera en que Derrida redefinió y cuestionó la reducción trascendental aún no ha sido elaborada apropiadamente por los comentaristas. Aunque hay una literatura valiosa y abundante sobre el tema, los comentaristas dan por evidente la manera en que Derrida definió la reducción trascendental, o bien, reducen la cuestión a una tensión entre lo empírico y lo

trascendental que Derrida intentaría exceder a través de una noción irreductible al vocabulario filosófico tradicional.

El pensamiento de Derrida ha sido definido como uno de índole cuasi-trascendental, es decir, uno por el cual las relaciones entre las condiciones y lo condicionado (por ejemplo, entre lo empírico y lo trascendental) son cuestionadas e invertidas. Con ello, autores como Bennington y Gasché (e incluso Derrida) se refieren al movimiento por el cual Derrida critica y excede los propósitos de toda empresa filosófica. Uno de los valores de la filosofía sería el de plenitud, de la cual podríamos ver un ejemplo en la idea del cogito o yo: para hablar de las condiciones de posibilidad del conocimiento o de la representación en general, la filosofía, dice Bennington, debe partir de la idea de un yo atemporal y, por consiguiente, ajeno a fenómenos como la muerte (1993, p. 277). Frente a esto, Derrida señalaría que lo que permite representarnos un tal yo es la posibilidad que tiene dicho significante para exceder su enunciación *hic et nunc*. A través de esta fuerza de repetición se asoma la muerte: poder hablar de un yo como condición del conocimiento implica reconocer una estructura que es solidaria de la posibilidad de mi desaparición. Es de esta forma que la muerte no solo se insinúa en el funcionamiento de lo trascendental; al explicitar el giro por el que la relación con mi muerte hace posible la idea de un yo garante del conocimiento, también se cuestiona la relación misma entre condición y condicionado. Es en este sentido que el pensamiento de Derrida es cuasi-trascendental, pues su propósito no es dar con la condición última del conocimiento, sino producir un desplazamiento perpetuo en esta estructura (Bennington, 1993, pp. 278-279).

Otros autores se han guiado por una argumentación similar en lo que respecta a la interpretación que Derrida ofrece de la reducción trascendental. Tal es el caso de Paola Marrati. Para Marrati, las tensiones de lo trascendental comienzan a partir del deslinde con

la dimensión de lo psíquico: el movimiento por el cual Husserl suspende la tesis de creencia en el mundo con tal de descubrir el rol constituyente de la conciencia y así dar rienda suelta a la fenomenología trascendental, implica la reducción de la vida psíquica –aquella que existe en el espacio y en el tiempo y a la cual adscribimos nuestra humanidad– (Marrati, 2005, p. 52). Ahora bien, pese a la diferencia entre ambas regiones, las dos coinciden en el concepto de vida, del cual Husserl dice que la única relación entre su acepción trascendental y psíquica es analógica (Marrati, 2005, p. 52). Si la posibilidad del proyecto fenomenológico reside en no confundir la dimensión trascendental con la psíquica, el lenguaje, entendido como aquello que guarda la distancia entre ambas dimensiones, es lo que hace posible a la fenomenología (Marrati, 2005, p. 53). En efecto, Husserl se habría valido de comillas, matices y advertencias de giros de significado para mantener las distancias entre lo trascendental y lo empírico. Cabe preguntarse, sin embargo, si esto basta para mantener la heterogeneidad y radicalidad de lo trascendental. Para Marrati, Derrida se hace tal pregunta con el propósito de elaborar un concepto “ultra-trascendental” de la vida, es decir, un concepto que desborda y hace posible la distinción entre lo empírico y lo trascendental (2005, p. 53). Esta vida “ultra-trascendental” sería anterior a las distinciones de la fenomenología y se caracterizaría por incluir a la muerte pese a los esfuerzos de Husserl por mantenerla en la región de lo empírico y lo contingente. La vida ultra-trascendental, dice Marrati, es una vida en donde se inscribe la muerte; es una vida cuya principal característica es la de sobrevivir, pero que no por ello deja de estar atravesada por la posibilidad de la desaparición (2005, p. 54). Ahora bien, este concepto es propuesto por Derrida en un momento en particular de su discusión con Husserl, a saber, *La Voix et le phénomène*; el esfuerzo por mostrar que la reducción “falla” y que lo trascendental está siempre contaminado por lo empírico, dice Marrati, sería el hilo conductor de su pensamiento (2005, p. xiv).

Comentadores como Joshua Kates han expresado sus reticencias frente a esta interpretación. Las interpretaciones de Gasché y de Bennington (y, hasta cierto punto, la de Marrati) parecen dejar de lado la cronología y el desarrollo de los trabajos de Derrida (Kates, 2005, p. xvii). Al hacer de este problema su preocupación principal, Kates propone ver la deconstrucción como una estrategia de lectura que surge del reconocimiento de una teleología subyacente a los conceptos de escritura y de lenguaje y que Derrida habría explicitado en uno de sus primeros trabajos sobre Husserl: la “Introduction à *L’Origine de la géométrie*” (2005, p. xxiii). Esta teleología implicaría, por un lado, pensar tanto en el lenguaje y la escritura como resultados de una animación intencional y, por el otro, pensar que ambos se prestan a la reactivación del sentido en cuanto instrumentos de transmisión y preservación de la verdad (Kates, 2005, pp. 64-65). De acuerdo con Kates, Derrida problematiza en obras subsecuentes dicha teleología a la par que intenta ampliar los límites de lo trascendental.

Considero que las interpretaciones hasta aquí desarrolladas tienen su mérito; cada una pone de manifiesto un aspecto importante del pensamiento de Derrida. En lo que respecta a la interpretación de Bennington, Gasché y, hasta cierto punto, la de Marrati, es de destacar la manera en que todas ellas retoman las observaciones que Derrida hizo de su propio trabajo: en “Positions”, Derrida afirmó que su interés se encontraba en la formulación de una estrategia general que le permitiera residir en el campo de las oposiciones metafísicas (1972, p. 56). Intervenir en estas oposiciones significaba invertir su orden, pues la metafísica se encuentra organizada a partir de una oposición jerárquica entre conceptos (voz y escritura, cuerpo y alma, trascendental y empírico). Al hacer esto, la estrategia de lectura derridiana también busca un ‘concepto incomprendible’ por el régimen discursivo cuestionado (Derrida, 1972b, p. 57). Por ejemplo, el concepto de escritura que Derrida ofrece en *De la*

grammatologie es irreductible a la escritura en su sentido convencional (es decir, la escritura fonética que busca reproducir los sonidos de la voz). En su lugar, la escritura (también llamada archi-escritura) implica un registro de la experiencia en el que la diferencia, entendida como la oposición entre sustancia y forma, ahora y retención, tiene lugar (1967a, p. 92).¹ En lo que respecta a Kates, es de notar el esfuerzo del comentador por reconstruir el desarrollo del pensamiento derridiano. Sin embargo, encuentro que ninguna de estas interpretaciones se acerca lo suficiente ni al concepto de reducción trascendental ni a la manera en que Derrida lo leyó y cuestionó. Para empezar, en ninguna de las obras de los comentadores mencionados encuentro referencia alguna a lo que, a mi parecer, constituye uno de los rasgos más importantes de la reducción trascendental, a saber, su carácter de actitud. En efecto, la reducción trascendental ha de ser entendida como una región que se alcanza a condición de modificar la actitud natural (Husserl, 2013, pp. 147-148). A diferencia de la actitud trascendental, la actitud natural se caracteriza por ser una creencia espontánea en el mundo que, siguiendo a Sebastian Luft, implica considerar al mundo como independiente de la conciencia (2004, pp. 206-207). La epojé se practica con el fin, en primer lugar, de suspender o “poner entre paréntesis” esta creencia y, en segundo, de dirigir la mirada a la conciencia como origen de los actos en los que el sentido del mundo se desenvuelve (Luft, 2004, p. 207). Ahora bien, Husserl advierte en *Ideas I* que la reducción fenomenológica se compondrá de pasos o, mejor dicho, de una serie de epojés para lograr su cometido (Husserl, 2013, p. 149). A mi parecer, este es uno de los aspectos que Derrida retuvo a lo largo de su discusión con la fenomenología trascendental (Derrida, 2000, p. 68; 1962, p. 171).

¹ Derrida advierte, por otro lado, la necesidad de utilizar los términos de “experiencia” y “originario” con precauciones, es decir, cuestionando aquello que los confina a la metafísica de la presencia. Este intento puede ser visto en el cuarto capítulo de la tesis.

El problema al que Derrida se enfrentó se encuentra aquí: ¿la realización de las epojés debe ser considerada como una progresión sin más, o bien, como el signo de una dificultad insuperable para el proyecto fenomenológico?

El problema que desarrollaré en las siguientes páginas puede formularse así: al reinterpretarla y explicitar sus límites, ¿Derrida rechaza la reducción trascendental o, por el contrario, le da otro sentido? Mis esfuerzos se concentrarán en demostrar que ambas opciones, la crítica como rechazo y cierta forma de radicalización, forman parte de la manera en que Derrida entendió la reducción trascendental. A su vez, argumentaré que ambos gestos dan cuenta, en primer lugar, de una dificultad a la que la fenomenología, al enfrentarse con ella, no puede simplemente reducir o eliminar y, en segundo, de la necesidad de no renunciar a la reducción. En la medida en que este fue un problema que Derrida abordó y al cual regresó durante la década que va de los cincuenta a los sesenta, intentaré explicitar las diferencias entre las tres obras claves que componen su itinerario: *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1954), la “Introduction à *L’Origine de la géométrie*” (1962) y *La Voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl* (1967). Con lo anterior en la mira me propongo aportar claridad en la manera en que Derrida discutió y redefinió la reducción trascendental y, a la par, explicitar la especificidad de este itinerario.

Para lograr mis propósitos, dividiré esta investigación en tres partes. La primera de ellas, “Cuestiones trascendentales”, ofrecerá una discusión más detallada de la interpretación cuasi-trascendental y de las razones por las que no la considero pertinente en lo que respecta a la discusión de Derrida con la fenomenología. El segundo capítulo, “De la génesis a la historia: Derrida como lector de la reducción fenomenológica”, tiene el fin de acentuar las diferencias entre *PGH* (también referida aquí como *mémoire*) y la “Introduction” en lo que

respecta a la comprensión de la reducción fenomenológica (mientras que el *mémoire* se caracteriza por presentar una comprensión “dialéctica” de la reducción, la “Introduction” ofrece una visión más afín a las reflexiones de Husserl sobre la teleología). El capítulo final, “La imposibilidad de la reducción: alteridad y temporalidad en *La Voix et le phénomène*”, será un análisis dedicado a *VP*. Una parte importante de este capítulo se centrará, por un lado, en explicitar los vínculos conceptuales entre *VP* y la “Introduction” y, por el otro, en hacer explícito el movimiento que unifica la obra de 1967 tanto en términos temáticos como críticos.

CUESTIONES TRASCENDENTALES

INTRODUCCIÓN DEL CAPÍTULO ¹

Antes de entrar de lleno en la discusión, deseo presentar algunas perspectivas en torno a la cuestión de lo trascendental en la obra de Derrida. Si bien se puede pensar que la elección de autores y textos resulta un tanto caduca, el término de cuasi-trascendental, acuñado por Rodolphe Gasché y Geoffrey Bennington,² aún es usado por varios comentaristas para formalizar la estrategia de lectura de Derrida (Garrido, 2016, p. 24; Gaston, 2019, p. 40, 42-45, 80, 207, 209-211; Biset, 2017; Malabou, 2014, p. 224). Que este término se haya impuesto de esta manera habla, por un lado, de su pertinencia para explicar algunos aspectos del pensamiento derridiano –finalmente, Derrida mismo confesó su simpatía al respecto (Derrida, 1996, p. 84)–. Por otro lado, cabe preguntarse si esta interpretación no oscurece algunos momentos del itinerario derridiano, como aquel concerniente a la discusión con la fenomenología trascendental.

Uno de los puntos en los que más insiste la interpretación cuasi-trascendental es la idea de ‘condiciones de posibilidad’, noción cercana a la filosofía trascendental de Kant pero no tanto a la fenomenología trascendental de Husserl. Me interesa llamar la atención en ello porque la fenomenología husserliana ocupó a Derrida durante los primeros años de su formación filosófica. Con lo anterior en la mira, también abordaré la crítica que Richard Rorty realizó de las interpretaciones de Gasché y Bennington. Así pues, buscaré desplazarme de la lectura cuasi-trascendental para situarme en el terreno de la fenomenología husserliana.

¹ El debate entre Gasché, Bennington y Rorty también fue desarrollado por Kates (2005).

² Que tanto Gasché como Bennington hayan tratado la noción de ‘cuasi-trascendental’ para definir el aporte de Derrida no significa que exista una convergencia entre el planteamiento de ambos. En “Genuine Gasché (perhaps)”, Bennington criticó el esfuerzo de Gasché por explicitar el ‘lado filosófico de Derrida’ (Bennington, 2000, p. 161).

El segundo apartado del capítulo estará dedicado a una breve exposición de algunos conceptos centrales del pensamiento husserliano. Me interesa no solo asentar de manera provisional algunas ideas importantes, como la de epojé o reducción, sino también la diferencia entre el trascendental definido por Husserl y el que podemos encontrar en Gasché y Bennington. Al detenerme en ello, mostraré por qué la interpretación cuasi-trascendental no da cuenta del cuestionamiento que Derrida hizo de lo trascendental en su acepción fenomenológica. Con base en lo anterior, el próximo capítulo estará dedicado a hacer un análisis de las observaciones que Derrida hace de la reducción trascendental en *PGH* e *IOG*.

LAS INTERPRETACIONES CUASI-TRASCENDENTALES (*WHEN OPPOSITES MEET...*)

Aunque pueda parecer un contrasentido afirmar lo siguiente, la presencia de la filosofía trascendental es innegable en el itinerario filosófico de Jacques Derrida. Una de las referencias más explícitas al respecto se encuentra en *Glas*, obra en la que puede leerse: “lo trascendental siempre ha sido, estrictamente, un transcategorial, lo que no puede ser recibido, formado o concluido en alguna de las categorías interiores al sistema” (Derrida, 1974, p. 171). Tal señalamiento ha sido recuperado por algunos comentaristas interesados en discernir la originalidad de la obra de Derrida, la cual se distinguiría, por un lado, por la fidelidad a la tradición filosófica y, por el otro, por un ojo crítico a la manera en que sus conceptos y argumentos son establecidos. No debe extrañar entonces que pensadores como Catherine Malabou (2014b, pp. 244-245) o Maxime Doyon (2014, p. 134) hablen de Derrida como uno de los críticos más férreos de la tradición trascendental sin que por ello haya buscado separarse totalmente de ella. Esta fórmula de tonos paradójicos ha sido formalizada por Gasché y Bennington, dos comentaristas que me ocuparán en lo que sigue.

Gasché se ha vuelto memorable por haber sido uno de los primeros en formalizar el ‘método’, los alcances y objetivos de la estrategia deconstructiva de Derrida (Kates, 2005, p. 10; Doyon, 2014, p. 136). Sobresalen “Deconstruction as Criticism” (1994) y, sobre todo, *The Tain of the Mirror* (1986), obras en las que el comentador se esforzó por acentuar el carácter filosófico de la obra de Derrida en contra de las apropiaciones de la crítica literaria norteamericana. Tan pronto como aparece este propósito surge una dificultad: ¿cómo acercarse a un pensamiento que parece tan inasible como contradictorio? Al enfocarse en los cambios en la producción filosófica de Derrida, Gasché cree encontrar la clave para su interpretación en la crítica de la reflexividad. Es necesario precisar aquí que la reflexividad no es un tipo de pensamiento particular encarnado por alguna filosofía; se trata, antes bien, de la forma por la que la filosofía, de Kant a Husserl, ha buscado hacer frente a sus aporías. Sea cual sea su representante, todos estos pensamientos coinciden en un movimiento de recuperación, en un anhelo de totalidad y unidad. Por esta razón, “Derrida esté concentrado en un debate con la pregunta filosófica principal, concerniente a la fundación última de lo que es” (Gasché, 1986, p. 7).

Con el propósito de ofrecer una caracterización más precisa de la filosofía de la reflexión, me detendré en una de las observaciones que Gasché hace sobre Husserl con tal de pasar así a uno de los conceptos más importantes en esta forma de pensamiento, a saber, la *symploké*.¹ A diferencia de Kant, cuya elaboración sobre las facultades cognoscitivas

¹ Gasché utiliza este concepto platónico para dar cuenta de un movimiento argumentativo y constitutivo de cualquier filosofía. En *Político*, el Extranjero define la labor del verdadero político como un “entrelazamiento ejecutado por el arte real” (*basiliken symploken, kingly weaving process*). La imagen del tejido o *symploké* no es casual, pues con ella se introduce la tensión entre lo Uno y los muchos. A diferencia del tejedor, el político hace frente a elementos –los miembros del cuerpo social– entre los cuales no hay ninguna concordia; antes bien, cada uno de ellos existe en cuanto negación del otro. Paradójicamente, esta es la razón por la que puede haber un ‘lazo divino’ entre ellos: mientras los opuestos sean complementarios, el político puede aspirar a conciliarlos en el cuerpo social. De acuerdo con Gasché (1986), este es movimiento que anima al pensamiento filosófico cada vez que se enfrenta a la alteridad (p. 96).

resultaba mundana a los ojos del fundador de la fenomenología, Husserl se atuvo a la experiencia del sujeto por medio de la epojé, tratando de mostrar así que el sentido del mundo solo puede esclarecerse a partir del retorno a la experiencia (Gasché, 1994, p. 30). Debe entenderse aquí que Husserl no elabora una explicación que esté, por decirlo de algún modo, afuera del mundo, como si su postura implicara un dualismo entre un principio intemporal y su consecuencia situada en el espacio y el tiempo; su propósito es, más bien, regresar a la conciencia con tal de restaurar la inteligibilidad del mundo, cuya trascendencia o exterioridad resulta todo menos clara.¹ Bajo la égida de Gasché se podría aventurar que en el planteamiento de Husserl hay una forma de *symploké*, movimiento por el que el pensamiento hace frente a aquello que requiere una explicación y un ajuste en un sistema. Si se ha de disipar la abstracción de esta fórmula, hay que decir que el ‘aquello al que el pensamiento le hace frente’ es, de manera general, una alteridad que se encarna en distintas formas de acuerdo con el pensamiento en cuestión. Ya sea que hablemos con Platón del deber del político de encontrar la afinidad entre los miembros que componen el cuerpo social (Gasché, 1986, p. 96), o que la tarea sea la de esclarecer el sentido del mundo a partir de la experiencia, la *symploké* busca comprender lo otro e integrarlo en una totalidad que dé cuenta de él. Por lo anterior, no debe sorprender que una de sus formulaciones más conocidas sea la de la dialéctica hegeliana, pues “el entrelazamiento dialéctico [*dialectical interlacing*] tiene lugar entre términos que, por estar en guerra entre sí, también se encuentran en el Absoluto” (Gasché, 1986, p. 98).

Si la “*symploké* puede alcanzar su objetivo solamente si excluye de la totalidad deseada los opuestos que no pueden ser determinados en términos de [...] una Otredad

¹ ¿De dónde surge y hacia dónde nos lleva esta pretensión? Esta es una cuestión en la que me detendré en la segunda parte de este capítulo.

dialéctica” (Gasché, 1986, p. 97), cabe examinar la posibilidad de una Otredad que no sea integrable al movimiento totalizante de la filosofía. Afanado en encontrar tal alteridad, este pensamiento podría calificarse de heterológico, término que Gasché retoma de Werner Flach para intentar dar una idea de la empresa derridiana.¹ En pocas palabras, la heterología no solo busca una otredad capaz de exceder los deseos de unidad de la filosofía de la reflexión, sino también dar cuenta del modo en que esta alteridad condiciona a la filosofía misma. Ahora bien, la heterología rastreable en el planteamiento de Derrida no es una búsqueda de los principios fundamentales del pensamiento y de la cognición. Por el contrario, la “heterología derridiana” echa luz sobre organizaciones de elementos heterogéneos no totalizables, con el resultado de que el “sistema” que forman permanece como incompleto de una manera esencial.

Teniendo a la vista lo anterior, las interpretaciones que ofrece Derrida han de entenderse como una demarcación de los límites del discurso filosófico. No se trata, previene Gasché (1986), de “desmantelar o anular” (p. 86) la reflexión de una manera escéptica o empírica. El objetivo es, en primer lugar, desarrollar una estrategia capaz de explicitar los presupuestos que subyacen a la formación conceptual y discursiva de la filosofía y, en segundo, preparar un pensamiento que sea capaz de exceder las pretensiones totalizantes de la filosofía de la reflexión. La deconstrucción se “despliega” así en tres movimientos: la exposición de los mecanismos que subyacen a la formación conceptual y discursiva, la inversión conceptual y el movimiento de reinscripción conceptual.

¹ Werner Flach es un filósofo en cuya obra Gasché encuentra resonancias y divergencias respecto al proyecto de Derrida. Acuñando el término de heterología, Flach busca encontrar una dimensión más originaria de la dialéctica, cuyo concepto de Otredad esconde, en opinión del filósofo, una Otredad anterior a la que existe de manera relacional, esto es, como negación. Así pues, afirmar “el Otro no es Otro de Uno” (Gasché, 1986, p. 94) significa poner al Otro en una relación lógicamente anterior al movimiento de la dialéctica y, sobre todo, entenderlo como “una presuposición lógica de la lógica de la determinación especulativa” (Gasché, 1986, p. 94).

Desconfiado de hacer de la deconstrucción un gesto repetitivo y mecánico, Derrida se refirió a este proceder como ‘estrategia’ o ‘economía general’ (Derrida, 1972, p. 56). No obstante, que Gasché se haya referido a ella como un método muestra la manera en que Derrida buscaba intervenir en la tradición filosófica. La palabra ‘método’ puede evocar, por un lado, la serie de pasos por las que se obtiene un resultado determinado; por el otro, puede referirse al despliegue de la verdad misma, “a la descripción totalizante y dinámica de la actividad intelectual [...] que alcanza su más compleja y completa realización [*fulfillment*] en la noción o Concepto” (Gasché, 1986, p. 122). La primera acepción implica una cierta exterioridad entre el método y su resultado, mientras que la segunda encierra una relación de inmanencia entre el pensamiento y la verdad. Por su parte, la deconstrucción comparte ambas características sin reducirse a ellas: es inmanente por cuanto permanece en el texto que cuestiona, pero no por ello busca menos atisbar una exterioridad exorbitante respecto a lo que lee. Su punto de partida es, entonces, una ingenuidad constitutiva de la filosofía: el ideal de plenitud, encarnado y actualizado en una serie de valores (éticos, teleológicos y ontológicos) a lo largo de la historia. Términos como unidad, identidad, totalidad, cohesión o no-contradicción dan cuenta de la puesta en marcha de dichos valores. Ahora bien, Derrida, interesándose en la producción formal, organizacional y textual de dicha plenitud, muestra que lo que la hace posible es la evasión de las discrepancias e inconsistencias que subyacen a la puesta en escena de la filosofía. Al cuestionar así la idea de que los conceptos pueden ser entidades autónomas, Derrida señala, en opinión de Gasché (1986), que los conceptos forman entre ellos una oposición binaria, jerárquica y excluyente, la cual permite su establecimiento (pp. 128-130).¹ Este interés en el proceso filosófico de conceptualización, así como en la

¹ Un ejemplo de esto se puede encontrar en la interpretación que Gasché hace de *La voix et le phénomène*. La distinción que Husserl hace entre percepción (*Gegenwärtigung*) y representación (*Vergegenwärtigung*) es, de

práctica de exposición discursiva, echa luz sobre las contradicciones, ambigüedades y aporías que consolidan el éxito del discurso filosófico. Además, también nos muestra de qué manera se comporta la filosofía frente a su alteridad constitutiva. Todo esto hace que Derrida tematice dicho trasfondo como una incoherencia regulada dentro de la conceptualidad filosófica.¹

Una vez realizada la exposición de los elementos formales que componen al discurso filosófico, Derrida pasa a un cuestionamiento radical de las relaciones entre los conceptos. Hay que entender aquí que el análisis de la formación conceptual y discursiva de la filosofía no solo explicita mecanismos retóricos y argumentativos; la incoherencia regulada de la que se habló también hace aparecer un olvido deliberado y, más importante aún, un deseo de enaltecer un concepto frente a otros (la voz como opuesta y superior a la escritura, lo trascendental frente a lo empírico, etcétera). Si la autonomía de los conceptos filosóficos descansa, en contra de los deseos de los filósofos, en una matriz conceptual que busca ignorar; si, en realidad, se encuentra presa de una red conceptual que impide la plenitud del sentido, se puede decir que la otredad posibilita su establecimiento. Es aquí donde interviene el semi-concepto de infraestructura,² del cual Gasché se vale para formalizar la inversión y reinscripción conceptual a las que conduce la deconstrucción. La elección del término no es

acuerdo con Gasché (2000), la matriz que determina el privilegio de la presencia, idea que ha de ser entendida en términos epistemológicos como aquello que constituye la fuente primigenia de conocimiento (pp. 94-95). Se establece así una relación asimétrica entre el presente y el pasado, el cual es un tema que ocupará a Derrida a lo largo de este libro.

¹ De acuerdo con la lectura de Derrida en *DG* (1967a), Rousseau pone en marcha esta ‘incoherencia regulada’ al tratar el problema del origen del lenguaje. Hay una contradicción entre, por una parte, el deseo manifiesto del propio Rousseau de pensar el origen del lenguaje como “uno simple y no corrupto por ninguna diferencia” (Gasché, 1986, p. 131); y, por el otro, los hechos a los que su descripción se enfrenta. Pese a la evidencia, y debido a la “decisión ético-teórica” que anima su discurso, el planteamiento de Rousseau se distingue por infravalorar todo aquello que amenaza la plenitud originaria del lenguaje.

² Al reflexionar sobre las diferencias el trabajo de Derrida y otros filósofos, Gasché está obligado a realizar un trabajo sobre la lengua con tal de evitar la equivocidad tanto como sea posible, razón por la cual he preferido usar ‘semi-concepto’ para referirme a las infraestructuras. Gasché añade que si entendemos las palabras como nombres o unidades de sentido y no únicamente como herramientas intercambiables y disponibles; si, además, entendemos los conceptos como aquellas representaciones que permiten la unificación de lo múltiple intuido y, por lo tanto, como la comprensión de lo que algo es, las infraestructuras no son palabras y mucho menos conceptos (Gasché, 1994, pp. 4-6).

casual debido a que con él se retoma el cuestionamiento emprendido por Derrida en “Force et signification”. Al reflexionar sobre la imposición de este concepto en las ciencias humanas, Derrida se interroga por el modo en que la noción de estructura ha sepultado otras como la de *eidos* o *Gestalt*. Aunque las tres coincidan en la idea de clausura o de totalidad (Derrida, 1967c, pp. 28-29; Gasché, 1986, p. 144), el privilegio de la estructura reside en que “siempre ha sido pensada respecto a la presencia o a un origen fijo que transforma sus límites en la circunferencia de una totalidad” (Gasché, 1986, p. 145). La estructura alude también a otros significados de índole espacial, de allí que Derrida, movido por determinar la necesidad y la imposibilidad de la estructura, suspenda cualquier ambigüedad con tal de hacer aparecer ‘la estructuralidad de la estructura’. Al hacer esto, Derrida asienta las bases para pensar el principio que sujeta la estructura a la idea de centro y, con ello, a la de una totalidad cerrada; pero, al mismo tiempo, el principio abre y expone la estructura a su exterioridad. Definido como condición de posibilidad e imposibilidad, el término de ‘trascendental’, usado por el propio Gasché, parece no solo justificado sino también necesario y legítimo para referirnos a la ‘estructuralidad de la estructura’:

La trascendentalidad de esta estructuralidad de una apertura es, entonces, tanto la condición de posibilidad de un estructuralismo sistemático y ‘la imposibilidad estructural, esencial y de principio [...]’ de cualquier clase de estructuralismo sistemático. La estructura en Derrida tiene el significado de una apertura no-regional y trascendental que representa la condición de posibilidad de las estructuras menores, así como de los accidentes que pueden sufrir. Estructura es, usada por Derrida, una infraestructura. (Gasché, 1986, pp. 146-147)

Derrida opera así un movimiento de inversión: la exterioridad, aquello que se encuentra excluido de toda estructura, la habita en su principio estructural, en la fuerza que, paradójicamente, la determina como una totalidad inmune a cualquier tránsito o fuga. Sobre

esta base hay que comprender que Gasché no limite la noción de infraestructura a la discusión con el estructuralismo, sino que extienda su radio y se refiera a ella como “una parte intrínseca de su aporte original [el de Derrida] a la filosofía” (Gasché, 1986, p. 142). ‘Infraestructura’ pasa a ser el término por el que Derrida describe el juego que regula los conceptos del discurso filosófico, así como su subyacente entramado de contradicciones.¹

Mecanismos retóricos y formales de producción conceptual y discursiva, infraestructuras que nos muestran la imposibilidad de que los conceptos sean una entidad plena, ¿hacia dónde busca ir Derrida con todo lo anterior? Es en este momento cuando interviene la reinscripción conceptual. En cuanto perteneciente a un espacio lógicamente anterior y externo a las contradicciones reguladas de la metafísica, el orden de las infraestructuras corresponde a un ‘entre’ que desafía la instancia en la que la filosofía determina sus conceptos. Se trata entonces de un medio de diferenciación que precede a la oposición entre la unidad indiferenciada y la subsecuente división oposicional. La infraestructura es entonces un simulacro de síntesis, una matriz que mantiene los elementos que subyacen al discurso filosófico en una relación no dialéctica (Gasché, 1986, pp. 148-151). Imposible no ver aquí una pluralidad irreductible instalada en la formación conceptual y discursiva de la filosofía (Gasché, 1986, p. 159). Si esto es así y si, siguiendo a Gasché (1986), la alteridad es lo que la filosofía, por un medio u otro, ha buscado neutralizar e incluso domar (p. 101), la deconstrucción no es más que el modo de hacer irrumpir la otredad, una exorbitante e incomprensible para los propósitos de la filosofía, a través del desplazamiento conceptual. Sin embargo, ¿no se podría sospechar que esto ocurra al interior del discurso

¹ La razón del prefijo ‘infra’ se debe al trabajo conceptual realizado por Derrida en el concepto de estructura: la infraestructura es la matriz por la que un concepto se establece en cuanto tal a partir del entramado de contradicciones y ambigüedades subyacentes a su establecimiento. La infraestructura no es, por lo tanto, el principio que rige un determinado ordenamiento, impidiendo así cualquier fuga o contacto con el exterior; es, más bien, aquello que condiciona e imposibilita la autonomía, en este caso, del discurso filosófico.

filosófico? Consciente de la imposibilidad de encontrar otro lenguaje filosófico, así como de la inutilidad de sustituir términos al vocabulario filosófico convencional, Derrida propone una estrategia en la que el establecimiento de los límites de la filosofía va necesariamente de la mano con el préstamo de los conceptos de su historia y tradición. En virtud de lo anterior, la deconstrucción muestra, por un lado, que los conceptos no son metafísicos en sí; y, por el otro, que el desplazamiento conceptual, la exposición por la que se hace claro que los conceptos están habitados por una otredad que no controlan, atisba una alteridad que condiciona y excede a la filosofía (Gasché, 1986, p. 165). La inversión conceptual, momento al que conduce la exposición de los presupuestos del discurso filosófico, se ve sucedida por la reinscripción, que es el gesto por el que Derrida muestra que los conceptos no se dejan comprender más por las relaciones en las que se encontraban antes de su cuestionamiento.

Aunque Gasché fue quien asentó las bases de la interpretación cuasi-trascendental de Derrida, es Bennington quien, apropiándose del término, ha aportado algunas observaciones valiosas, sobre todo en lo que respecta a su legitimidad. Frente a pensadores como Habermas o Foucault, a los que Bennington (1999) atribuye una interpretación historicista respecto a la filosofía (pp. 280-283), el aporte de Derrida se encuentra en la exposición del mecanismo que domina tanto a la filosofía como a otros saberes, esto es, la oposición y la consecuente jerarquización de conceptos. En la medida en que a este proceder subyacen pretensiones epistemológicas, el término de lo trascendental en cuanto elucidación de las condiciones de posibilidad de la experiencia puede abarcarlo. Intervenir en esta estructura no significa, sin embargo, voltear los términos, como si bastara con mostrar que la historia contraviene los propósitos de universalización de la filosofía; tal proceder deja intacta la oposición jerárquica en la medida en que solo intercambia el lugar de los conceptos. La lección que Derrida dejó se encuentra, más bien, “en un cierto paso a través de lo trascendental” (Bennington, 1999,

p. 271), en un desplazamiento cuyas consecuencias impiden estabilizar los conceptos en las relaciones tan deseadas por la metafísica. Afirmar con Derrida que, por ejemplo, el lenguaje es lo que da lugar a la tradición, no es, en modo alguno, erigirlo como un trascendental, pues en este planteamiento también se encuentra la posibilidad de la diseminación como pérdida irreparable de sentido (Bennington, 1999, p. 277). Resulta así que lo que hace posible la transmisión de sentido es lo que lo imposibilita; y, más importante aún, que lo que podría considerarse como exterior a la historia del pensamiento constituye su posibilidad más íntima. ¿Qué se infiere de ello? Un desplazamiento perpetuo que, como ya he dicho, impide la jerarquización conceptual, la idea de un trascendental plenamente establecido. Lo cuasi-trascendental “ nombra lo que resulta del desplazamiento, manteniéndolo legible como la huella del paso a través de la oposición tradicional, dándole a esta oposición una incertidumbre que llamaremos ‘indecidibilidad’ [*undecidability*]” (Bennington, 1999, p. 279).

DERRIDA... ¿UN FILÓSOFO O UN ESCRITOR?

La interpretación de Gasché y Bennington está lejos de lograr el consenso, sobre todo en lo que respecta a los críticos de Derrida. Entre estos sobresale el nombre de Rorty, cuya postura, a diferencia de otros filósofos de la tradición anglosajona,¹ se distinguió por intentar discutir, cuestionar y rescatar algunas de las ideas de Derrida. Así pues, en los comentarios de Rorty coexiste un reconocimiento del lado “creativo” y “original” de la obra derridiana, así como una interrogación seria sobre lo que realmente puede alcanzarse desde la perspectiva de Bennington y Gasché.

La primera referencia que Rorty hace a Derrida se puede encontrar en “Philosophy

¹ Un ejemplo de ello es la carta que Quine y otros filósofos (no todos anglosajones, por cierto) escribieron en contra del doctorado *honoris causa* que Cambridge concedió a Derrida (Quine et al, 2022).

as a Kind of Writing: An Essay on Derrida” (1978), artículo en el que el filósofo aprovecha la ocasión para puntualizar algunas diferencias entre las tradiciones que surgen a partir de Kant y Hegel. La distinción que Rorty propone existe entonces entre filósofos como Putnam, Strawson y Rawls, cuyos argumentos se relacionan con una empresa que remonta hasta Kant y que se propone esclarecer los problemas concernientes a la verdad científica (Rorty, 1978, p. 143). Por su parte, para los pensadores no kantianos, como Heidegger y Derrida, no hay problemas eternos. Su interés no es el de construir o proponer argumentos y su relación con la tradición no está dada por la similitud entre temas y problemas. Lo que constituye la especificidad (y, desafortunadamente, la ingenuidad) del proyecto derridiano es, en opinión de Rorty (1978), su visión sobre el lenguaje, “último refugio de la tradición kantiana” (p. 144). Siguiendo su interpretación de *De la grammatologie*, Rorty encuentra que Derrida sustituye la idea del lenguaje como un medio referido a la realidad por la de escritura, noción con la que se subraya la imposibilidad de poder ir más allá de lo ofrecido por un texto. Debido a lo anterior, el pensamiento de Derrida sería uno de los últimos esfuerzos de la tradición “dialéctica”¹ por intentar romper la pretensión kantiana de poder representar las cosas tal y como son. Con ello, el lector debe dejar de exigir exactitud de la parte de un texto y, en su lugar, abrirse a la evidencia de que el texto no remite más que a sí (Rorty, 1978, p. 144).

Al afirmar que Derrida no está interesado en “uniformizar su filosofía con el sentido común” (Rorty, 1978, p. 144), Rorty no busca menospreciar o anular su trabajo, sino precisar el modo en que procede frente a otros filósofos. Si lo que caracteriza a Putnam, Strawson y Rawls es, además de la filiación con Kant, un esfuerzo por esclarecer más y más los

¹ El sentido en que Rorty usa este concepto es bastante laxo. La ‘filosofía dialéctica’ a la que se refiere se caracteriza “por tomar la ciencia como un sector de la cultura [...] que solo tiene sentido cuando es visto históricamente”, por presentarse a sí misma a través de sus predecesores y, por último, por no considerar ningún problema como eterno (Rorty, 1978, p. 143).

problemas y planteamientos que circundan su tradición, la postura de Derrida frente a, por ejemplo, Heidegger, es la de un llamamiento a su superación debido a los presupuestos kantianos que animan su filosofía. ¿A qué clase de ‘remanentes metafísicos’ se refiere Derrida? Al llamarnos a permanecer en la escucha de la palabra, Heidegger peca de ‘kantianismo’, de privilegiar la escucha en detrimento de la escritura. En otras palabras, la exigencia de Heidegger formaría parte de un dogma filosófico persistente y casi inextirpable, cuya máxima enuncia que mientras menos palabras haya en el discurso filosófico, más audible y claro es su sentido; e, inversamente, mientras más escrita esté la filosofía, peor para ella y lo que busca mostrar (Rorty, 1978, p. 145). Imposible no ver en este planteamiento, siguiendo a Rorty, una insurrección en contra del libro en cuanto “pieza de escritura destinada al tratamiento preciso de un tema” (Rorty, 1978, p. 146). De allí la necesidad de reemplazar esta idea por la de texto o escritura, complejo de referencias que, debido a su falta de soporte extralingüístico, solo se refieren a sí mismas.¹ Con esto en la mira, Derrida sugiere cómo podría lucir la escritura sin ningún prejuicio kantiano que la anime. Su intento es, por lo tanto, el de explotar las reminiscencias y las ambigüedades de los conceptos filosóficos, no el de proponer una solución más adecuada a los problemas que atañen, por ejemplo, a la relación entre sujeto y objeto, o a la adecuación entre la representación y lo real (Rorty, 1978, p. 148).

Tal movimiento esconde, sin embargo, una ingenuidad que aproxima la deconstrucción a la tradición que pretende transgredir. La búsqueda de una idea de escritura que no obedezca a los presupuestos que dominan el lenguaje (adecuación entre la palabra y el mundo), lleva a Derrida a una búsqueda de lo ‘incondicionado’, asimilándose así a Heidegger y sus esfuerzos por encontrar “palabras más capaces de expresar mejor el

¹ Rorty se refiere aquí a la problemática afirmación ‘*il n’y a pas de hors-texte*’. El estatus problemático de su interpretación es una cuestión abordada por Gasché (1994).

problema del ser” (Rorty, 1978, p. 151). Dicho de otro modo, el problema planteado se refiere a los alcances de la estrategia de Derrida: o se intenta producir con la deconstrucción un rompimiento radical de la tradición, en cuyo caso no se acepta más jugar con sus reglas; o bien, se busca establecer con ella una manera más apropiada para referirse a ciertos fenómenos, sometiéndose así, *après-coup*, a un escrutinio necesario del vocabulario y la argumentación empleada para dichos fines. Es esta objeción la que se encuentra más desarrollada en “Deconstruction and Circumvention”:

Derrida está en peligro en tanto que produce un nuevo vocabulario metalingüístico, lleno de palabras como huella y *différance*, utilizadas para decir cosas que suenan como heideggerianas [*Heideggerian-sounding things like*] [...] Lo peor de Derrida está en aquellos momentos en los que empieza a imitar lo que odia, [cuando] empieza a afirmar que ofrece análisis rigurosos. Los argumentos funcionan únicamente si el vocabulario en el que se exponen las premisas es compartido por el hablante y la audiencia. Filósofos tan originales e importantes como Nietzsche, Heidegger y Derrida están acuñando nuevas maneras de hablar, no haciendo descubrimientos filosóficos sorprendentes sobre las antiguas formas de hacerlo. (Rorty, 1984, p. 9)

Siguiendo a Rorty, son los momentos en los que Derrida busca discutir con otros autores cuando traiciona su propio deseo de “situarse en los márgenes” de la filosofía. La razón de ello no solo se encuentra en la supuesta contradicción entre los propósitos y lo que realmente hizo Derrida, sino en la discrepancia entre vocabularios: no hay posibilidad de discusión en la medida en que nociones como la de ‘*différance*’ o ‘huella’ se vuelven ‘condiciones de inteligibilidad’ de los conceptos filosóficos, esto es, elementos de una jerga metafilosófica que abarca y se distancia de la filosofía al intentar dar cuenta de ella como totalidad (Rorty, 1984, p. 9).

Vocabulario metafilosófico, exterioridad respecto a la filosofía, es imposible no dar un salto aquí hacia los planteamientos de Gasché y Bennington, revisados por Rorty en dos

artículos homónimos e intitolados “Is Derrida a Quasi-Transcendental Philosopher?” (1991, 1995). En el primero de ellos, Rorty discute principalmente con Gasché, coincidiendo en que la deconstrucción puede ser entendida como un desplazamiento de las categorías filosóficas mas no como una argumentación rigurosa (Rorty, 1991, p. 120). Proponer, tal y como hizo Derrida, “desplazar un mundo intelectual por otro” (Rorty, 1991, p. 121) es reconocer su originalidad como pensador o ‘escritor privado’, es decir, como aquel que invita al cambio o revolución a través de la exposición de sus fantasías. Insistir en lo contrario sería un despropósito para su obra, pues se admitiría que Derrida compartió un vocabulario con otros autores y, más importante aún, que las “demostraciones de ‘incoherencia interna’ o de ‘relaciones de presuposición’”, propias al planteamiento de Gasché y Bennington, son capaces de erigir un nuevo arsenal conceptual capaz de dar cuenta de cualquier discurso filosófico. Rorty retoma así la idea presente en “Deconstruction and Circumvention” en lo que respecta a la relación de Derrida con la tradición; pero la lectura de Gasché le permite mostrar uno de los puntos débiles de la interpretación cuasi-trascendental, a saber, que, de admitirla, se vuelve necesario preguntar si la ‘matriz infraestructural’ es, frente a otros discursos afines,¹ la base última del discurso filosófico. Dicho de otro modo, la interpretación de Gasché conduce a un problema metafilosófico del cual no parece haber escapatoria: ¿qué medio es pertinente para saber que se ha llegado a la base (Rorty, 1991, p. 125)?².

¿Qué hacer entonces con el planteamiento de Derrida? De acuerdo con Rorty, no hay

¹ Como pueden ser Heidegger o Hegel de acuerdo con Rorty (Rorty, 1991, p. 125).

² La idea de consenso se encuentra constantemente a lo largo de esta discusión. Para Rorty (1995), “el consenso es algo que se puede tener solo después de llegar a un acuerdo [*entering into an agreement*] con otra gente” (p. 187). Siguiendo su idea, parece ser que Derrida deja atrás esta cuestión al jugar en un tono provocador con la reminiscencia que hay entre el nombre de Hegel y la palabra *aigle* [águila], entre otras cosas (Rorty, 1978, p. 147).

No puedo afirmar que el consenso haya sido el objetivo principal en las discusiones que Derrida tuvo con otros pensadores. Sí creo posible decir, tal y como me gustaría mostrar a partir de su interpretación de la fenomenología, que se ciñó al pensamiento de otros para discutir con ellos.

más que concederle un lugar entre otros pensadores como Wittgenstein o Davidson, quienes también buscaron separarse de la metafísica (Rorty, 1995, p. 186). La visión de Rorty erige a Derrida como un pensador afín a la época y no como un filósofo privilegiado y digno de reconocimiento por haber puesto al descubierto las condiciones últimas del pensamiento. Así, no hay razón para enaltecer un ‘método de filosofía cuasi-trascendental’ en contraposición a otras estrategias, como la de Habermas, Foucault o Wittgenstein (Rorty, 1995, p. 186), lo que abre la puerta al tratamiento de Derrida, afirma Rorty (1995), “como un colaborador en lugar de un rival” (p. 185), como un autor cuyos planteamientos pueden resonar en la discusión sobre el nominalismo pragmatista.

¿QUÉ TRASCENDENTAL?

A pesar de los esfuerzos de Gasché y Bennington por formalizar la estrategia de Derrida, es innegable que lo cuasi-trascendental conduce a un atolladero. En un esfuerzo por defender esta interpretación, se podría decir con Doyon (2014) que las observaciones de Rorty dejan de lado la intervención operada por lo cuasi-trascendental (pp. 147-148), a saber, que no puede conducir a ningún tipo de metavocabulario debido al desplazamiento conceptual que efectúa. No obstante, afirmaciones como las que Bennington hace respecto a otros pensadores despiertan la sospecha: que lo cuasi-trascendental detente una especie de privilegio por no descansar en alguno de los “opuestos convencionales” de la tradición, y que sea esto lo que le permite cuestionar y, todavía más, ‘superar’ otras posturas (Rorty, 1995, p. 184), debería llevar a la cautela frente a un pensamiento que, como señalé con Gasché, busca ir a “contracorriente”. Al proceder de la manera en que Bennington describe, ¿no se hace de la deconstrucción la detentora de una verdad a la que otras filosofías permanecen ciegas? Aun así, no parece ser una mejor opción deshacernos de toda cuestión trascendental en la

filosofía de Derrida, sobre todo cuando él mismo llamó a ser “guardianes responsables [...] de esta herencia [la del idealismo trascendental de Kant y Husserl]” (Derrida, 2003, p. 188).

Hay otro aspecto problemático en las interpretaciones de Gasché y Bennington. Al referirse a la interpretación de Gasché, Kates resalta su carácter ‘kantiano’ (Kates, 2005, p. 14). Es imposible no ver en la insistencia de las condiciones de posibilidad e imposibilidad del discurso filosófico ninguna reminiscencia del trascendental definido por Kant, es decir, del “conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer objetos” (Kant, 2009, p. 65). La razón por la que me interesa detenerme en ello es simple: la filosofía trascendental que ocupó a Derrida durante sus primeros años de formación no fue la de Kant, sino la de Husserl.¹ Es incontestable que hay paralelismos entre ambos pensadores; que, además, el título de ‘fenomenología trascendental’ indica la deuda teórica de Husserl con Kant. Sin embargo, no por ello se ha de prescindir de las diferencias de ambos proyectos y del trabajo conceptual que Husserl hizo sobre lo trascendental. Ateniéndome a esto, creo que es posible decir que Derrida no buscó ‘ver más lejos’ que Husserl, si con esta idea se quiere decir, a la Rorty, que Derrida intentó abarcar la totalidad de la fenomenología desde una postura exterior. Me gustaría aventurar que la discusión entre ambos pensadores es un ejemplo de la manera en que Derrida “*pensó con*”.

Debido a su diferencia respecto a la noción de Kant, el concepto de lo trascendental exige una tentativa de definición considerando que Husserl, al igual que Kant, empleó este

¹ Sin embargo, la influencia no se limita a este periodo de producción filosófica, y son dos declaraciones de Derrida las que permiten constatarlo. La primera de ellas se encuentra en una entrevista con Antoine Spire, ocasión en la que Derrida (2002) declara que Husserl dejó una huella en él sin la cual su trabajo no habría sido posible (p. 30), y en “Remarks on Deconstruction and Pragmatism”, en donde Derrida afirma:

Algo que aprendí de las grandes figuras de la historia de la filosofía, de Husserl en particular, es la necesidad de plantear preguntas trascendentales con tal de no quedar atrapado dentro de la fragilidad de un discurso empirista e incompetente [*an incompetent empiricist discourse*]. Es entonces con tal de evitar todo empirismo, positivismo y psicologismo que es necesario renovar incesantemente el cuestionamiento trascendental. (Derrida, 1996, p. 84).

término como adjetivo (Cibotaru, 2020, p. 24). Apareciendo casi siempre en el contexto de la reducción, el sentido de lo trascendental está íntimamente ligado con el descubrimiento de la conciencia en cuanto esfera constitutiva del mundo. Sin embargo, este hallazgo no siempre se alcanzó del mismo modo en el itinerario de Husserl, tal y como Sebastian Luft señala (2004). Así pues, ¿qué pista hay que seguir para comprender, por un lado, el sentido en el que Derrida entendió la reducción y, por el otro, la dirección que intentó darle?

Pese a las dificultades históricas y conceptuales del trascendental, me parece que Derrida ofrece algunas líneas útiles para orientar el sentido de dicho concepto. La primera pista se encuentra en “La phénoménologie et la clôtüre de la métaphysique”, artículo en el que Derrida ofrece un recorrido panorámico de la fenomenología. Desde los comienzos de la reflexión husserliana en *Filosofía de la aritmética* hasta los intentos por formular una fenomenología histórica en la *Crisis*, Husserl siempre dio muestras, de acuerdo con Derrida (2000), de restaurar la metafísica por medio de la fenomenología, “pensamiento cuya apertura y movimiento nunca fueron propuestos como un sistema de dogmas” (p. 70). A diferencia de la “metafísica especulativa”, que reposa sobre premisas inciertas al ignorar todo sobre la dación de las cosas, la fenomenología busca respetar, describir y exponer el aparecer del mundo para la conciencia en cuanto tal (Derrida, 2000, p. 69). Esta empresa exige reconocer la diversidad de niveles de descripción, de allí que la reducción, concepto que constituye la firma de la fenomenología trascendental, sea “una progresión indefinida [...] para reaprehender la fuente constitutiva” (p. 79). Es quizás en esta progresión en la que Derrida pensaba al final de la “Introduction à *L’origine de la géométrie*” (IOG) al definir lo trascendental como “la inquietud pura e interminable del pensamiento que trabaja por ‘reducir’ la Diferencia, excediendo la infinitud fáctica hacia la infinidad de su sentido y valor” (Derrida, 1962, p. 171).

Me gustaría aventurar que el movimiento descrito por Derrida puede apreciarse en las *Amsterdam Lectures* (1928). La razón por la que deseo detenerme en estas lecciones se debe a la atención que Derrida les da en *VP*. Derrida se concentra en este texto por la tensión y el paralelismo que hay entre la psicología, ciencia que se ocupa de la psique humana, y la fenomenología trascendental, “the philosophical science of the sources” (Husserl, 1997, p. 214). Así pues, ¿qué quiere decir reducción, epojé y trascendental? Husserl empieza a elaborar los conceptos mencionados a través de una fundamentación de la psicología.¹ Empresa difícil, sin embargo, por cuanto la psicología no se presta al mismo ejercicio de la física, disciplina a la que le basta con suspender toda propiedad ‘extrínseca’ (por ejemplo, aquellas que hacen de un cuerpo una obra de arte) de los cuerpos naturales para poder estudiarlos (Husserl, 1997, p. 215). Por más que el psicólogo se esfuerce en realizar una abstracción análoga a la de la física, parece ser que lo mental siempre acarreará determinaciones espaciotemporales en virtud de su vínculo con lo corporal (Husserl, 1997, p. 216). A pesar de ello, Husserl se pregunta si este problema no se debe a la falta de un método pertinente para tratar lo mental, y es así como da rienda suelta a una reflexión con el fin de captar sus propiedades. La reflexión que Husserl emprende se distingue del simple percibir en donde el yo está inmerso en el acto de conciencia que le compete, pues los actos de conciencia involucrados en la percepción son, retomando el término de Husserl, anónimos (Husserl, 1997, p. 217). Solo la reflexión puede dar acceso al tratamiento de la vida mental y, por consiguiente, de la experiencia fenomenológica (Husserl, 1997, p. 217).

Una vez abierto el campo de la experiencia fenomenológica, la reflexión ha de

¹ La diferencia no es tan radical. Debido al tono cartesiano de las *Meditaciones*, el punto de partida es la realización del ideal filosófico, el cual ha de cumplirse a partir de una “filosofía orientada subjetivamente” (Husserl, 1979, p. 17). Aun cuando el comienzo en *Amsterdam Lectures* sea el de la fundamentación de la psicología, la experiencia fenomenológica logra ser atisbada solo ateniéndose a la corriente de vivencias de quien medita. En ambos textos prima un giro subjetivo.

llevarse consistentemente para delinear los perímetros de lo mental. ¿De qué manera ha de hacerse esto sin olvidar la propiedad intencional de la conciencia, que parece condenarla siempre a lo que le es exterior? Es con esta pregunta que Husserl elabora el concepto de epojé y reducción fenomenológica. En la medida en que el interés de la psicología es vérselas únicamente con la experiencia mental pura, es necesario suspender la totalidad del mundo concreto, aceptado ininterrumpidamente en el vivir directo del yo (Husserl, 1997, p. 222).¹ La epojé, el acto de “poner la creencia en el mundo entre paréntesis”, no es una duda, sino una abstención de cualquier toma de postura, una resolución a no participar en el curso del mundo como su espectador. Así pues, el mundo permanece como “something which itself belongs to one’s mental inventory” (Husserl, 1997, p. 223), y el ego y su flujo de conciencia son vistos como el polo desde el cual se despliega dicho fenómeno. La epojé fenomenológica conduce entonces a la reducción fenomenológica, es decir, a la correlación constitutiva que hay entre la conciencia y el mundo (Husserl, 1997, p. 222).²

Con base en las precauciones metodológicas señaladas, Husserl procede a la definición de algunos conceptos centrales para la comprensión de lo mental. El primero de ellos retoma la correlación expuesta por la reducción fenomenológica a partir de la relación entre nóesis y nóema. Mientras que el concepto de nóema mienta toda cosa a la que se refiere la conciencia, el término de nóesis se refiere al proceso o acto de conciencia dirigido al

¹ Creo pertinente traer a colación una cita de *Meditaciones* (a pesar de la diferencia entre los niveles de descripción entre este texto y las *Amsterdam Lectures*): “esta èpokhé fenomenológica [...] no nos enfrenta [...] con una nada. Más bien, aquello de lo que [...] me apropio por tal medio, es mi propia vida pura con todas sus vivencias puras” (Husserl, 1979, p. 58).

² Aunque Derrida equipare ‘reducción’ y ‘epojé’ (Derrida, 2000, p. 78), es necesario distinguir ambos conceptos a fin de ganar claridad conceptual. La epojé se refiere a la modificación de la duda cartesiana, al cambio de actitud por el que el juicio es suspendido no para dudar de su veracidad, sino para desviar la mirada hacia la conciencia (Husserl, 2013, p. 141). La reducción trascendental, retomando las palabras de Dastur, “es un reconducir [*reconducere*], llevar de vuelta a la conciencia a su verdad que es ser conciencia constituyente [certeza que se alcanza únicamente en la actitud trascendental, no en la natural propia a la psicología]” (Dastur, 2004, p. 94).

nóema.¹ A esta correlación subyace el polo egoico [*ego-pole*], centro que permanece idéntico a lo largo del curso de conciencia que irradia de él (Husserl, 1997, p. 224). El horizonte de la intencionalidad, concepto que alude a las caras potencialmente perceptibles del objeto que es aprehendido directamente por la conciencia (Husserl, 1997, p. 225), es otro elemento importante. La relación de la conciencia con sus objetos deja de ser directa y pasa a ser un entramado: en lugar de agotarse en el mero presente de la percepción, la experiencia es una síntesis de identidad en la que coexisten tanto los momentos pasados como las anticipaciones en una relación de composición y actualización. Esta variedad de caras o, mejor dicho, índice de una multiplicidad de experiencias (Husserl, 1997, p. 225) no es arbitraria; su legitimidad está asentada por la variación, acto de la imaginación por el cual el horizonte, carente de contenido al designar únicamente las posibilidades de la experiencia, se carga con un sentido perceptual, con un bosquejo anticipatorio [*anticipatory sketching*] que pertenece al ser de lo percibido (Husserl, 1997, p. 227),

La variación abre el camino para el método de la reducción eidética, el cual, a través de las variaciones imaginativas evocadas anteriormente, reconduce la percepción individual de un objeto a su esencia (Husserl, 1997, p. 230; Staiti, 2021, pp. 369-370). Realizada dentro de la experiencia fenomenológica, la reducción eidética permite establecer que el estilo invariante de la subjetividad fenomenológica es la del ego en comunidad, y la de un proceso en donde la nóesis y su nóema están implicados (Husserl, 1997, p. 231).

La exposición de estos conceptos se arriesga a ser insuficiente mientras la epojé y la reducción fenomenológica no se radicalicen. Esta necesidad es dictada por el problema trascendental, el cual se refiere a la relación entre conciencia y mundo. Si bien esta

¹ En el siguiente apartado me ocuparé de precisar más el sentido de ambos conceptos.

interrogante fue el hilo conductor de las reflexiones de Descartes y Locke, su dimensión problemática sigue abierta debido a las aproximaciones psicologistas desde las cuales se ha intentado encararla (Husserl, 1997, pp. 236-237). En ese sentido, la fenomenología trascendental busca superar el psicologismo de filosofías previas al elucidar la relación entre subjetividad psicológica y trascendental.

De acuerdo con Husserl, el principal desacierto de Locke está en haber confundido la experiencia psicológica con la trascendental (Husserl, 1997, p. 237). Con el fin de romper la confusión que hay entre ambos niveles de descripción de la experiencia, es necesario realizar un cambio de actitud análogo al que fue ejecutado en la epojé. El yo vive en el curso de la actitud natural, concepto con el que Husserl tematiza el espontáneo creer de la conciencia en el mundo. Todo, desde las creencias pertenecientes a la esfera de lo precientífico hasta los saberes elaborados por las ciencias, presuponen dicha actitud. A partir del momento en que el curso de la actitud natural es interrumpido, la relación entre conciencia y trascendencia se vuelve ininteligible (Husserl, 1997, p. 237). La relación entre ambas no puede esclarecerse, sin embargo, a partir de la reflexión psicológica, pues la mente es concebida aquí como el atributo de un ego humano perteneciente a una espaciotemporalidad determinada y, por ende, al mundo (Husserl, 1997, p. 240).¹ Si el objetivo es elucidar la relación entre conciencia y mundo, el punto de partida ha de ser otro, y es entonces que Husserl llama a realizar un salto radical. De ahora en adelante, el mundo es, retomando un concepto de *Meditaciones*, un fenómeno con pretensión de ser (Husserl, 1979, p. 56), mientras que la conciencia, irreductible al yo situado espaciotemporalmente, se vuelve aquello que da razón de su

¹ Hay dos problemas aquí. Por un lado, la ‘resolución’ del problema trascendental desde la psicología solo conduce al psicologismo trascendental, la idea de que la subjetividad humana puede dar cuenta de la relación entre conciencia y mundo. Por el otro y en consonancia con lo anterior, la argumentación se vuelve circular: el psicologismo ignora que su explicación se cimienta en uno de los elementos del mundo (Husserl, 1979, p. 85).

constitución de sentido. Como Husserl afirma en las *Meditaciones*, el yo natural de la psicología es reducido entonces al yo fenomenológico trascendental, fuente de validez del sentido del mundo y de todo lo incluido en él (Husserl, 1979, p. 66).

Es momento de explicitar la coincidencia entre las observaciones de Husserl y las de Derrida. El ‘salto radical’ evocado hace unas líneas hace eco a otros momentos del itinerario fenomenológico en donde se inaugura el tratamiento de la conciencia pura. En *Ideas I*, la epojé y la reducción son momentos necesarios de lo que Husserl llama “la conquista de una nueva región del ser” (Husserl, 2013, p. 147), a saber, la conciencia trascendental, la cual es sometida a un análisis con tal de volver inteligible su esencia (Husserl, 2013, p. 148). El trascendental tratado por Husserl remite entonces a una actitud, a los pasos necesarios para ganar o descubrir un terreno hasta entonces oculto. Ahora bien, Husserl es bastante cuidadoso al señalar que la epojé no se realiza, por decirlo de algún modo, de una vez por todas; la región que pone al descubierto necesita más bien su puesta en práctica constante con tal de avanzar en los niveles de descripción y reconstituir la fuente constituyente:

Únicamente por esta intelección merecerá la ἐποχή “fenomenológica” su nombre; su ejecución plenamente conciente [*sic*] se pondrá de manifiesto como la operación necesaria para HACERNOS ACCESIBLES LA CONCIENCIA “PURA” Y A CONTINUACIÓN LA REGIÓN FENOMENOLÓGICA ENTERA [...] Metódicamente se descompondrá esta operación en diversos pasos de ‘desconexión’ o ‘puesta entre paréntesis’, y de este modo nuestro método tomará el carácter de una reducción por pasos. Por ello hablaremos, y hasta preponderantemente, de reducciones fenomenológicas (pero también, en atención a su unidad total, de LA reducción fenomenológica unitariamente), y entonces también, bajo el punto de vista [*sic*] epistemológico, de reducciones trascendentales. (Husserl, 2013, p. 149)

La idea de un proceder continuo y constante es, me atrevo a decir, la que se encuentra a la raíz de la diferencia entre la fenomenología psicológica y la fenomenología trascendental.

Aunque ambas disciplinas conducen al yo y a su respectivo curso de conciencia, no hay que dejar de insistir en que el yo humano no es más que un correlato objetivo, un sentido constituido por la conciencia trascendental.¹ Por consiguiente, hay un paralelismo o duplicación (*Verdoppelung*) entre la subjetividad psicológica y la trascendental, un posible desplazamiento entre ambas actitudes en función de los intereses del fenomenólogo. A condición de no olvidar la distancia que hay entre ambas disciplinas, la psicología puede servir como un preámbulo a la fenomenología y, retroactivamente, nutrirse con sus descripciones.

Retomando la discusión con Gasché y Bennington, me interesa señalar un par de cosas para asentar el curso de lo que sigue. Aunque a primera vista pueda parecer superficial, la cercanía entre sus planteamientos y el sentido de lo trascendental según Kant me parece justificada por la insistencia en la idea de “condiciones de posibilidad”. ¿Puede decirse lo mismo a propósito de Husserl? Responder afirmativamente a la pregunta anterior me parece difícil en virtud del método de la *epoché*, cuya peculiaridad consiste, para retomar los términos de Husserl, en ‘conquistar’ lo trascendental a partir de una serie de pasos. Dicho de otro modo, lo trascendental no es una dimensión que se abandona tras haber cumplido su propósito; tampoco se trata del método que abre las puertas para la indagación de los fenómenos puros ni de la investigación de lo que solo puede aparecer a la conciencia. Lo trascendental –o, para ser más precisos, la reducción trascendental– es el resultado de un cambio de actitud. Es por ello por lo que la interpretación cuasi-trascendental, tan insistente en las disimetrías conceptuales del discurso filosófico, no me parece convenir en este caso.

¹ Esta es una de las distinciones más problemáticas en *Amsterdam Lectures*. Como miembro del mundo, el yo de la psicología es constituido por la conciencia trascendental. Husserl habla entonces de una diferencia entre ambas esferas y, al mismo tiempo, de una duplicación, de un paralelismo cuyo sentido es, sin embargo, irreductible al de una duplicación en el sentido corriente (Husserl, 1997, p. 242).

Dejando por ahora una afirmación a la que regresaré más adelante, el cuestionamiento de la fenomenología trascendental se encuentra en lo que impide alcanzar plenamente ese estatus, no en lo que fisura una oposición incapaz de capturar el propósito de la fenomenología.

¿Es posible decir que Derrida tuvo en mente lo anterior a la hora de cuestionar los alcances de la fenomenología trascendental? En los capítulos que siguen, me gustaría demostrar que sí. Hay que tener en mente la idea de la trascendental como una actitud antes que como condición de posibilidad, como algo que resulta a partir de la operación de la epojé y su consistente puesta en marcha. Antes de pasar a la discusión en *VP*, me ocuparé en mostrar que esta inquietud se encontraba ya en dos anteriores, a saber, *PGH* y *IOG*.

DE LA GÉNESIS A LA HISTORIA: DERRIDA COMO LECTOR DE LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA

Cuestionar los alcances de la reducción trascendental es un intento que no fue ajeno a Derrida. Ahora bien, dado que la fenomenología trascendental fue la preocupación filosófica del joven Derrida durante un periodo de trece años (1954-1967), cabe esperar tanto continuidades como diferencias en su manera de leer a Husserl. En las páginas que siguen destacaré dichas similitudes y divergencias en las dos obras más extensas de Derrida sobre el pensamiento husserliano: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1954) y la “Introduction à *L’Origine de la géométrie*” (1962). Debido a que la primera obra consiste en una revisión exhaustiva de las obras publicadas de Husserl (en alemán y en francés) hasta entonces, me limitaré a los comentarios que Derrida hace de la reducción en *Ideas I* y las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* para dar una idea de la clave dialéctica en que la reducción es leída. Posteriormente pasaré a la exposición de la “Introduction” para dar cuenta del modo en que la reducción es reinterpretada a partir de la teleología o Idea en sentido kantiano.

Las observaciones aquí ofrecidas deben ser interpretadas como una respuesta a la continuidad que ciertos autores han querido ver entre las obras tempranas de Derrida y su trabajo posterior (Marrati, 2005; Lawlor, 2002; Garrido, 2016). Sin negar la existencia de puntos en común en lo que se refiere a pretensiones críticas, me parece que dichos comentarios olvidan el desarrollo propio del pensamiento de Derrida. En este sentido, el capítulo tiene como objetivo presentar una diferencia mayor entre *PGH* y la “Introduction”. Mientras que la primera obra tiene el fin de mostrar la imposibilidad de una reducción trascendental absoluta, la segunda se distingue, de acuerdo con Kates (2005), “por mostrar a

Derrida de lado de Husserl [...] en un grado no visto hasta entonces” (2005, p. 56). Esta afinidad tendrá repercusiones en la exposición que ofreceré de las observaciones sobre la escritura y el lenguaje en la “Introduction”, los cuales han sido retenidos por los comentaristas en detrimento de otras secciones importantes de la obra del 62. Enfocarse en ello y no en la manera en que Derrida presenta la relación entre conciencia e Idea o infinito es un desacierto por obviarse así la interpretación de la reducción fenomenológica en esta obra.

GÉNESIS Y DIALÉCTICA: LA IRREDUCTIBLE TENSION DE LO EMPÍRICO Y LO
TRASCENDENTAL EN *LE PROBLÈME DE LA GENÈSE DANS LA PHILOSOPHIE DE HUSSERL*

¿Cómo leer a Husserl? ¿Se ha de asumir una discontinuidad entre las *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*, obras no solo distanciadas en términos cronológicos –el primer texto fue publicado en 1900, mientras que el segundo en 1913–, sino también en términos temáticos?¹ ¿Cómo insertar en este panorama *Filosofía de la aritmética*, obra temprana de Husserl en la que Derrida encontró líneas de reflexión a las que Husserl no dejó de regresar años más tarde (Derrida, 1967b, pp. 233-236; 1990b, p. 22; 2000, p. 74)?² Son estas preguntas las que animan el *mémoire* de Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, originalmente redactada en 1954 pero publicada hasta 1990. Mucho se ha dicho desde

¹ Tal lectura corresponde a la crítica hecha por los lectores neokantianos de Husserl, principalmente por Zocher. De acuerdo con Fink (1975), estos autores vieron una transición crítica a la Kant entre *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*: la reducción no tiene otro propósito que vincular el conocimiento a la esfera de sus presuposiciones, es decir, “la référence apriorie de l’ego pur [...] aux validités théorétiques antérieures à toute expérience” (p. 113). Por el contrario, la fenomenología se interesa en la cuestión del origen del mundo, problema que la acerca a la metafísica previa al criticismo, pero cuya elaboración la distingue en su carácter trascendental no crítico (Fink, 1975, pp. 122-124).

² El privilegio que Derrida le da a *Filosofía de la aritmética* es remarcable no solo por la unidad que, según él, la vincula con obras tardías, tales como *Experiencia y juicio* o *Lógica formal y lógica trascendental* (Derrida, 1990b, p. 57); también sobresale su esfuerzo por incluirla en el *corpus* husserliano frente a otros fenomenólogos, como Tran-Duc-Thao, que solo la ignoraron (Baring, 2011, p. 129).

entonces: la publicación no solo permitió establecer líneas de continuidad entre el trabajo temprano y tardío de Derrida;¹ también asentó, de acuerdo con Edward Baring (2011), la legitimidad de Derrida como un fenomenólogo (p. 113). Son dos hechos los que respaldan esta interpretación. En primer lugar, el *mémoire* es el resultado de una estancia que Derrida realizó en los Archivos Husserl; en segundo, y más importante para mis propósitos, Derrida toma postura frente a otros fenomenólogos sobre la continuidad y evolución del pensamiento husserliano. ¿Cuál era la tendencia en aquel entonces entre los fenomenólogos franceses? Son dos figuras las que se disputaban el legado de la fenomenología en la década de los cincuenta: los existencialistas y los materialistas.

Una de las características principales de la fenomenología existencialista, cuyo máximo representante quizás sea Jean-Paul Sartre, se encuentra en el énfasis puesto en el rol constitutivo del sujeto respecto al sentido de la realidad (Baring, 2011, p. 119). A pesar de que Sartre se opuso al carácter idealista de la fenomenología, no pasó desapercibido para Merleau-Ponty y Tran-Duc-Thao el peso que la subjetividad y la libertad tenían en el existencialismo. Esto condujo a una revisión de aquellos textos de Husserl en los que la subjetividad era constituida en lugar de ser constitutiva, trayendo consigo un interés en el desarrollo histórico de la fenomenología husserliana. Sobresalen aquí las lecturas que se hicieron sobre la síntesis pasiva de la intencionalidad. Si *Ideas I* parecía conducir a un idealismo, los análisis sobre la constitución pasiva, incluyendo bajo este concepto todo aquello que el sujeto recibe en lugar de constituir, parecían invertir el orden de la exposición. En consecuencia, podía decirse que Husserl abandonaba, hasta cierto punto, la pretensión

¹ En el prefacio del *mémoire*, Derrida (1990b) confiesa que su interpretación se identifica con “una especie de ley” que, bajo el motivo de la “complicación originaria del origen”, habría dirigido todo su trabajo desde entonces (p. VI).

fundante de la reducción fenomenológica y eidética y, en su lugar, favorecía un intercambio más rico entre fenomenología y ciencias mundanas (la historia, la etnología y la sociología, particularmente). Esta fue la ruta tomada por Merleau-Ponty. Tran-Duc-Thao, por su parte, intentó realizar un encuentro entre fenomenología y marxismo a partir del carácter fundante de la sensibilidad en la constitución de las objetividades –como los números o los teoremas geométricos– (Lawlor, 2002, p. 53). Pronto se impuso la idea de que “el último Husserl favorecía la existencia sobre la esencia” (Baring, 2011, p. 121), dando lugar a la convicción de que había dos periodos distinguibles en la fenomenología: el idealista y el genético (Baring, 2011, p.125).

Sensible a este debate, el joven Derrida se lanza a la escritura de su *mémoire* con tal de echar luz sobre el recorrido histórico de Husserl y, más importante aún, sobre el modo en el que la discusión de la génesis anima y obstaculiza la realización del proyecto fenomenológico. No debe sorprender así que, al inicio de su obra, Derrida oponga la interpretación analítica a la sintética. Al hablar de la interpretación analítica de la fenomenología trascendental, Derrida tiene en mente el tipo de aproximación que privilegió la discontinuidad entre los conceptos y problemas de los distintos periodos fenomenológicos. Derrida encuentra como notas características de la interpretación analítica el énfasis en la radicalidad de la noción de génesis frente al desarrollo previo de la fenomenología, lo que hace de su historia “una sucesión de momentos absolutos en donde los momentos anteriores serían superados y abandonados” (Derrida, 1990b, p. 18). Al otro extremo de la disputa se encuentra la interpretación sintética, cuya preocupación principal está en la identificación de una unidad en torno a la cual se desarrolla la totalidad del proyecto fenomenológico (Derrida, 1990b, p. 22). Aunque parezcan opuestas, ambas posturas conducen paradójicamente al mismo resultado. En nombre de una supuesta fidelidad a la historicidad del proyecto

husserliano, la interpretación analítica no deja más que una serie de momentos inconexos entre los cuales no parece haber ninguna relación. Su interés exacerbado por la noción de génesis aísla la fenomenología de todo desarrollo conceptual y problemático (Derrida, 1990b, p. 19). Este es el mismo problema con el que tropieza la interpretación sintética: la singularidad de ciertos problemas, como la necesidad de demostrar que la reducción no conduce a un solipsismo o que la constitución de sentido también incluye una dimensión pasiva, sería borrada en provecho de una inquietud común a la totalidad del proyecto fenomenológico (Derrida, 1990b, p. 23). En ambos casos, ninguna de las dos lecturas toma en serio el desarrollo histórico de la fenomenología al parecer de Derrida.

Más allá de una mera disputa entre comentarios, esta discusión deja asomar para Derrida la necesidad de un desarrollo serio de la problemática de la génesis. Conviene precisar que el sentido del término de génesis en el *mémoire* es doble. Además de pensar en una problemática propia a la fenomenología trascendental (concerniendo no solo el tratamiento de la dimensión pasiva de la constitución de sentido, sino también la tensión entre la actitud natural y la actitud fenomenológica, la temporalidad de la conciencia y la reducción eidética),¹ Derrida también incluye bajo este concepto su propia interpretación histórica. Las

¹ Es obvio que la génesis va más allá de la simple formulación “aquello que antecede a la constitución”. Tal y como Derrida señala en “‘Genèse et structure’ et la phénoménologie” (1967b), el concepto de génesis remite a una cierta aproximación a la conciencia y no tanto a un concepto estable como podría ser, por ejemplo, el de variación eidética (p. 230). ¿Qué puede incluirse bajo dicha perspectiva? En “Static and Genetic Phenomenological Method” –manuscrito no citado por Derrida–, Husserl habla de una historia de la conciencia cuya labor no es explicitar una génesis fáctica de las apercepciones, sino “a development, a process of becoming according to laws of necessary succession in which concrete apperceptions of different typicalities [...] grow out of primordial apperceptions or out of apperceptive intentions of a primitive kind” (Husserl, 1998, p. 137). Una aproximación cuyo hilo conductor es el desarrollo y devenir de la conciencia –“un análisis genético” (Husserl, 2018, p. 120)– es solidaria del concepto de pasividad, al cual Husserl se refiere en *Ideas II* como un sustrato que subyace a la actividad del Ego, es decir, a la esfera de las cogitaciones “*which irradiate as activities from the Ego*” (Husserl, 2000, p. 344; el énfasis es mío). Frente a esto, la fenomenología estática analiza los modos en que la apercepción, “vivencias intencionales que tienen en sí algo consciente como percibido” (Husserl, 2018, p. 117), se plenifica.

Importa destacar dos cosas aquí. Aunque mienten distintos aspectos de la experiencia, la actividad y la pasividad no son antitéticas; antes bien, hay un constante intercambio entre ambas esferas que es descrito por Husserl como un vaivén de transformaciones de lo activo en pasividades (Husserl, 1993, p. 344). En segundo lugar, la

observaciones preliminares que Derrida hace sobre la reducción fenomenológica son bastante esclarecedoras a este respecto. En el capítulo anterior mencioné que la reducción era pensada como un giro radical de actitud. A diferencia de la psicología, cuyo interés en la psique humana la confina en el mundo, la fenomenología trascendental “separa” la psique humana de la conciencia trascendental con tal de descubrir la actividad constituyente de sentido. La reducción debe, por lo tanto, suspender sin por ello borrar todo aquello que la precede (Derrida, 1990b, p. 19).¹ Derrida encuentra aquí una tensión entre la radicalidad de la reducción y el incontestable hecho de que su punto de partida es la actitud natural.² Esta problemática se extenderá a lo largo de la reflexión fenomenológica (Derrida, 1990b, p. 13).

¿A qué conduce la tensión resaltada por Derrida? Esta pregunta ha de responderse considerando el rol de la dialéctica, que es otro de los hilos conductores del *mémoire*. Para Derrida, había que seguir más detenidamente aquello que suponía un reto para la fenomenología, esto es, la génesis. El término de ‘reto’ no es casual: si Husserl había determinado la esencia de la conciencia en *Ideas I*, no era claro, al parecer de Derrida (1990b), cómo se integraría la temporalidad y, con ello, su propia historia (pp. 137-138).

Teniendo en cuenta este problema, Derrida afirma que solo una perspectiva dialéctica, capaz

génesis es indisoluble de la temporalidad de la conciencia. Esta última característica es la que Derrida resaltará a lo largo de su *mémoire*.

Agradezco a la Dra. Marcela Venebra por las lecturas y las precisiones a este respecto.

¹ Que la reducción sea, por un lado, “inversión y reanudación de la actitud ingenua”, y, por el otro, que aquello de lo que es reducción “permanezca allí *-dèjà là-*” (Derrida, 1990b, p. 19), es una observación que Derrida debe a Fink y su artículo “La phénoménologie d’Edmund Husserl face à la critique contemporaine”. Fink atribuye al movimiento mismo por el que la fenomenología da rienda suelta a su reflexión, a saber, trascender los términos intramundanos en los que la metafísica y el criticismo han entendido la relación entre el mundo y su fundamento sin por ello situarse fuera del mundo –“Le mouvement de connaissance qui a lieu dans la réduction est certes un passage transcendant [...] mais il demeure par principe au sein de l’unité de l’absolu” (Fink, 1975, p. 124) –. Considerando lo anterior, el problema de la génesis que Derrida intenta desarrollar en su *mémoire* parece indisoluble, siguiendo a Kates (2005), de la tensión problemática entre “la postura trascendental de Husserl [...] en medio de un mundo en curso” (p. 110). No traduzco ninguna de las citas de Fink para evitar una doble traducción.

² Como puede apreciarse, la transición que va de la epojé a la reducción es asumida por Derrida sin mayor explicitación. Habría que decir, más bien, que la epojé es un paso previo a la reducción. Me detendré un poco más en esto en el próximo capítulo.

de atender al hecho de que el pasado y la historia de la conciencia son tan constituyentes como su dimensión activa y, por consiguiente, que esta dimensión activa es el resultado de la historia de la conciencia, podía dar cuenta de la génesis (Derrida, 1990b, p. 9). Aunado a lo anterior, la dialéctica que, de acuerdo con Derrida, anima el decurso de la fenomenología escaparía a la tentativa de oponer, a la Merleau-Ponty y a la Tran-Duc-Thao, la constitución pasiva de la génesis. En su lugar, la dialéctica, siguiendo a Derrida, mostraría que lo constituido también tiene un rol constitutivo, que lo trascendente se insinúa a pesar de los esfuerzos por delimitar una esfera de certeza absoluta, y, finalmente, que lo trascendental es contaminado por lo empírico.

En las páginas que siguen, describiré, a partir de las observaciones que Derrida hace en su *mémoire* sobre la reducción fenomenológica tal y como fue definida en *Ideas I*, el modo en que funcionan tanto la génesis o constitución pasiva como la dialéctica. El término de ‘contaminación’, acuñado por Derrida y retomado por Paola Marrati (2005, p. xiv), me parece apropiado para definir la dinámica que puede encontrarse en “L’epokhé radicale et l’irréductibilité de la genèse” (objeto de interés de este apartado). Sin embargo, el empleo de este término tiene que restringirse a la problemática que Derrida encuentra que hay entre el rol constitutivo de la conciencia y su dimensión pasiva. Cuestionar la extensibilidad de esta discusión a la “Introduction”, o incluso a *VP*, forma parte de los objetivos de este y el siguiente capítulo.

LA HISTORIA IRREDUCTIBLE DE LA CONCIENCIA EN EL CONTEXTO DE IDEAS I

Antes de entrar en materia, considero que es necesario ofrecer un breve panorama del capítulo “L’epokhé radicale et l’irréductibilité de la genèse”. Tras haber expuesto los desafíos que la temporalidad de la conciencia planteaba a la reducción fenomenológica en las *Lecciones de*

fenomenología de la conciencia interna del tiempo, Derrida empieza su comentario de *Ideas I*, obra ejemplar debido a que entre sus páginas se concentran los esfuerzos de Husserl por distinguir la reducción fenomenológica de una mera sustracción (Derrida, 1990b, p. 132). Aunque tal observación parezca meramente historiográfica, Derrida apunta con ella a uno de los problemas expuestos en las *Lecciones*, a saber, el hecho de que la aprehensión del tiempo fenomenológico requería la exclusión de todo tiempo trascendente (Husserl, 2002, p. 26; Derrida, 1990b, p. 110). La constitución del tiempo exige remitirse a los datos temporales de la conciencia, los cuales son distintos del tiempo que, por ejemplo, nos muestran los relojes y otras tecnologías de medición (Husserl, 2002, p. 30). ¿Qué pasa si la reducción es definida como una puesta entre paréntesis, un intento de duda similar al que Descartes emprendió pero que, a diferencia suya, conserva la creencia en el mundo sin participar en ella (Husserl, 2013, p. 141)? Si la reducción mantiene la actitud que neutraliza, ¿cómo interpretar los esfuerzos invertidos en el establecimiento de la esencia de la conciencia? La existencia de un acervo de elementos ingredientes de la intencionalidad, ¿no ancla la conciencia al mundo? ¿Qué dice esto de su carácter constitutivo? Son estas preguntas las que desarrollaré a continuación.

LA CONCIENCIA COMO RESIDUO FENOMENOLÓGICO Y EL PASADO DE LA INTENCIONALIDAD

La epojé es el momento necesario para “la conquista de una nueva región del ser” (Husserl, 2013, p. 147), es decir, la empresa necesaria para encontrar la correlación originaria entre conciencia y mundo. Frente a la epojé se encuentra la actitud natural, la cual se define por la creencia espontánea de la conciencia en el mundo (Husserl, 2013, p. 138). Ahora bien, dado que el propósito no es situarse al nivel de una reflexión psicológica, resulta indispensable neutralizar el horizonte en el que habitualmente se mueve la conciencia con tal de ver qué se efectúa en y por ella; tal es el propósito de la reducción. A diferencia de la duda cartesiana,

la reducción mantiene la tesis de manera modificada. En otras palabras, la reducción no simula una postura escéptica con tal de alcanzar un fundamento indubitable; más bien, intenta ver qué actos y síntesis están implicados en el desenvolvimiento del sentido del mundo.

La aparición de ciertos conceptos como “residuo fenomenológico” (Husserl, 2013, pp. 148-149), “nueva región del ser” o, incluso, la división tan radical entre la inmanencia de la conciencia y la trascendencia y contingencia de los objetos espaciales (Husserl, 2013, p. 172, 175), ¿no significa todo ello que la reducción, en contra de lo que aquí se ha dicho, borra la actitud que supuestamente neutraliza? De acuerdo con Derrida, los términos citados sugieren el establecimiento de un objeto desprovisto de una historia y devenir capaces de dar cuenta de la formación de sentido (Derrida, 1990b, pp. 137-138). En lugar de mantenerse fiel al sentido de la intencionalidad y a la neutralización efectuada por la epojé, el hecho de que la reducción conduzca a una determinación eidética de la conciencia parece distanciar a la fenomenología de sus propósitos trascendentales: la determinación eidética de la conciencia conduciría, al parecer de Derrida, a una estructura formal sin historia ni devenir. Como consecuencia, hay una oscilación peligrosa entre un empirismo psicologista y un criticismo:

La fenomenología aún no ha superado radicalmente el debate de las filosofías clásicas, del empirismo y del criticismo. O bien, la conciencia [...] está constituida del mismo modo que otras regiones a las cuales se opone conforme a relaciones de alteridad absoluta. Permanecemos entonces en un empirismo psicologista [en donde] [l]a alteridad de la región “conciencia” como inmanencia absoluta, comparada a la región “naturaleza”, se contrapone a la intencionalidad trascendental [...] o bien, en cuanto conciencia pura cuyo mundo es correlato, el “yo” puro, distinguiéndose del mundo [...], no es ni concreto ni temporal. En cuanto tal, ya no es vivencia como origen constituyente. (Derrida, 1990b, p. 137-138)

Por psicologismo hay que entender el establecimiento de la conciencia como “residuo fenomenológico” (concepto cuya expresión más representativa se encuentra en el intento de “aniquilación del mundo” emprendido por Husserl). Lejos de ser la fuente constituyente del mundo –irreductible, por ende, a una región entre tantas otras–, la conciencia, en virtud de su determinación eidética, termina por ser algo constituido y similar a los objetos que, por ejemplo, conforman el horizonte de la geometría.¹ Por su parte, la acusación de criticismo se refiere a la tensión que hay entre, por un lado, el innegable carácter temporal de la conciencia y sus vivencias y, por el otro, al formalismo que reviste la idea de un yo puro como polo que unifica el flujo de conciencia. Procederé al análisis de la idea de la conciencia como residuo fenomenológico.

Tras la realización de la epojé, Husserl parte a la búsqueda del contenido esencial del yo soy, del yo pienso, del tener frente a sí y de otras modalidades de conciencia (Husserl, 2013, p. 150). Uno de los momentos esenciales de este itinerario se encuentra en la diferenciación entre el modo en que las vivencias se dan y la manera en que se dan los objetos trascendentes. A pesar del vínculo intencional que los une, el objeto trascendente no forma parte de la conciencia. La prueba más contundente de ello se encuentra en sus modos

¹ Las implicaciones que Derrida intenta trazar remiten a una discusión anterior en *Ideas I*. Al inicio de este texto, Husserl hace la distinción entre esencia y hecho. Situar un acontecimiento espaciotemporalmente, darle una secuencia o una concatenación, son actividades que nada dicen de la necesidad del objeto (Husserl, 2013, pp. 88-89). A pesar de su contingencia, que los hechos espaciotemporales puedan ser de otro modo indica una “generalidad de esencia”, es decir, un índice de predicados propios perteneciente a su esencia. La posibilidad de aprehender la esencia de los hechos mediante una visión esencial legitima el tránsito entre las ciencias de hechos y las de esencias (Husserl, 2013, pp. 98). Ahora bien, aunque esto sea cierto respecto a los hechos de la naturaleza, algo distinto ha de decirse de las “ciencias puras de esencias, como la lógica pura, la matemática pura, la teoría pura del tiempo, la teoría pura del espacio [...]” (Husserl, 2013, pp. 98), disciplinas cuya elaboración prescinde del papel fundamentante que la experiencia tiene en las ciencias de hechos (Husserl, 2013, pp. 99). Pese a lo anterior, hay una relación de dependencia que las ciencias de hechos tienen con las eidéticas, pues todo conocimiento de hechos apunta a una esencia material que sujeta la “singularidad fáctica” a ciertas leyes y, más importante aún, a una “ciencia regional eidética o [...] una ontología regional” (Husserl, 2013, pp. 100).

Al afirmar que la reducción trascendental parece conducir a la posición entre la región “conciencia” y “naturaleza”, Derrida parece pensar al tipo de delimitación que Husserl hará más tarde en *Amsterdam Lectures*. Sin embargo, ¿no es imposible que una región eidética constituya otra? (Derrida, 1990b, p. 141)

inacabados y esencialmente imperfectos de su dación. El objeto trascendente, distinto del nóema por pertenecer al mundo ordenado espaciotemporalmente,¹ nunca se da de manera absoluta. La vivencia, por su parte, sí. Esta diferencia es la que lleva a Husserl a determinar la conciencia, a la Descartes, como absoluta. Sin importar la índole de las vivencias que componen su flujo, la conciencia excluye la falsedad o, dicho de otra manera, la posibilidad de darse de otro modo. Esto no así en lo que respecta al objeto trascendente cuyo escorzamiento admite siempre la posibilidad de ser de otro modo. Si la propiedad de darse por escorzos se extiende al mundo en general, se puede afirmar que, en cuanto correlato de la conciencia, solo tiene un carácter presuntivo y, todavía más, que su aniquilación no afecta en nada a la conciencia. Ciertamente, la inexistencia de un mundo ordenado espaciotemporalmente puede afectar ciertas concatenaciones entre las vivencias de la conciencia, pero la conciencia en cuanto tal, inmanencia absoluta frente a la relatividad de lo trascendente, permanece indemne frente a cualquier escenario de aniquilación del mundo cósmico (Husserl, 2013, p. 188).

Pensar así la conciencia implica determinarla como un ser absoluto y ajeno a toda determinación espaciotemporal, como “un nexo de ser cerrado a sí” (Husserl, 2013, p. 189). Derrida comprende el esfuerzo de Husserl, pues de admitir lo contrario, de hacer de la intencionalidad un hecho real y similar a los fenómenos espaciotemporales, nos quedaríamos sin ninguna base para comprender el acceso a la objetividad y, por consiguiente, la fenomenología trascendental se desmoronaría (Derrida, 1990b, p. 147). Aunque rigurosa,

¹ El nóema no es representación ni imagen de la cosa trascendente (Husserl, 2013, p. 299); se trata, antes bien, del correlato de los actos de conciencia, del sentido incluido por ellos (Husserl, 2013, p. 294). Que Husserl también se refiera al nóema como “lo percibido como tal” tiene que ver con el cambio inducido por la actitud fenomenológica: en lugar de interesarnos en la relación “real” con, por ejemplo, el árbol que se da a la conciencia, la epojé nos obliga a atenernos a lo que se da “inmanentemente” en la percepción (Husserl, 2013, p. 295). Esto no significa, sin embargo, que el nóema se confunda con los ingredientes de la intencionalidad; su inmanencia no es ingrediente como la de la hylé o morphé –elementos de los que hablaré más adelante–.

esta determinación de la intencionalidad también es deficiente, y el mayor indicio de ello es el hecho de que el conjunto del mundo, incluyendo tanto el yo mundano del fenomenólogo como el de los otros, es pensado como un mero correlato de conciencia cuya historia es integrada sin mayor reparo en sus consecuencias (Derrida, 1990b, p. 147). Por un movimiento dialéctico que se repetirá a lo largo del *mémoire*, el esfuerzo de Husserl por “salvaguardar” la conciencia se confunde con su contrario: el psicologismo. Así pues, el fracaso y el éxito de la determinación eidética de la conciencia se debe a que el correlato de la conciencia, lo noemático, es pensado en cuanto esencia, no en cuanto constitución temporalizada revestida por la forma de la génesis (Derrida, 1990b, p. 148). Derrida apunta así a la inclusión de la existencia antepredicativa del nóema en la intencionalidad, concepto por el cual hay que entender “el sustrato material del objeto, la [existencia antepredicativa] del flujo primitivo del tiempo, de la alteridad personal” (Derrida, 1990b, p. 147). Todos estos son momentos que forman parte de la intencionalidad en términos de pasividad, lo que indica que el nóema está precedido por un objeto real y pre-noemático que la conciencia recibe (Derrida, 1990b, p. 148). Este objeto que la conciencia recibe de manera pasiva es la hylé.

¿No hay en los esfuerzos de Derrida un riesgo de reintroducir lo real en la esfera de la conciencia? Derrida asume esta consecuencia, pero en lugar de renunciar a lo trascendental como carácter constitutivo de la experiencia, sus observaciones acentúan la importancia de tematizar la pasividad inherente a la intencionalidad. Dado que la exclusión de esta faceta de la intencionalidad conduce al psicologismo, parece necesario moverse en dirección contraria a los esfuerzos presentados en *Ideas I* y afirmar el carácter constitutivo de la pasividad, el momento en el que la conciencia, más allá de toda determinación eidética, acepta y se forma a partir de lo real. De lo contrario, la aporía se multiplica: ¿cómo se anuncian las trascendencias en la esfera inmanente de la conciencia? ¿Cómo puede trascender la

percepción la inmanencia? (Derrida, 1990b, p. 144).

EL YO FORMAL, LA MORPHÉ Y LA HYLÉ

La génesis que Derrida desea encontrar está obstaculizada por el carácter estático de las descripciones de *Ideas I*. Al ocuparse del yo puro que Husserl expone en el §57, Derrida se orienta por aquello que parece desafiar la inmanencia de la conciencia, a saber, la hylé sensual.

Tras la afirmación de la conciencia como un residuo fenomenológico, Husserl destaca la existencia de un yo que se extiende a lo largo de las vivencias (Husserl, 2013, p. 208). En cuanto idéntico a lo largo del flujo de conciencia y definido como un “rayo de mirar” que subsiste a pesar del vaivén de las vivencias, este yo es puro y necesario. Además, este yo puro es el polo que “acompaña todas y cada una de mis representaciones” (Husserl, 2013, p. 209). Ahora bien, considerando que “el mundo de la ‘res’ trascendente está íntegramente referido [...] no a una conciencia ideada lógicamente, sino a una conciencia actual” (Husserl, 2013, p. 188), ¿cómo ha de conciliarse la propiedad de actualidad, presencia y referencia a la trascendencia (Derrida, 1990b, p. 151), con la formalidad que reviste al yo puro?¹ Solo la admisión de un elemento que medie entre la inmanencia de la conciencia y la trascendencia del mundo puede resolver este problema (Derrida, 1990b, p. 150). Es esto lo que lleva a Derrida a centrarse en los análisis de la hylé sensible.

Husserl precisa que las vivencias de la conciencia incluyen ingredientes de carácter no intencional entre los cuales se encuentra la hylé o datos de sensación (Husserl, 2013, p. 155). Sin embargo, el hecho de que la hylé no sea propiamente intencional no significa en modo alguno que se confunda con la trascendencia de la cosa percibida. El ejemplo que

¹ Por otro lado, el yo puro no parece estar desprovisto de contenido en cuanto unifica la corriente de vivencias.

Husserl utiliza para precisar lo anterior es el del blanco de una hoja, el cual funciona como un “contenido exhibidor” por el que se expone el color (Husserl, 2013, p. 155). La hylé apunta a otro concepto solidario de la intencionalidad, a saber, la morphé, la cual es definida como “los momentos de vivencias que llevan en sí lo específico de la intencionalidad” (Husserl, 2013, p. 282). Como puede apreciarse, la exposición de ambos ingredientes ofrece una dualidad cuya unión resulta un tanto enigmática. Husserl deja esta pregunta en la indeterminación:

Queda aquí indeciso si tales vivencias sensoriales [otro nombre de hylé] soportan en la corriente de vivencias siempre y necesariamente alguna “aprehensión animadora” [...] o, como también decimos, si se hallan siempre en FUNCIONES INTENCIONALES. Por otra parte, dejamos también indeciso por lo pronto si los caracteres esencialmente productores de la intencionalidad pueden tener concreción sin un basamento sensorial. (Husserl, 2013, p. 282)

La posible independencia entre ambos ingredientes se vuelve la ocasión para interrogar el estatus de la hylé. ¿Cómo se puede afirmar que la hylé forma parte de la vivencia sin ser plenamente intencional? O admitimos que la hylé precede la intencionalidad, arriesgándonos con ello a arrebatarle toda originalidad al implicar que en ella solo se revela lo que estaba implícito en los datos sensibles; o bien, afirmamos que la hylé está constituida por la intencionalidad a costa de borrar su carácter de ingrediente y de asimilarla al nóema, elemento constituido en la vivencia sin ser ingrediente suyo (Derrida, 1990b, p. 156).¹

¹ Este es un problema que vuelve a presentarse en el capítulo “La constitution génétique de l’ego et le passage à une nouvelle forme d’idéalisme transcendantal”. Al comentar la cuarta meditación cartesiana, Derrida problematiza el tratamiento que Husserl quiere darle al sustrato de la génesis pasiva de la conciencia: mientras que Husserl quiere reapropiarse de ese sustrato al afirmar que su producto final se anuncia en el momento activo de la conciencia, Derrida sugiere que la relación entre ambas dimensiones (el sustrato pasivo que media en cada percepción y su constitución en sentido como nóema) debería conducir a un análisis constante que ninguna teleología puede subsumir.

Si la hylé es la “mediación entre lo real [*real*] trascendente y la intencionalidad” (Derrida, 1990b, p. 155). ¿cómo se realiza el tránsito de lo inmanente a lo real? La respuesta a la aporía solo parece poder venir de una dialéctica entre hylé y morphé. Sí, la intencionalidad necesita el sustrato material y sensible de la hylé, pero la percepción en cuanto tal también exige la figuración que la intencionalidad imprime en la hylé (Derrida, 1990b, p. 155). Intentar reducir la dinámica entre estos dos elementos al darle prioridad a alguno equivale a afirmar, si derivamos la forma intencional de la materia, que la intencionalidad es una mera pasividad constituida por la hylé; o bien, reduciendo la hylé a su animación intencional, oscurecemos el modo en que la intencionalidad se refiere a una trascendencia real (Derrida, 1990b, p. 157). La dualidad tiene que ser originaria, constituida y constituyente: “es necesario que la “dualidad” sea originariamente constituyente, que constituya el nóema tras haberse constituida a sí misma como correlación [...] debe constituir la unidad suponiéndola. Es esto lo que se llama dialéctica” (Derrida, 1990b, p. 157).

La actualidad de la conciencia exige esta interacción dialéctica entre hylé y morphé. Sin embargo, las observaciones que se hagan aquí permanecerán, al parecer de Derrida, incompletas mientras siga ausente la reflexión de la temporalidad. ¿No resulta claro que la síntesis entre ambos elementos exige el tratamiento de una temporalidad originaria, de una “hylé temporal” como “núcleo existencial originario de la constitución” (Derrida, 1990b, p. 158)? Ciertamente, Husserl dedica un párrafo al respecto, dejando para después una exposición capaz de atender los problemas específicos de esta “esfera” (Husserl, 2013, pp. 270-271); pero que su inclusión sea definida en términos de propiedad delata una insuficiencia general de *Ideas I* y, por ende, una vía sobre la que Husserl regresará después (Derrida, 1990b, p.

160).¹ Son dos ocasiones en que Husserl recuerda el carácter estático de sus análisis, y ambas se refieren a los desafíos de la temporalidad. El absoluto trascendental al que han conducido las reducciones no es, de acuerdo con Husserl, la última palabra; la descripción de la protofuente (*Urform*) en que dicho absoluto se constituye no es tarea de las descripciones preparatorias de *Ideas I* (Husserl, 2013, p. 271). De igual manera, la solidaridad entre hylé y morphé intencional, propia “de la conciencia última que constituye toda temporalidad vivencial”, puede ser diferida (Husserl, 2013, p. 2081). Por consiguiente, la reducción, viéndoselas únicamente con las formas y la actividad de la intencionalidad, permanece presa de un “nivel superficial” en el que las estructuras de la conciencia están dotadas de un sentido, en el que “la síntesis ya fue efectuada” (Derrida, 1990b, p. 119).

CONSIDERACIONES FINALES: LA TENSIÓN ENTRE LO CONSTITUIDO Y LO CONSTITUTIVO Y LA DIALÉCTICA DE LA TEMPORALIDAD

A primera vista, podría parecer que el diagnóstico de Derrida desemboca en un escepticismo que no le deja ninguna escapatoria a la fenomenología trascendental. El formalismo que reviste la descripción de las estructuras de la conciencia, el casi imposible tránsito entre la inmanencia y la trascendencia, todo ello deja de ser un problema para volverse una aporía sin resolución alguna. Sin embargo, concluir que la fenomenología falla en sus propósitos por no ser capaz de integrar la génesis o el aspecto pasivo de la intencionalidad, ¿no es suspender el movimiento de una dialéctica que no deja de insinuarse? Como dije previamente, este

¹ Según Derrida (1990b), la temporalidad que se encuentra en *Ideas I* está elaborada en términos “noemáticos” (pp. 111, 155-156). El significado de lo anterior solo puede comprenderse a partir de las observaciones que hace Tran-Duc-Thao sobre los manuscritos del grupo ‘C’ de la temporalidad. Bajo el título de Presente Viviente –*Living Present, Lebendige Gegenwart*–, Husserl pensaría no en un tiempo “cuyo sentido ya está constituido” (Derrida, 1990b, p. 112), sino el movimiento mismo que constituye el tiempo (Tran, 1986, p. 227). De acuerdo con Husserl, “my living and moving Present, my Present in its primordial mode, bears within itself all conceivable being: it is the primordially temporality that is supratemporal [...] which bears within itself all times and all content in time as a fixed temporal order” (Husserl, 1932, como citado en Tran, 1986, p. 229).

concepto también estructura la propia interpretación de Derrida sobre el decurso histórico de la fenomenología (Derrida, 1990b, p. 9). Decir que el “residuo fenomenológico de la conciencia” no hace más que ocultar la historia de la constitución del nóema, o que la solidaridad entre hylé y morphé exige una elaboración más seria del tiempo, son afirmaciones que apelan a otros momentos del itinerario husserliano en los que la aporía es abordada sin ser plenamente resuelta. Así pues, la dialéctica que Derrida exige considerar en su *mémoire* no puede interrumpir su oscilación; antes bien, el vínculo temporal que une la fuente constituyente de sentido con sus productos nos debe llevar “a recomenzar indefinidamente [...] el movimiento hacia lo originario que toda constitución, en un solo y mismo gesto, cubre al revelar [*recouvre en le rélevant*]” (Derrida, 1990, p. 257). Me atrevería a decir que esto es lo que caracteriza la reducción trascendental en el *mémoire*: el esfuerzo de Derrida no solo constata el perpetuo borramiento de las fronteras entre lo empírico y lo trascendental debido a la incapacidad de abordar el problema de la génesis (Derrida, 1990b, p. 173); también se trata, en nombre de la temporalidad originaria de la experiencia, de la necesidad de siempre tener que reemprender la reflexión fenomenológica, de reconocer que alcanzar la fuente constituyente originaria supone siempre atravesar un sentido ya constituido (Derrida, 1990b, p. 264).

Una descripción “exitosa” de esta dialéctica puede encontrarse en las *Lecciones*. Como había mencionado previamente, el interés en el tiempo fenomenológico pasa por una desconexión (*Ausschaltung, mise hors circuit*) del tiempo objetivo o de la naturaleza con tal de solo retener, en palabras de Husserl, “el tiempo inmanente del curso de conciencia” (Husserl, 2002, p. 26), es decir, los datos y funciones de aprehensión por los que es constituido el tiempo. Sin embargo, ¿es posible que el tiempo se dé en la aprehensión y en la evidencia o, para decirlo con Derrida (1999b), en una “aprehensión puramente inmanente”?

Para Derrida, el papel de la retención en la temporalidad imposibilita la reducción –atenerse a la inmanencia de la conciencia a la inmanencia de la conciencia para analizar la constitución del tiempo–, pues la trascendencia del objeto constituido se insinúa en la síntesis pasiva –es decir, el movimiento por el cual el ahora se vuelve presente pasado o retención sin mediación alguna de la conciencia–.¹

El juego entre lo constituido y lo constituyente, tan obsesivamente buscado en el *mémoire*, se encuentra en la síntesis pasiva del tiempo consigo mismo, esto es, en el continuo tránsito del ahora en retención (Derrida, 1990b, p. 111-112; Husserl, 2002, p. 61). Sin entrar en los pormenores de una discusión que me ocupará más adelante, baste con mencionar que hay tres momentos en la vivencia temporal: la impresión originaria o punto fuente del ahora, la retención o conciencia de lo que recientemente fue, y la protención o conciencia del porvenir. La percepción de un objeto que dura en el tiempo es inaugurada por una impresión originaria que, de acuerdo con Husserl, se encuentra en constante cambio entre sus fases pasadas y futuras (Husserl, 2002, p. 51). Dado que la retención no es, de acuerdo con Derrida (1990b), un momento expirado sino la presencia del pasado en la constitución del objeto temporal (p. 120), se puede cuestionar legítimamente hasta qué punto la desconexión fenomenológica puede mantenerse en la inmanencia. Debido a que la percepción es un “acto que pone algo ante los ojos como ello mismo” (Husserl, 2002, p. 62), la impresión originaria no solo marca el momento inicial en el que el objeto es puesto, sino también, “bajo la forma de ‘datum hylético’ recibido pasivamente” (Derrida, 1990b, p. 121), su pasado en la temporalidad de la conciencia. Ahora bien, ya que la impresión que inaugura la percepción

¹ Como mostraré en el último capítulo, el papel de la retención es distinto en *VP*: mientras que su propósito en el *mémoire* está en explicitar el modo en que se insinúa la trascendencia, Derrida se valdrá de ella en *VP* para cuestionar el concepto de ‘presencia’ (Derrida, 1967a, p. 103).

“entra [de continuo] en mediación con [el no ahora, la retención”] (Husserl, 2002, p. 61), ¿no debe decirse que la trascendencia se presenta en el flujo temporal inmanente de manera sintética, esto es, a través del continuo de modificaciones retencionales del ahora (Derrida, 1990b, p. 120)? Husserl parece confirmar lo anterior al hablar de la “comunidad de esencia” que hay entre la percepción del objeto trascendente y su constitución temporal (Husserl, 2002, p. 109). Ciertamente, la reflexión nos permite distinguir ambas cosas; pero la cosa se constituye en “la conciencia primaria del tiempo”, en los datos y procesos inmanentes de aprehensión que dan lugar a su aparición como cosa que dura o cambia (Husserl, 2002, p. 110). A pesar de la diferencia entre la impresión inmanente y el percibir, ambas experiencias coinciden en un “hacer presente”, esto es, una comunidad que posibilita la coordinación entre la inmanencia y la trascendencia en lo que respecta al tiempo. Este “hacer presente” es, una vez más, una continuidad hecha de retenciones, una síntesis pasiva que acepta y constituye tanto el flujo temporal como la percepción del objeto (Derrida, 1990b, pp. 122-123).

Como conclusión, me gustaría arriesgar un par de comentarios generales sobre el *mémoire*. La tensión entre lo constituyente y lo constituido no se limita a *Ideas I* o a las *Lecciones*; Derrida se vale de dicha oposición como hilo conductor para interpretar la totalidad del pensamiento husserliano. Ejemplo de ello son las observaciones que dedica a *Filosofía de la aritmética*, obra en que Husserl intenta dar cuenta del origen de los números desde una perspectiva opuesta tanto al psicologismo como al realismo, y a “El origen de la geometría”, escrito breve en el que el descubrimiento del acto originario de la geometría pasa por la tradición.¹ Valiéndose de esta pista, algunos comentaristas han querido ver una

¹ En *Filosofía de la aritmética*, la aporía se presenta como el resultado de un esfuerzo por explicar el origen de los números sin sucumbir a explicaciones de corte psicológico (Derrida, 1990b, p. 67). De acuerdo con Derrida, Husserl postula una síntesis pasiva *avant la lettre*: en cuanto proceso abstractivo, la numeración depende de una “unidad sintética” (Derrida, 1990b, p. 58). Hay una temporalidad en este proceso, cierto, pero debido a que Husserl no desea explicar la posibilidad de los números mediante la psicología, la presencia del tiempo en el

continuidad entre la argumentación del *mémoire* y algunas inquietudes de *IOG*. ¿Qué tan justas o pertinentes son estas observaciones? Solo un análisis de las diferencias entre el *mémoire* e *IOG* en lo que respecta a “El origen de la geometría” puede echar luz al respecto.

TELEOLOGÍA E HISTORICIDAD EN LA *INTRODUCTION À L’ORIGINE DE LA GÉOMÉTRIE*

¿DESPLAZAMIENTO O CONTINUIDAD?

“El origen de la geometría” es un escrito de Husserl con un lugar especial en el pensamiento de Derrida. No solo se trata de la única obra que logró traducir del fenomenólogo;¹ también será uno de los textos a los que regresará años más tarde cuando se le pida que elabore sobre su inquietud por la escritura y “el privilegio de la voz” (Derrida, 1972, p. 13; 1990a, pp. 445-446).² Algunos comentaristas encuentran en esta obra la aparición de temas, como el lenguaje y la escritura, que marcan un giro decisivo en el pensamiento de Derrida (Lawlor, 2002, p. 88; Garrido, 2016; Marrati, 2005, p. 38). Tal cambio parece ser confirmado por la manera en que Derrida se refiere a esos temas en el *mémoire*, donde el recurso a la escritura y el lenguaje como medios pre-científicos a la disposición del inventor es interpretado como una recaída en el peor de los empirismos:

itinerario se vuelve superflua y oscura (Derrida, 1990b, p. 62). Así pues, el tiempo tiene dos caras en *Filosofía de la aritmética*: es una síntesis de elementos unidos en una totalidad y, por lo tanto, en una presentación simultánea de la multiplicidad de elementos; por otro lado, no es más que un factor extrínseco al número e incapaz de dar cuenta de él.

En “El origen de la geometría”, Derrida detecta una tensión en el intento por reconstruir el acto constituyente de la geometría. Sí, es necesario suspender todo momento mediato y constituido de la ciencia, aspectos que, aunque constituidos, son condiciones de posibilidad de la reactivación. Para poder regresar a los fundamentos originarios de la ciencia, es necesario regresar al origen primero, el cual se revela a partir de los desarrollos de la actividad científica (Derrida, 1990b, p. 263).

¹ Françoise Dastur cuenta haber sido invitada por Derrida a la traducción que planeaba hacer de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Janicaud, 2015, p. 320).

² En *Positions*, Derrida propone un orden de lectura entre *VP* e *IOG*: dado que el objeto de la primera obra concierne a “la cuestión del privilegio de la voz y de la escritura fonética en sus relaciones con toda la historia de Occidente” (Derrida, 1972, p. 13), su lectura puede sobreponerse a las observaciones ya elaboradas en *IOG*. En “Le temps d’une thèse”, Derrida afirma que “todos los problemas trabajados en la *Introduction* [...] no han dejado de organizar todas las investigaciones que emprendí” (Derrida, 1990a, p. 446).

La descripción de los procesos de idealización permite escapar a una evidencia *a priori* del orden de la lógica formal. Por ello es necesario regresar a la situación pre-científica y a la producción de las idealidades originarias a partir de los “datos pre-científicos del mundo de la vida [*environnement vital, Lebenswelt*]”. Es entonces que, al parecer, el análisis trascendental e intencional degenera en una interpretación sorprendente cuya pobreza reúne [...] todas las insuficiencias de [...] un probabilismo ininteligible y de un empirismo prefilosófico [...] *La explicación tecnicista es del mismo orden que estas dos imágenes* [...] una de ellas es la del “*vêtement d’idées, jeté sur le monde de l’intuition et de l’expérience immédiates* [...]”; la otra es la del “*commerçant au marché qui a sa vérité de marché* [...]” [...] *Es altamente probable que las cosas hayan pasado así, que los acontecimientos se hayan desarrollado de esta manera, pero estos acontecimientos empíricos de ningún modo podrán, en cuanto tales, explicar la génesis de las esencias.* (Derrida, 1990b, pp. 267-268; las cursivas son mías)¹

En cambio, en *IOG* puede sentirse un cambio de actitud que orientará el curso del pensamiento de Derrida:

Constituir un objeto ideal es ponerlo a la disposición permanente de un ver puro [*d’un pur regard*] [...] Pero aquí el acto de consignación originaria no solo es el registro de una cosa privada, también es la producción de un objeto común [...] El lenguaje guarda así la verdad [...] para que pueda crecer en él. Pues *no habría verdad sin esta acumulación, que no solo es lo que consigna y retiene la verdad, sino también aquello sin lo cual un proyecto de verdad y la Idea de una tarea infinita serían inimaginables.* (Derrida, 1962, p. 72; las cursivas son mías)

Allí donde el *mémoire* encontraría una referencia ilegítima al lenguaje y a la escritura como medios de tradicionalización, la postura de Derrida en *IOG* se distinguiría por redefinir ambas cosas en términos positivos.

¹ Las citas en francés son de la traducción al mismo idioma de *Experiencia y juicio* y *Lógica formal y lógica trascendental*, razón por la cual no las traduciré.

No obstante, el rol de la escritura y el lenguaje en la “Introduction” sigue siendo objeto de controversia. Puede afirmarse con Lawlor (2002) que la “la *Introduction à L’origine de la géométrie*” transforma el problema de la génesis en el del signo” (p. 88). Otros, como Garrido, encuentran ecos de planteamientos tardíos y rastreables en *De la grammatologie* (1967): bajo la idea de que no es más que la suma de “efectos de producción y procesos de significado irreductibles a la conciencia trascendental” (Garrido, 2016, p. 5), el concepto de historicidad, propio de la fenomenología histórica, sería redefinido por Derrida a partir de la escritura “no fonética”, es decir, la inscripción anterior y necesaria a la constitución de los objetos ideales (Garrido, 2016, p. 7).¹ Que la verdad se encuentre expuesta a la destrucción una vez registrada en la escritura y el lenguaje, que siempre pueda haber “un incendio de la biblioteca mundial” (Derrida, 1962, p. 93) capaz de amenazar la preservación del sentido, es una ambivalencia que no le escapó a Marrati, quien opina que Derrida intenta elaborar una idea de la escritura y del lenguaje en donde la tradicionalización y su puesta en peligro son posibilidades simultáneas y solidarias (Marrati, 2005, p. 38). En cambio, comentarios como el de Joshua Kates divergen de los planteamientos anteriores. Derrida no solo no elabora una noción de escritura cercana a la de obras tardías, argumenta Kates (2005, p. 60); su exposición, amparada en otros escritos de Husserl, tiene el propósito de reafirmar la legitimidad de la fenomenología histórica frente a otros fenomenólogos (Kates, 2005, p. 60). Por último, ciertas publicaciones más recientes, como las de Baring o Hernández, enfatizan la presencia de temas ignorados por otros comentaristas, tales como la teleología, la teología y el papel de ambas en la fenomenología histórica (Baring, 2011, p. 160, 176;

¹ De acuerdo con Garrido (2016), esto delataría un interés de Derrida por las matemáticas y, más en particular, por la geometría (pp. 5-6), cuyo sistema formal de notación constituiría uno de los signos de la independencia de la escritura frente al primado de la voz y, por consiguiente, de la deconstrucción de la metafísica (Derrida, 1967c, p. 20).

Hernández, 2019).

En lo que sigue busco ofrecer una interpretación de la reducción trascendental en *IOG*. Si bien esta no es una cuestión ajena a los comentarios de Marrati, quien define lo trascendental a partir del modo de ser de los objetos ideales (Marrati, 2005, p. 44), y de Lawlor, más afín a la interpretación de la reducción como un discurso que se ocupa de un sentido que aparece y amenaza con extraviarse (Lawlor, 2002, pp. 132-133), creo que el desacuerdo de ambos se encuentra en buscar desesperadamente el momento en que Derrida diverge de Husserl. Ciertamente, hay secciones en *IOG* en las que Derrida señala que tan problemáticas son ciertas asunciones del discurso fenomenológico, pero el énfasis puesto en estos momentos soslaya otros en los que Derrida defiende la legitimidad del discurso fenomenológico y de sus supuestos. Así pues, que la “Introduction” no deba ser leída como una segunda parte del *mémoire* en lo que a pretensiones críticas respecta significa, a mi parecer, que hay una revisión del hilo conductor del segundo texto, a saber, la dialéctica y contaminación entre la constitución y lo constituido, lo trascendental y lo empírico. Me gustaría aventurar que tal interpretación pierde su vigencia una vez que Derrida afina su comprensión de la teleología en la fenomenología. A su vez, es este elemento el que moldeará la definición que puede encontrarse de la reducción trascendental. Con ello no quiero decir, sin embargo, que no haya una pretensión crítica en *IOG*. Al final de esta sección sugeriré que en esta obra se encuentran las bases de las subsecuentes críticas de Derrida en *VP*.

LA CRISIS DE LAS CIENCIAS Y LA NECESIDAD DE REGRESAR AL ORIGEN

Antes de entrar de lleno en la discusión, considero que es pertinente hacer un par de observaciones generales sobre “El origen de la geometría”. Este texto no constituye una obra independiente; se trata, más bien, de un suplemento de la *Crisis de las ciencias europeas*

(Derrida, 1962, p. 3) y, más específicamente, del §9, “La matematización galileana de la naturaleza” (Moran, 2012, p. 89; Husserl, 1991, p. 360). Así pues, muchas de las observaciones de “El origen” dependen de los planteamientos críticos y de la propuesta histórica del §9, a saber, “*to inquire back into the original meaning of all his [the scientist’s] meaning-structures and methods*” (Husserl, 1970, p. 56; las cursivas son mías). ¿Qué hace necesaria tal pregunta retrospectiva?¹ Un breve análisis de la noción de crisis puede echar luz al respecto. Mi exposición tiene como objetivo llegar a un problema que compete directamente a Derrida en la “Introduction”, a saber, la legitimidad de abordar el problema del origen en términos estrictamente fenomenológicos.

La matematización de la naturaleza empieza con una constatación simple pero llena de consecuencias: hay una diferencia entre el espacio como tal y las formas espaciales de la geometría (Husserl, 1970, p. 24). No siempre ha existido la confusión entre las formas espaciales y las de la geometría, entre la matemática y la naturaleza, pero que la pertinencia de la distinción sea discutible u objetable habla de un proyecto científico que ha permitido el progreso de las ciencias tanto como el olvido de la cuestión del origen (Husserl, 1970, pp. 51-52). Para Husserl, la cuestión del origen está vinculada con la experiencia histórica en que se constituye la geometría. Como tal, este retorno apela a la conciencia trascendental y, por lo tanto, a un gesto propiamente fenomenológico: regresar a la experiencia en el que el sentido es constituido. Al respecto, Sebastián Luft recuerda que la fenomenología parte del presupuesto según el cual la conciencia toma la realidad como evidente, esto es, como independiente de nosotros (Luft, 2002, p. 115). Por consiguiente, al mostrar, por un lado, que

¹ Retomo la traducción que Salvador Mas y Jacobo Muñoz hacen de *rückfrage* (Husserl, 1991, p. 59). Teniendo en cuenta la traducción inglesa y francesa que consulté, el concepto también aparecerá como *inquiry back*, versión propuesta por Davir Carr (Husserl, 1970, p. 354), y como *question-en-retour*, de Derrida (Husserl, 1962, p. 36).

no hay una identidad entre la naturaleza y su matematización y, por el otro, que tal identificación responde a un proyecto científico de la modernidad, Husserl intenta explicitar la historicidad propia de la geometría como una tradición constituida por una comunidad de subjetividades a lo largo del tiempo. En el curso de esta historia, la dependencia entre la geometría y la conciencia será elaborada no sin complicaciones.¹

Marcada en un primer momento por un interés práctico, la geometría nace en el encuentro de los individuos con los cuerpos de la naturaleza. Un ejercicio de variación basta para mostrar que dichos cuerpos nunca se aproximarán a las formas ideales (por ejemplo, un triángulo o un círculo perfecto, o una línea recta son irreductibles a los cuerpos y líneas de la naturaleza). Por el contrario, la gradualidad [*gradualness*] es lo más cerca que la fantasía puede estar de ellas. En la medida en que los intereses de los individuos sean prácticos, la perfección relativa de estas formas es más que suficiente. Sin embargo, la situación cambia con el surgimiento de la actitud geométrica (Husserl, 1970p. 26). Mientras que la actitud práctica ignora las formas puras, la actitud geométrica se caracteriza por la posibilidad de su determinación exacta como formas límites [*Limesgestalten*], polos invariantes e inalcanzables hacia los cuales tienden los actos de perfección de las técnicas de medición y de intelección del espacio (Husserl, 1970, pp. 26-27). La tendencia al perfeccionamiento y exactitud de las formas ideales es legada a Galileo, quien lleva esta herencia hasta sus límites al relacionar lo empírico con las ideas-límites de la matemática y, más importante aún, al llamar a una superación del aspecto subjetivo propio del intercambio entre los individuos y

¹ Un ejemplo de ello es la idea de un “campo trascendental sin sujeto”. Derrida se sirve de este concepto (originalmente acuñado por Jean Hyppolite) para sugerir que la escritura, condición de posibilidad de los objetos ideales, parece desvincularse de toda subjetividad al posibilitar la transmisión y preservación de sentido (1962, p. 85). Cabe señalar que esta afirmación será temperada por la “posibilidad jurídica pura” de una subjetividad: aunque la escritura parezca tener un funcionamiento autónomo en cuanto prescinde de todo lector “actual”, su vínculo con una subjetividad posible (esto es, una subjetividad perteneciente a cualquier momento de la historia) hace de ella algo más que un signo vacío de sentido.

el mundo (Husserl, 1970, pp. 28-29).

Las características señaladas definen la idea galileana de la ciencia, cuyo objetivo es mostrar que la determinación del mundo es posible a través de un método dependiente de las matemáticas y, más en particular, de la geometría (Husserl, 1970, p. 32). Tal meta solo puede descansar en la idea de un mundo en donde las cosas están regidas por una legalidad causal que las vincula entre sí (Husserl, 1970, p. 31). La determinación del mundo como una unidad omnicomprendiva [*all-encompassing unity*], el descubrimiento de su flujo como una invariante que mantiene su forma y curso, todo esto se vuelve asequible por el método de la “construcción” y las matemáticas, disciplina que, por un lado, permite dar un salto de la experiencia directa del mundo a su concepción como mundo objetivo, y, por el otro, que hace exacto el conocimiento de lo empírico en un sentido similar al de los geómetras interesados en las formas ideales (Husserl, 1970, p. 32). El salto de la experiencia directa del mundo a su objetivación se debe al proceso de idealización de los cuerpos al que conllevó la geometría. Orientada por el afán de determinar unívocamente el mundo circundante (Husserl, 1970, p. 29), la geometría da lugar a un proceso de idealización de los cuerpos de la naturaleza en virtud del cual son desprovistos de su aspecto cambiante y contingente y, en su lugar, pasan a formar parte de un conjunto de objetos unívoca, metódica y universalmente determinables (Husserl, 1970, p. 32). La posibilidad de la determinación teórica del mundo se justifica por el desarrollo de la ‘inducción’, método que permitió el cálculo y la predicción de las posiciones y relaciones cuerpos de la naturaleza (Husserl, 1970, p. 33). Una dificultad aquí (con repercusiones en la interpretación de Husserl) está en la imposible matematización de la “plétora material” (Husserl, 1991, p. 33), es decir, las cualidades sensibles de los objetos, las cuales son tomadas como índices del mundo objetivo –descubrible solo por las matemáticas– debido a su falta de determinabilidad (Husserl, 1970, p. 34).

Afanada en determinar la causalidad universal que gobierna la naturaleza, así como en el perfeccionamiento y descubrimiento de métodos para alcanzar mayor exactitud en la determinación del mundo (Husserl, 1970, pp. 39-40), esta idea de la ciencia es, ciertamente, una revolución, pero también la causante de la crisis como tecnificación (*technisierung, technization*) y olvido de sentido. Uno de los mayores indicios de lo anterior se encuentra en el proceso de “arimetización” de la geometría. El interés en el cálculo y predicción de acontecimientos condujo al desarrollo de la aritmética y de fórmulas, lo que se tradujo en un progreso técnico que conllevó a la exteriorización del sentido (*Sinnesveräusserlichung, superficialization of meaning*) (Husserl, 1970, p. 44), a una situación en donde la actividad, olvidándose del pensamiento que da sentido, se entrega a un proceso técnico y, hasta cierto punto, automático (Husserl, 1970, p. 46; 1990, p. 48). En otros términos, la arimetización de la geometría conduce a una situación en donde lo que importa es la obtención de resultados en detrimento del pensamiento que la anima y le subyace (Husserl, 1970, pp. 48-49).

Con base en lo anterior, Husserl (1970) puede declarar que Galileo “is at once a discovering and a concealing genius” (p. 52), pues su idea de matemática invita a un acercamiento infinito a la ley de la causalidad o forma *a priori* del mundo idealizado y matemático en detrimento del mundo intuitiva y sensiblemente dado. En otras palabras, el mundo pre-científico de la experiencia es olvidado y reemplazado por su determinación matemática a través de la geometría. Como resultado, las fórmulas y símbolos, medios de los que se sirve la geometría para la determinación del mundo, son tomados como el ser verdadero del mundo debido al desinterés del geómetra que, entregado a su actividad, no interroga las estructuras de sentido subyacentes a su actividad. Husserl sugiere así un proceso de sedimentación de sentido, una figura de la que se vale para definir la historia (1970, p.

371; 1962, p. 203) y la manera en que la fenomenología ha de asumirla como problema.¹ En cuanto olvido de los fundamentos originarios de sentido, la crisis solo puede ser resuelta por una pregunta retrospectiva que des-sedimente las estructuras superpuestas al origen (Husserl, 1970, p. 56), operación que será emprendida a propósito de la geometría en “El origen”. ¿Esto significa que la fenomenología cede su puesto a una investigación de corte histórico-filológico (Derrida, 1962, p. 18)? ¿Se trata simplemente de desenterrar un hecho histórico, a saber, el del nacimiento de la geometría (Derrida, 1962, p. 15)? Son estas consideraciones con las que Derrida abre la “Introduction”.

TEMPORALIDAD, LENGUAJE Y ESCRITURA COMO UNIDAD DEL SENTIDO

Programática y ejemplar, tales son los adjetivos con los que Derrida, ya en las primeras páginas de la “Introduction”, define la aproximación histórica de “El origen”. Por un lado, el propósito de la obra no es otro que demostrar que el nacimiento y devenir de la ciencia son accesibles a una intuición histórica, razón por la cual se movilizarán ciertos conceptos, como el de reducción eidética y reactivante, para hacer inteligible el alcance de la fenomenología de cara al desafío de la historia. Por el otro, la reflexión también busca no sucumbir al historicismo, corriente de pensamiento que, bajo pretexto de ser fiel a la relatividad de los hechos históricos y culturales, se niega a ver la modalidad propia de la historicidad como tradición de la verdad que excede todo momento histórico particular (Derrida, 1962, pp. 3-4, 48).² Más allá de la tarea particular del texto, Derrida encuentra que en la lectura de “El

¹ De acuerdo con Derrida (1962), la figura de la sedimentación es una metáfora por la que Husserl da cuenta de la implicación entre novedad, pasado y reactivación (p. 99). La sedimentación evocaría, por un lado, un progreso o salto y, por el otro, una recaída o depósito del sentido.

² La discusión entre Husserl y Wilhem Dilthey, así como la objeción al historicismo por parte de Husserl, son cosas que Derrida retomará más adelante. Para ver qué forma y dirección tomará dicha crítica, véase Gaston, 2019, pp. 36-41.

origen” se impone una relectura del sentido de la historia (Derrida, 1962, p. 5), cuya mayor consecuencia está en la redefinición de la reducción fenomenológica como un método que cuida y preserva el surgimiento de un sentido infinito.

Para comprender la gravedad del desafío, hay que adelantar de manera preliminar que el sentido será definido como omnitemporal, como un proyecto en donde la originalidad de los sucesores (Galileo, por ejemplo) depende de los antecesores (Derrida, 1962, p. 40). Frente a esto, una postura afín al historicismo no puede más que desaprobado los esfuerzos de la fenomenología, juzgados como ignorantes de la relatividad de la historia y del hecho de que todo acontecimiento pertenece a un determinado periodo histórico (Husserl, 1962, p. 206). Al respecto, Husserl se conforma con señalar que todo acercamiento a la historia presupone una estructura esencial cuyo sentido es, por un lado, revelable únicamente por la fenomenología y, por el otro, presupuesto por otras ciencias como la historia o tal vez la sociología de las ciencias (Husserl, 1962, p. 206).¹ Ciertamente, la investigación de Husserl busca revelar las condiciones de posibilidad de la geometría, pero, tal y como Derrida precisa (1962), este gesto esconde otro mayor, a saber, la exposición de la historicidad como una estructura que, bajo la forma de una Idea infinita que se encomienda como tarea, envuelve tanto a las ciencias como al sentido en general (p. 14).²

¿Cómo lograr lo anterior una vez excluidas las consideraciones de tipo histórico-filológicas? ¿A dónde ir si, como Derrida señala (1962), la investigación fenomenológica

¹ La distinción entre historicidad (*Geschichtlichkeit*) e historia (*Historie*) es el hilo conductor de la “Introduction”. Derrida no solo enfatiza la diferencia entre ambos términos en la traducción de “El origen”; también hace de ella la especificidad de la aproximación fenomenológica –dedicada a la investigación de la “apertura del infinito” como verdadero horizonte histórico – frente a la investigación empírica de la historia (Derrida, 1962, p. 143).

² Las condiciones de posibilidad se refieren aquí a condiciones concretas y vividas. En lugar de estar situadas fuera de la experiencia por condicionarla, las condiciones de posibilidad anuncian el inacabamiento de la experiencia a la conciencia (Derrida, 1962, p. 123). Regresaré a esto más adelante.

también neutraliza toda referencia a las proposiciones primeras y a la estructura axiomática como fundamento primero de la geometría (pp. 41-42)? Leídas con una intención escéptica, las preguntas anteriores confinan la fenomenología a un terreno en el que no parece haber cabida para su reflexión, pues ¿qué clase de historia puede ser narrada sin apelar mínimamente a los hechos? Es aquí en donde la prudencia se hace indispensable. Si Husserl no conduce su investigación por los senderos señalados, no se debe a su falta de legitimidad en términos epistemológicos. Antes bien, el problema reside en que todas estas perspectivas se mueven en un sentido ya constituido y todavía no explícito en su relación con una subjetividad histórica a la par que constituyente. Sí, la historia puede mostrar los desplazamientos de sentido de la geometría a lo largo de la historia, pero nunca podrá constatar la solidaridad entre la fundación y el sentido actual de dicha disciplina. Por su parte, una investigación interesada en el descubrimiento de los primeros axiomas puede descubrir las primeras formulaciones de la geometría, mas no la unidad de una tradición cuyos momentos nunca son independientes (Derrida, 1962, p. 40). Considerando lo anterior, la fenomenología solo puede proceder mediante una reducción de la historia ya constituida de la geometría sin por ello borrarla o ignorarla. Aunque paradójica a primera vista, esta es, de acuerdo con Derrida (1962), una primera exigencia para la realización de la tarea: si bien la reactivación del origen de la geometría necesita “reducir” la historia constituida, no por ello es menos dependiente de ella (p. 20). Vale la pena detenerse en esta “necesidad que es todo menos una fatalidad exterior” (Derrida, 1962, p. 35).

Al final del §9 de la *Crisis*, Husserl asienta en líneas generales el curso que la fenomenología histórica ha de tomar. En lugar de tratarse de una investigación, por decirlo de algún modo, de índole linear, el itinerario corre de manera zigzagueante: la pregunta retrospectiva ha de ser guiada por el sentido actual de la ciencia, el cual será provisto de

sentido una vez des-sedimentado el origen (Husserl, 1970, p. 58). En el *mémoire*, Derrida retoma lo anterior en un tono crítico debido a la dialéctica entre pasividad y actividad. Para él, no se trata simplemente del método; en esta cuestión también se asoma el hecho de que toda reactivación supone algo constituido –la de la historia de la ciencia, en este caso– que impide una reactivación total (Derrida, 1990b, p. 264). ¿No hay aquí una coincidencia entre *IOG* y el *mémoire* en aspiraciones críticas? Autores como Marrati son de esta opinión al sugerir que Derrida ve la sedimentación y, por consiguiente, el olvido del sentido como una condición para su develación (Marrati, 2005, p. 31). Creo, sin embargo, que Derrida alcanza una nueva concepción de esta dinámica en *IOG*. La muestra de ello es la traducción del concepto de *rückfrage*. Si bien el término ya aparece en el *mémoire* –“tal historia [...] implica la posibilidad de una marcha atrás [*régression, rückfrage*] trascendental a través de una historia inteligible y transparente de la conciencia” (Derrida, 1990b, p. 260), no es sino hasta la aparición de la *question-en-retour* que su verdadera lógica será explicitada.

Al hablar de *question-en-retour*, Derrida (1962) introduce un giro metafórico con el que intenta capturar su significado como método: “la *question-en-retour* está marcada por la *referencia o resonancia postal y epistolar* de una comunicación a distancia [...] A partir del documento recibido [...], me es dada la posibilidad de examinar nuevamente y en retrospectiva [*en retour*] la intención originaria y final de lo que me ha sido legado por la tradición” (p. 37; las cursivas son mías). Ahora bien, ¿qué subyace como presupuesto a tal método? Derrida encuentra que solo la solidaridad entre la reducción reactivante y la reducción eidética lo hacen posible. La geometría, al igual que otras ciencias, debió tener un origen articulado en un acto productor cuyo descubrimiento es, ciertamente, tarea de una reducción reactivante; pero si la investigación ha de ser guiada por el sentido actual de la geometría, se debe a que solo una reducción eidética, aquella que “nos enseña lo que es, de

una vez por todas, el ‘fenómeno’ geometría” (Derrida, 1962, p. 35), puede mostrarnos qué ha sido del sentido de la geometría. Que tal planteamiento no se encuentre de manera explícita en “El origen”; que Derrida, no obstante, encuentre allí la ocasión para elaborar más sobre esta reducción reactivante, son hechos que, a mi parecer, indican una comprensión más afín al método empleado por Husserl frente al problema de la crisis. Sí, el reproche de Husserl a Galileo tiene que ver con la matematización de la naturaleza y el consecuente objetivismo al que condujo su ideal de la ciencia, pero también critica que no haya hecho del origen de la geometría un problema (Husserl, 1970, p. 29). En su lugar, continúa Husserl (1970), Galileo se conformó con la tradición que le fue legada (p. 29). Dicho de otra manera, Galileo se quedó con solo una de las aristas de un sentido más vasto, razón por la cual Husserl califica su acción, de acuerdo con Derrida, como una “omisión” [*Versäumiss*] (Derrida, 1962, p. 17).¹ Evitar la omisión significa, por consiguiente, tomar consciencia de la solidaridad entre el origen y el final, entre el sentido originario y su actualidad por medio de la historia. Es por esta razón que Derrida deja de lado la tesis sobre la imposibilidad de la reactivación en la “Introduction”.

En esta visión de la historia, los acontecimientos están reducidos, mas no así sus encadenamientos de sentido. La fenomenología histórica cambia entonces de dirección para centrarse en la tradicionalidad, uno de los puntos obligados en este itinerario debido a que por ella se explicita el encadenamiento de sentido que subyace a la unidad de la geometría. Sin embargo, la tradicionalidad no está exenta de perplejidad, y la muestra de ello está en su

¹ Derrida reúne tres significados asociados a este término. Los primeros dos mientan una necesidad empírica: en virtud de su finitud, el filósofo puede no regresar al sentido originario, abdicando así de su propia responsabilidad frente al sentido que le es legado. El otro significado, calificado como “amenazante” por Derrida, concierne a una “necesidad eidética”, al hecho de que toda constitución de sentido introduce la posibilidad del olvido por constituirse en sedimentos (Derrida, 1962, p. 17). Pese al tono escéptico que se desprende de esta observación, me gustaría sugerir que su posibilidad es evaluada en las observaciones que Derrida dedica al lenguaje y la escritura.

similitud y diferencia respecto a otras expresiones de la cultura. Por un lado, las ciencias, en cuanto adquisición total de producciones espirituales [*productions spirituelles*] (Husserl, 1962, p. 177), son producciones humanas revestidas por la forma de la tradición (Derrida, 1962, p. 44). Por el otro, también son irreducibles a otras expresiones humanas como el lenguaje y la literatura (Derrida, 1962, pp. 46-47). La temporalidad, el lenguaje y la escritura son los elementos que pueden dar cuenta de esta tensión.

En “El origen”, Husserl precisa que la geometría tiene, en cuanto objeto ideal, una existencia *supra-temporal* por estar disponible a los geómetras de la actualidad al igual que a los de los tiempos por venir (Husserl, 1962, p. 179). Se puede cuestionar, sin embargo, si la temporalidad así descrita no implica, paradójicamente, una ausencia de tiempo. Después de todo, ¿no empieza a ser claro que la historicidad de la geometría se refiere al devenir de un sentido que se extiende más allá de los pueblos y sus periodos? Nada más lejos de la verdad. De acuerdo con Derrida (1962), la historia en clave fenomenológica describe “el movimiento de la verdad [...] cuyos fundamentos son los actos de una subjetividad temporal y creativa” (p. 48), por lo cual la temporalidad de los objetos ideales, aquellos cuya temporalidad es irreducible a lo de los objetos reales del mundo espaciotemporalmente ordenado (Derrida, 1962, p. 63), se fundamenta en la estructura temporal de la conciencia (p. 45). Ello significa que el sentido de la geometría existe como sedimento y proyecto, conceptos cuya dinámica es descrita por Derrida como una “dialéctica” (1962, p. 46). Del mismo modo en que el presente se retiene en lugar de desvanecerse en el flujo temporal de la conciencia, el sentido es preservado dentro de una comunidad tras haber surgido. Sin embargo, su preservación y sedimentación implican que la finitud del individuo y de la comunidad son superadas, que el sentido, proyectándose a la manera de una protención, se

abre camino “para constituer otro Absoluto originario y original, otro Presente Viviente [Présent Vivant]” (Derrida, 1962, p. 46).

La transmisión y perdurabilidad del sentido también se explican por la escritura y el lenguaje, medios que reciben una atención particular en “El origen” por permitir, por un lado, el tránsito de una invención personal a una comunitaria y, por el otro, la reactivación del sentido originario (Husserl, 1962, p. 181, 186). Para Derrida, lo anterior significa que el lenguaje no es reducido a ningún “lenguaje de hechos”, como podrían ser el español, el alemán o el francés; antes bien, es pensado de manera trascendental como constituyente respecto a los objetos ideales y, por consiguiente, como pura posibilidad (Derrida, 1962, p. 71, 85). A diferencia de Merleau-Ponty, quien pensó en la inclusión del lenguaje en el discurso fenomenológico como un abandono de toda consideración eidética y, por consiguiente, como un retorno a “la palabra actual” (Merleau-Ponty, 1951, pp. 59-60), Derrida insistió en el carácter trascendental tanto del lenguaje como de la escritura, reafirmando así los presupuestos de la descripción de la fenomenología en lugar de cuestionarlos (Derrida, 1962, p. 71; Kates, 2005, p. 64).

Cuando Husserl se pregunta por aquello que permitió la transición de la geometría como un saber privado a uno comunitario (1962, p. 179), puede entenderse que su atención se dirija al lenguaje, pues la palabra nunca se reduce a sus manifestaciones gráficas o fonéticas (Derrida, 1962, p. 58). Por el contrario, la característica más propia de la palabra está en permanecer idéntica pese a sus encarnaciones. Sin embargo, la respuesta no puede quedarse aquí, ya que hay distintos grados de idealidad. El primero de ellos concierne a la espacio-temporalidad propia de la palabra. Ciertamente, toda palabra excede las maneras en que puede ser dicha o escrita, pero su sentido siempre es dependiente de una comunidad determinada en la historia. En otras palabras, pese a que la palabra ‘león’ puede ser formulada

de distintas maneras, su inteligibilidad se ve frenada por no ser comprensible a los miembros de otra comunidad lingüística (Derrida, 1962, p. 62). Esto lleva a Derrida a disociar la palabra de su “unidad de significación” o “contenido intencional”, concepto que retoma de *Investigaciones lógicas* con el propósito de señalar la manera en que un contenido cualquiera (por ejemplo, la idea de un león) puede ser retomado por varios lenguajes y actos intencionales (1962, p. 63). A pesar de abrirse así el segundo nivel de idealidad, el problema persiste debido a que la inteligibilidad del sentido todavía depende del encuentro intuitivo con aquello que es mentado. Con lo anterior se abre el tercer nivel de idealidad, el cual corresponde a los objetos ideales (por ejemplo, el teorema de Pitágoras) que, debido a su estatus, son capaces de exceder sus manifestaciones lingüísticas y de mantenerse idénticos a sí (Husserl, 1962, p. 180). Sin embargo, ¿no se había insistido previamente en el carácter constitutivo del lenguaje? Pues bien, su función trascendental se encuentra en abolir las cadenas que retienen al objeto ideal en la mente del primer geómetra, haciendo de este objeto una adquisición comunitaria (Derrida, 1962, p. 70). Aquí, el lenguaje deja de ser un medio de transmisión de sentido en particular y, en su lugar, se vuelve una posibilidad pura que dispone el objeto ideal a una intuición cualquiera más allá de toda restricción histórica y temporal (Derrida, 1962, p. 57).¹ En este sentido, el lenguaje permite que los objetos ideales circulen históricamente.

El lenguaje posibilita la circulación del sentido entre los miembros de una comunidad, pero ¿qué hay del intercambio generacional, de los objetos que atraviesan comunidades que se extienden más allá del tiempo? Es aquí donde interviene la posibilidad de la escritura,

¹ Como puede apreciarse, hay una identidad entre objeto ideal, verdad y sentido. Estos tres términos son amalgamados por la omnitemporalidad de los objetos ideales, radicalmente distinta a la temporalidad de los objetos físicos ordenados espaciotemporalmente (Derrida, 1962, p. 63), y por la idea de una tradición de la verdad en la que solo es verdadero el sentido transmitido y preservado (p. 67).

medio que garantiza la tradicionalización absoluta del objeto ideal por medio de su ‘virtualización’. Con dicho término, Derrida tiene en mente un proceso por el cual el objeto ideal trasciende toda subjetividad fáctica, volviéndose así susceptible de reactivación (1962, p. 84). En efecto, la especificidad del documento escrito está, de acuerdo con Husserl (1962), en ofrecer a todo lector, en cualquier momento de la historia, la oportunidad de no solo aceptar el documento que le es legado, sino también de despertar su sentido al hacer de lo sedimentado algo evidente (p. 187). Desafortunadamente, los riesgos de la escritura también son múltiples, pues el sentido se expone a su desaparición, tanto material como “espiritual”, debido a que el signo escrito puede ser destruido o ininteligible. Bajo la idea de la “desaparición de la verdad”, Derrida presenta una serie de escenarios escépticos que complican, en primer lugar, la relación entre los objetos ideales y la escritura y, en segundo, su unidad tradicional de sentido. El primero de los escenarios se refiere a la posibilidad de ver el sentido aniquilado debido a los riesgos de destrucción que corre el documento escrito, mientras que el segundo cuestiona la efectividad de la reactivación en virtud de la sedimentación y equívocidad propias a la escritura (Derrida, 1962, pp. 92-93). En consecuencia, ¿no debería decirse, como Marrati afirma (2005), que Derrida ya intuye un riesgo que luego habrá de extender al lenguaje (p. 38)?¹

¹ Tanto Marrati como Lawlor enfatizan el carácter ambiguo de la escritura en la tradicionalización de los objetos ideales. En un estilo similar al del *mémoire*, Derrida intenta mostrar, en opinión de Marrati (2005), que la virtualización del sentido por medio de la escritura es solidaria del olvido y de la crisis (p. 38). Para la comentadora, en la “Introduction” se encontrarían así las bases del concepto de “archi-escritura”, es decir, el hecho de que “everything threatening and dangerous about writing is already present in language” (Marrati, 2005, p. 38). Una objeción similar, pero bajo la fórmula de la muerte trascendental del sentido, es la de Lawlor (2002, p.), quien advierte que el carácter paradójico de la escritura está en posibilitar la preservación del sentido y, al mismo tiempo, en propiciar su propio fracaso al momento de prescindir de toda subjetividad y, por ende, de toda lectura (p. 118). Aunque interesantes, ambos comentadores dejan de lado que el único escenario escéptico realmente tomado en serio por Derrida es el concerniente a la equívocidad del lenguaje.

Tal y como se precisó respecto al lenguaje, la escritura entendida en términos fenomenológicos no puede confundirse con cualquier medio constituido de representación, y la reducción que hay entre acto intencional y cuerpo lo confirman (Derrida, 1962, p. 98). Sin animación que le dé sentido, la escritura es una simple materia o entidad [*Körper*], pero se transforman en un “cuerpo viviente” [*Leiblichkeit*] una vez animada por una intención de significar. Además, por más que el signo gráfico sea una corporalidad susceptible de ser destruida, no puede obviarse la dimensión intencional que le subyace y que la transforma en un sentido omnitemporal, razón por la cual se vuelve necesario distinguir entre la historicidad intrínseca y extrínseca del sentido. Mientras que el primer término se refiere a los encadenamientos temporales y de sentido de los objetos ideales, el segundo se atiene al posible camino accidentado de su transmisión (Derrida, 1962, p. 94). Una vez más, aunque la escritura sea el lugar de una incorporación fáctica, los objetos ideales se articulan en la pura posibilidad de hablar y de escribir. En cuanto tales, la escritura y el lenguaje permiten que la idealidad absoluta encuentre su “objetividad trascendental”, que permanezca disponibles a una infinidad de ‘intérpretes trascendentales’ (Kates, 2005, p. 68).

Que la fenomenología histórica solo retenga “la dimensión intencional del cuerpo propio animado” (Derrida, 1962, p. 94) no significa que los objetos ideales estén a salvo de la crisis. Por el contrario, es en este nivel que se presenta otro problema, a saber, la abdicación de la responsabilidad de quien recibe el documento escrito y de quien lo lega. Por un lado, el hecho de entregarme a una lectura pasiva del sentido que me es dado solo me hace cómplice de su olvido (Derrida, 1962, p. 99). Por el otro, la reactivación también depende de la claridad del documento que me es dado. De no haber tal, solo se multiplican las sedimentaciones y, por consiguiente, la posibilidad de su extravío (Derrida, 1962, p. 101). Frente a tales riesgos aparece, por primera vez, la importancia de la responsabilidad, la cual es enunciada por

Derrida como un deber de reactivación que pesa sobre el fenomenólogo (1962, p. 101). La responsabilidad también echa luz sobre la teleología, elemento que ha sido presupuesto a lo largo de la descripción. Poco importa que la capacidad de reactivar el sentido se vea limitada por la finitud del propio fenomenólogo, o que la univocidad exigida a los miembros de una comunidad, en cuanto depositaria del sentido que enriquecen y cuidan, no sea más que un ideal o, mejor dicho, una Idea. Es más, tanto la univocidad como la reactivación totales son *telos*, fines a los que apunta una historia infinita e omnitemporal en la que el sentido es, una vez más, un proyecto (Derrida, 1962, pp. 108-109). El recurso a la Idea también se encuentra, no de manera sorpresiva, en la descripción del origen de la geometría: en cuanto objeto ideal, la geometría se ve precedida por saberes pre-científicos, como técnicas de medición inexactas y formas sensibles aún no puras, pero nada de ello da cuenta de su aparición (Derrida, 1962, p. 134). Por el contrario, debido a que la geometría es la expresión de una “libertad radical del espíritu que autoriza la superación de lo finito” (Derrida, 1962, p. 137), su origen solo es pensable como un salto a lo infinito.

Omnitemporalidad, infinitud, unidad que existe a lo largo de la historia, ¿qué legitimidad tienen estos conceptos en una filosofía que acentúa la importancia de la intuición?

¿FUERA O DENTRO DE LA HISTORIA? LA IDEA Y SU HISTORICIDAD

Para dar el tono necesario a lo que sigue, considero pertinente citar la perplejidad que la teleología provoca en Derrida (1962): “*el estatus fenomenológico de su evidencia [la Idea infinita] es demasiado misterioso*. La imposibilidad de determinar adecuadamente el contenido de esta Idea no merma, dice Husserl en *Ideas I* [...] la transparencia racional de su evidencia” (p. 109; las cursivas son mías). ¿Qué significa que la Idea tiene un carácter

misterioso? ¿A qué evidencia se refieren Husserl y Derrida?

Con tal de comprender los problemas que supone la Idea, es necesario regresar a uno de los temas más propios de la fenomenología: el carácter parcial de la percepción. Como se recordará, la percepción de la cosa extensa nunca se da de manera total. Configurándose por escorzos que se suceden entre sí conforme rodeo la cosa que se me da, la percepción se desenvuelve en retenciones y protenciones, en lo que recientemente percibí y en lo que espero percibir. Sin embargo, por más ángulos que intente cubrir, la percepción permanece incompleta en virtud de su carácter finito, tal y como Derrida formula en “Violence et métaphysique” (1967b, p. 183). Ahora bien, en lugar de esconder, a la Kant, el en sí de un objeto que siempre nos será inasequible, las posibles caras del objeto se desenvuelven en un horizonte o, dicho en otros términos, una Idea en sentido kantiano que, en cuanto tal, permanece insaturable y abierta al infinito (Derrida, 1967b, p. 177). Semejante esquema es retomado por Husserl no solo respecto a la historia de la geometría, sino también a la historia en general:

[El horizonte] es un saber originario que concierne a la totalidad de las experiencias históricas posibles. *El horizonte es el siempre-ya-allí [toujours-déjà-là] de un porvenir que guarda intacto*, en el momento mismo en que es anunciado a la conciencia, *la indeterminación de su apertura infinita*. Como determinación estructural de toda indeterminación material, está siempre virtualmente presente en toda experiencia de la que es, a la vez, la unidad y el inacabamiento, la unidad anticipada en todo inacabamiento. (Derrida, 1962, p. 123; las cursivas son mías)

En lo que respecta a la geometría, el horizonte se refiere a su historicidad como unidad y proyecto infinito.

Por más sugerente que sea el horizonte, cabe interrogar su estatus, sobre todo

considerando que parece contradecir “el principio de principios” de la fenomenología (Derrida, 1962, p. 151), es decir, el hecho de que “todo lo que se nos ofrece en la ‘intuición’ originariamente [...] hay que aceptarlo [...] sólo en los límites en que ella se da” (Husserl, 2013, p. 129). Por un lado, ¿no es claro que el horizonte excede lo que se da en la intuición al anunciar el inacabamiento de toda percepción y experiencia en general? De confirmarse lo anterior, ¿no podría decirse que las esperanzas de la reactivación y la univocidad del lenguaje científico, en cuanto Ideas confiadas a la comunidad y tradición científicas, reposan sobre menos que nada?

Pese al tono escéptico que puede desprenderse de estas preguntas, Derrida indaga en el tipo de evidencia propio de la Idea y, con ello, en la manera en que el método fenomenológico es redefinido por ella. En cuanto tal, el infinito de la Idea nunca se da a la intuición como contenido; a lo más, solo se tiene una evidencia determinada de ella como “posibilidad reguladora del aparecer y certidumbre finita de la determinabilidad fenomenológica infinita” (Derrida, 1962, p. 153). Como intuición desprovista de contenido, la Idea no puede ser descrita por la fenomenología más que a través de los actos finitos de la intuición de su forma (Derrida, 1962, p. 154). Hay, por lo tanto, una intersección o intervalo en donde coinciden la finitud propia de la conciencia y la infinitud de la Idea, y este es el espacio donde la fenomenología opera. Para Derrida (1962), no es un error ni una contradicción que la Idea en sentido kantiano exceda los alcances de la fenomenología; se trata, antes bien, de aquello que asienta la tarea propia de la fenomenología. Que la Idea sea la fuente más alta de valor de la fenomenología en cuanto fundamento final [*Endstiftung*] y, sin embargo, que no sea determinable, significa para Derrida que “no puede aparecer nunca en cuanto tal ni darse jamás a una filosofía del ver, sino, solamente como Palabra [*Parole*], darse a entender a través de lo visible”; que el fin de la fenomenología “se anuncia en una

evidencia fenomenológica concreta, en una conciencia concreta que se vuelve responsable de ella a pesar de su finitud”, y que tal anticipación es la responsabilidad radical de la que parte la fenomenología (Husserl, 1962, p. 155).

Que haya un encuentro entre la infinitud de la Idea y la finitud de la conciencia no significa que la primera exista a la manera de un polo inalcanzable, extraño a la historia por no estar situado en ella. Antes bien, la intersección de las dos abre y funda la historia en un movimiento progresivo en el que la Idea va determinándose gracias a los actos de la conciencia (Derrida, 1962, p. 156). En este sentido, la conciencia no es un simple intermediario extrínseco a través de la cual se manifiesta la Idea; se trata, por el contrario, de aquello que permite su avistamiento en un progreso infinito siempre encaminado a ella (Derrida, 1962, pp. 156-157). La Idea y la conciencia coexisten, por lo tanto, en una determinación mutua, continua y necesaria. En palabras de Derrida (1962):

El Absoluto de la Idea como *Telos* de una determinabilidad infinita es el absoluto de la historicidad intencional; el ‘de’ no designa un genitivo simplemente objetivo ni simplemente subjetivo; no se trata de un Absoluto objetivo, independiente y revelándose a una intención que le es relativa, que lo espera y se conforma a él, ni de un Absoluto subjetivo que crea el sentido y lo asimila en su interioridad. *Se trata del absoluto intencional de la objetividad, de la relación pura al objeto en la cual el sujeto y el objeto se engendran y rigen recíprocamente.* (p. 157; las cursivas son mías)

Sin embargo, si la Idea depende de una interacción recíproca con la subjetividad, ¿surge con ella? ¿Cuál es el rol de la fenomenología frente a su inescapabilidad?

Un breve vistazo a las observaciones de la “Razón teleológica” pueden ayudar a

dilucidar lo anterior. Al hablar de una Razón que opera en cada hombre por más primitivo que sea (Husserl, 1962, p. 213), Husserl tiene en la mente, opina Derrida (1962), no una facultad psicológica, sino la apertura al infinito que inaugura el surgimiento de la tradición como proyecto infinito y, por tanto, como Idea e historia (pp. 160-161). En el seminario *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire (1964-1965)*, esta cuestión es indisociable de la que concierne a los “pueblos sin historia”, civilizaciones en las que, pese a no haber formas de tradición similares a la filosofía y la ciencia, la Idea es una posibilidad latente pero real (Derrida, 2014, p. 171). Que la Razón haya surgido y abierto la historia y, sin embargo, que también pueda ocultarse –tal y como ocurre en los “pueblos sin historia”–, dicta un mandato a la filosofía: regresar siempre a la Razón como su origen y acceder a su petición en un acto de auto-elucidación [*Selbsterhellung*] (Derrida, 1962, p. 162). La auto-elucidación de la que Derrida habla es un acto en donde la Razón y la conciencia se esclarecen recíprocamente. Más allá de ser una simple trascendencia respecto a la conciencia, la Razón, además de ser el origen, es también “el Polo ideal para el cumplimiento de la subjetividad trascendental” (Derrida, 1962, p. 163). Una vez más, la Razón, al igual que la Idea, no es ajena a la conciencia; es, más bien, una palabra que no deja de escucharse a través de ella al igual que un polo hacia el cual se tiende.

Es tiempo de definir la reducción fenomenológica en el marco de la “Introduction”. Tras haber esclarecido la relación entre Razón y conciencia, Derrida caracteriza la fenomenología como un pensamiento que cuida de un origen cuyo curso conjuga el infinito y la posibilidad de la pérdida. Tales observaciones tienen sentido en el proyecto planteado en *La crisis* y “El origen”: la tendencia a progresar y a perpetuarse es una característica de los objetos ideales, pero con ello se acrecienta la amenaza del olvido de los orígenes. Frente a esto, la fenomenología se vuelve autocuidado de una Razón que, surgida en la historia, la

excede para fundar su verdadero sentido como historia infinita. La fenomenología se vuelve así “libre resolución en la cual ‘se retoma su sentido’ para volverse, por la palabra (*parole*), responsable de un camino en peligro” (Derrida, 1962, p. 166). La reducción se vuelve así una reconducción a la Razón como origen de la apertura al infinito. Pese a no ser intuido de manera plena o directa, el infinito sí puede ser “escuchado”, y la reducción tiene como propósito volverse responsable de él con tal de cuidar su curso y camino en la historia.¹

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

A lo largo de este capítulo he revisado las diferencias entre *PGH* y la “Introduction”. No considero impreciso afirmar que en la primera obra puede encontrarse una interpretación aporética y dialéctica de la reducción: a pesar de los esfuerzos de Husserl por encontrar la esfera de fundación absoluta en la conciencia, su tentativa se ve limitada siempre por la exclusión de la génesis o historia de la conciencia. Derrida llama así a recomenzar la labor de la reducción, a siempre buscar el origen aun cuando sea constituido por una pasividad anterior y más originaria. Por el contrario, la “Introduction” parece ser, por un lado, el reflejo de una mejor comprensión entre la pasividad y la actividad de la conciencia, y, por el otro, casi un abandono de la interpretación dialéctica del *mémoire*. Como se recordará, la interacción entre la Idea y la conciencia es descrita como un proceso de generación recíproca: el hecho de que la conciencia tienda hacia la Idea como su *telos* es signo de la dependencia y solidaridad entre ambas. Pues bien, Derrida describe esta lógica, retomando a Jean Cavailles, uno de sus interlocutores aquí y en el *mémoire*, como una dialéctica en donde la

¹ La tematización del infinito da lugar al tratamiento de Dios en el discurso fenomenológico. Para consultar las notas de Derrida en el curso que dedicó al respecto (“Phénoménologie, téléologie, théologie : le dieu de Husserl” en 1963), ver Baring, 2011, pp. 170-173.

actividad de la conciencia es posterior y anterior respecto a una pasividad (Derrida, 1962, p. 157). La dinámica entre actividad y pasividad se encontraría aquí en la formación de sentido y la sedimentación, en el progreso como salto e invitación, si bien no deliberada, al olvido del origen. A mi parecer, Derrida propone así una solución a los problemas planteados en *PGH*: al tematizar la relación entre la conciencia y la Idea, Husserl logró dar cuenta de la pasividad y la actividad de la conciencia no de manera aislada.

Pero la comprensión del rol de la teleología dentro del discurso fenomenológico hace aparecer otro problema. Que ni la Idea ni la Razón se vean en cuanto tales, que solo puedan asumirse en cada experiencia, que Derrida se refiera a dicha experiencia como un escuchar y entender [*entendre*] (Derrida, 1962, p. 155, 156, 164, 166), todos estos elementos empiezan a apuntar a cierta connivencia entre la fenomenología y la voz. No debe sorprender que, cinco años más tarde, Derrida publique un libro intitulado *La voz y el fenómeno: Introducción al problema del signo en la filosofía de Husserl*. Después de todo, dicha obra se ve precedida por una reflexión que empieza a atisbar la importancia de la voz dentro del discurso fenomenológico.

LA IMPOSIBILIDAD DE LA REDUCCIÓN: ALTERIDAD Y TEMPORALIDAD EN *LA VOIX ET LE PHÉNOMÈNE*

INTRODUCCIÓN: PLANTEAMIENTO Y OBJETIVOS DEL CAPÍTULO

Como señalé en las últimas páginas del capítulo anterior, la “Introduction” cierra con un par de observaciones en las que Derrida define la relación entre conciencia y Razón –y, por consiguiente, la reducción fenomenológica– como un escuchar. A mi parecer, este es el vínculo que une esta obra con *La Voix et le phénomène*, trabajo publicado en 1967. Ahora bien, la relación entre ambas obras no es tan directa ni transparente. Para empezar, Derrida parte en *VP* de *Investigaciones lógicas*, un texto bastante distanciado cronológicamente de “El origen de la geometría”. Además, la estructura de *VP* es desconcertante: tras haber tratado cuestiones relativas a la fenomenología del lenguaje, tales como la distinción entre expresión e indicación, Derrida aborda en la última mitad de su texto otras cuestiones concernientes a la reducción trascendental, la conciencia como residuo y la temporalidad. En esta lista de dificultades no debe obviarse la aparición del término “metafísica de la presencia”, el cual es empleado por Derrida para problematizar las observaciones de la fenomenología trascendental.

En las páginas que sigue tomaré como tarea dos objetivos: explicitar el vínculo entre la “Introduction” y *VP* y, finalmente, ofrecer una interpretación del hilo conductor que atraviesa a la obra de 1967. Desarrollaré el primer objetivo a partir de una lectura de “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique” y *Heidegger : la question de l'être et l'histoire*, pues encuentro que en ambos trabajos Derrida desarrolla la idea de la fenomenología como una metafísica que sigue determinando el ser como presencia a pesar de desafiar y cuestionar el vocabulario de la metafísica tradicional. A su vez, insistiré en la

connivencia que Derrida estableció entre reducción fenomenológica y reducción eidética; solo esta confusión permite al filósofo francoargelino determinar la conciencia como presencia y, eventualmente, demostrar que su propia temporalidad plantea problemas a esta determinación. En la última parte me concentraré en la estructura de *VP*. Planeo mostrar que el “desconcertante” punto de partida en *Investigaciones lógicas* tiene el propósito de conducir a la idea de la conciencia como residuo fenomenológico a partir de lo que Derrida describe como reducción al monólogo interior. Finalmente, mostraré el modo en que la alteridad y la temporalidad contravienen esta reducción.

LA FENOMENOLOGÍA COMO METAFÍSICA DE LA PRESENCIA

Antes de entrar de lleno en el análisis de *VP*, considero pertinente hacer un puente entre la connivencia de la conciencia y la voz, esbozada ya en la “Introduction”, y el problema de la metafísica de la presencia. Me interesa mostrar que la crítica elaborada en *VP* no puede comprenderse sin los planteamientos plasmados en el seminario *Heidegger : la question de l'être et l'histoire* y “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique : Introduction à la pensée d'Edmund Husserl”. En este sentido, mi objetivo en esta breve introducción es asentar las líneas en las que se desarrollará la lectura de Derrida en su obra de 1967.

La idea de que la fenomenología implica cierta metafísica pertenece, sorpresivamente, más a Husserl que a Derrida. En efecto, Husserl (1978) afirma en *Meditaciones cartesianas* que los resultados de la fenomenología pueden ser considerados como metafísicos a condición de que la noción de metafísica sea transformada (p. 211). En lugar de entregarse a los “excesos especulativos” de la tradición, continúa Husserl (1978), la fenomenología responde a la pregunta por el sentido del mundo a partir de las fuentes intuitivas en las que se desenvuelve (p. 211). Es en este sentido que la fenomenología es

metafísica. En “La phénoménologie” y *VP*, esta cuestión se refiere sobre todo al modo de ser de la idealidad, concepto con el cual Derrida se refiere tanto a los objetos ideales (los objetos de la geometría y las esencias, por ejemplo) como a su posibilidad de estar disponibles de manera infinita a la conciencia (Derrida, 1967b, p. 63).¹ Al apropiarse de la pregunta moderna por la posibilidad del conocimiento, dice Derrida en “La phénoménologie” (2000), Husserl adopta el lenguaje metafísico que le es legado y, al mismo tiempo, lo transforma (p. 74). En lugar de remitir la posibilidad del conocimiento a las facultades “fácticas” del espíritu humano, Husserl, prosigue Derrida (2000), intenta respetar la especificidad de la verdad al separarla del acto o de las condiciones de su aparición sin por ello dejar de tener ambas cosas en cuenta (p. 74). Aunque pueda parecer que Husserl “hipostasia” así la idealidad –haciendo de ella un ser real paralelo al dominio de la experiencia (Derrida, 2000, p. 74)–, la noción de esencia establece un vínculo entre la idealidad y la intuición a través de la reducción eidética. La esencia de las cosas, entendida como la serie de atributos sin los cuales una cosa determinada deja de ser lo que es, solo es revelable por una neutralización de la existencia factual y por la consiguiente aprehensión en la imaginación (Derrida, 2000, p. 77). La extensión es una propiedad esencial de los cuerpos físicos; puedo variar en la imaginación, siguiendo el ejemplo de Derrida (2000), cualquier cuerpo con el que me encuentre para darme cuenta de que dejo de habérmelas con un cuerpo físico en cuanto suprimo la extensión como su predicado (p. 75). Husserl reafirma así la independencia de las esencias sin por ello situarlas en un mundo ideal y paralelo a este (Derrida, 2000, p. 78).

La renovación de la metafísica también se da por un cambio en la concepción de la

¹ El concepto de idealidad, tal y como expondré más adelante, también implica una dimensión propia a la conciencia, a saber: si, siguiendo a Marrati y su lectura de Derrida, la idealidad no debe ser pensada como un reino paralelo al de la realidad natural, se debe a su vínculo con la conciencia trascendental (2005, p. 45). La idealidad es así la posibilidad de repetición del sentido en general para una conciencia trascendental.

conciencia. Anteriormente mencioné que la conciencia de la que habla Husserl no corresponde más a la idea de un espíritu dotado de ciertas facultades. Para Derrida, esto significa que Husserl se opone tanto a Kant como a Descartes al realizar la descripción de la conciencia en términos de esencia (Derrida, 2000, p. 79). En este sentido, Derrida encuentra que la reducción eidética y trascendental van de la mano: la neutralización del mirar, entendida como la operación necesaria para la descripción de la experiencia del mundo y de la posibilidad de un objeto en general, sitúa la fenomenología en la descripción de una necesidad de esencia y no, a la manera de la psicología, en el terreno empírico de la psique humana (Derrida, 2000, p. 78).¹

Es en la descripción de una necesidad de esencias donde interviene la segunda determinación de la fenomenología como metafísica, a saber, el imperativo teórico y práctico que comanda sus descripciones. Como lo mencioné en el capítulo anterior, la tematización de la Razón en la fenomenología histórica no se refiere a una facultad humana, sino, más bien, al polo ideal hacia el cual tiende la historia de la conciencia. Recordar, en contra del objetivismo imperante en la ciencia, que la irrupción de la Razón en la historia humana asienta, a través de la ciencia y la filosofía, una tradición infinita de la verdad es la tarea de la fenomenología (Derrida, 2000, p. 83). Solo ella, opina Derrida (2000) al suscribir las ideas de Husserl, puede rescatar este Ideal (p. 83). Derrida concluye así en “La phénoménologie” que Husserl realizó “una revolución admirable y moderna de la metafísica [como] salida de la metafísica fuera de la totalidad de su historia para regresar finalmente a la pureza de su

¹ ¿Qué tan justificada está la identidad entre la reducción eidética y la fenomenológica? Si bien esta cuestión excede los límites de mi investigación, considero pertinente traer a colación una observación de Andrea Staiti, quien señala que la reducción eidética, a diferencia de la fenomenológica, no tiene como objetivo remitir toda aparición trascendente a los conjuntos inmanentes (o relativos a la conciencia) en los que se da (2021, pp. 369-370). En suma, la interpretación de Derrida ha de tomarse con cierta cautela en lo que respecta al rigor de ambas reducciones.

origen” (Derrida, 2000, p. 84).¹

A pesar de la crítica que la fenomenología realizó de la tradición metafísica, hay cierta ingenuidad que, rescatando las palabras de Derrida en *VP* (1967b), no puede eliminarse completamente toda vez que constituye el proyecto fenomenológico mismo (p. 3). Se trata, dicho de manera rápida, de la metafísica de la presencia, un término que Derrida retoma de Heidegger y cuya exposición aparece por primera vez en el seminario que dictó en 1964 sobre el filósofo alemán y *Ser y tiempo*. De acuerdo con Derrida (2013), la crítica a la metafísica de la presencia surge en la reflexión que Heidegger dedica a la vida e historicidad del *Dasein* o ser-ahí (pp. 207-206).² En la tradición filosófica, el encadenamiento de la vida del ser-ahí, definida como extensión [*Erstreckung*] entre el nacimiento y la muerte, ha sido negada tanto por el empirismo (que negaría cualquier identidad sustancial) como por los idealismos, de Descartes a Husserl, al insistir en la identidad pura del yo (Derrida, 2013, p. 205). Puede objetarse a este planteamiento que la conciencia descrita por la fenomenología es eminentemente temporal. Ciertamente, Husserl tematiza el flujo de vivencias en términos de temporalidad, pero no por ello deja de plantear, de acuerdo con Derrida siguiendo la crítica de Heidegger (2013), un yo puro que, al trascender y unificar sus vivencias, queda fuera de toda determinación temporal (p. 206). Ahora bien, dar cuenta del encadenamiento temporal de la vida de una manera seria significa no sucumbir a la tentación de determinar la vida en términos de una permanencia trascendental supuestamente revestida de un carácter temporal, dice Derrida siguiendo a Heidegger (2013, pp. 208-209). Las referencias al presente viviente

¹ Como tal, esta observación pertenece a lo que Derrida definió como “clausura”, es decir, el movimiento por el cual la filosofía dibuja sus propios límites y los trasciende. Para un análisis más detallado, véase Critchley, 2014.

² Intentar ofrecer una definición del “ser-ahí” está más allá de los límites de mi investigación. Para fines prácticos, solo diré que Heidegger entiende por este término el hecho de que al ser humano le pertenecen ciertas posibilidades de poder ser en virtud de su “estado de yecto” (Heidegger, 2016, p. 201).

no deben dejar lugar a las dudas: Derrida encuentra aquí la ocasión para cuestionar un aspecto problemático rastreable en la “Introduction”. Como se recordará, la historicidad de los objetos ideales se apoya en la temporalidad de la conciencia. Ahora bien, pese a que la historicidad es incomprensible sin la solidaridad entre la retención y la protención, Derrida señala en el seminario sobre Heidegger que ambas fases temporales son pensadas en relación con el presente. La creación, transmisión y eventual reactivación de los objetos ideales dependen, en la fenomenología histórica, de la posibilidad de explicitar y, por consiguiente, de volver hacer presente el contenido que circula en la historia (Derrida, 2013, p. 211).

A primera vista, la determinación de la experiencia como presencia parece ser evidente. En efecto, toda vivencia se da en el presente. Incluso tenemos la certeza a priori de que, tan lejos como remontemos en el tiempo y tan lejos como anticipemos el porvenir, la experiencia siempre se dará en el presente (Derrida, 2013, p. 209). La vida es, entonces, sinónimo de presencia (p. 210). De allí la tentativa heideggeriana (y, hasta cierto punto, la derridiana también) de solicitar el fundamento de esta evidencia y de ver en ella el signo de una época que ha determinado el ser como proximidad del ente a la conciencia en el presente (Derrida, 2013, p. 209). Ahora bien, a diferencia de Heidegger, quien parece desafiar la determinación del ser como presencia al introducir la muerte y el nacimiento del ser-ahí en la ecuación (Derrida, 2013, p. 224), la ruta adoptada por Derrida se orientará por las trampas que la propia temporalidad de la conciencia impone a su determinación como presencia.

En “Genèse et structure et la phénoménologie” (texto originalmente pronunciado como conferencia en 1958 y posteriormente publicado en *L’écriture et la différence*), Derrida encuentra que hay un problema mayor al interior de las descripciones fenomenológicas (1967c, p. 232). Más allá de tratarse de una simple cuestión de la cual la fenomenología podría deshacerse, el problema que señala Derrida “deja en desequilibrio cada gran etapa de

la fenomenología y vuelve necesaria una reducción y una explicitación nuevas” (1967c, p. 232). Aunque Derrida plantea lo anterior respecto a la tensión entre fenomenología estática y genética, sus comentarios sobre la diferencia entre las estructuras de tipo matemático y “las esencias de la conciencia” parecen aumentar el perímetro de la dimensión problemática que le interesa explicitar. La tensión que Derrida encuentra tiene su raíz en la diferencia entre exactitud y rigor. A diferencia de las matemáticas, la fenomenología es rigurosa pero no exacta: mientras que la determinación de la exactitud puede hacerse, como en el caso de la intuición de esencias, por la aprehensión de un componente eidético de, por ejemplo, un cuerpo físico, las “esencias de la conciencia” escapan a la posibilidad de ser determinadas de este modo (Derrida, 1967c, p. 241). A mi parecer, esta crítica es retomada y explotada en *VP* ya no respecto a la tensión entre fenomenología genética y estática sino, más bien, respecto a la determinación de la conciencia como presencia a sí.¹ En otras palabras, la interpretación de *VP* solo puede comprenderse por la indeterminación de la descripción de la conciencia y la crítica a la metafísica de la presencia.

La crítica a la metafísica de la presencia pasará por el cuestionamiento del escucharse hablar. Si esta experiencia ya había sido esbozada por Derrida en la “Introduction” a partir de la relación entre la Razón y la conciencia, la lectura de Heidegger no solo le permitió ver la complicidad entre esta determinación de la conciencia y la metafísica de la presencia, sino también atisbar una posible salida del lado de la retención y la intersubjetividad. Que la Razón se dé a la conciencia como una palabra escuchada en el presente viviente (Derrida, 1967c, p. 248), que esta determinación a partir de la presencia sea pensada como esencial de

¹ Esta intuición se encuentra en la “Introduction”. Al señalar que Husserl toma el “lenguaje objetivo de la ciencia” como modelo de todo lenguaje (Derrida, 1962, p. 77), Derrida se interroga sobre las consecuencias que puede tener el hecho de carecer un lenguaje objetivo o exacto en lo que respecta a la descripción de la conciencia.

la conciencia –“dado que ‘conciencia’ no quiere decir nada más que la posibilidad de la presencia a sí en el presente viviente” (Derrida, 1967b, p. 8)–, es lo que se criticará en *VP*:

Notemos solamente, para precisar aquí nuestra intención, que la fenomenología nos parece trastornada e incluso criticada desde el interior por sus propias descripciones del movimiento de la temporalización y de la constitución de la intersubjetividad. En lo más profundo de aquello que vincula ambos momentos de la descripción, se reconoce un valor constituyente de una no-presencia irreductible. (Derrida, 1967b, p. 5).

En lo que sigue, desarrollaré la interpretación de *VP* como un cuestionamiento de la determinación de la conciencia en términos de presencia. Dado que dicha determinación solo es asequible por la reducción trascendental (que Derrida confunde con la reducción eidética), también argumentaré que la crítica de Derrida ha de tomarse como un señalamiento de los límites de la reducción.

UNA REDUCCIÓN *AVANT LA LETTRE*: DEL PROBLEMA DE LOS SIGNOS INDICATIVOS A LA REDUCCIÓN TRASCENDENTAL

Los problemas y preguntas que surgen de *VP*, tanto en lo que respecta a la obra misma como a la aproximación de los comentaristas, aparecen desde las primeras páginas. Para empezar, Derrida parte de una interpretación que se distingue de *PGH* y la “Introduction” por no seguir un hilo cronológicamente estricto de las obras de Husserl. En su lugar, Derrida abre *VP* con la idea de que hay una continuidad entre *Investigaciones lógicas* y las obras tardías de Husserl (como la *Crisis de las ciencias europeas*). Tal continuidad se refiere a los problemas concernientes al lenguaje y es definida por Derrida como “la estructura germinal de todo el pensamiento husserliano” (Derrida, 1967b, p. 1). Como puede esperarse, esta interpretación ha sido recibida con cierto escepticismo por parte de lectores más afines a Husserl. Natalie Alexander señala así que la interpretación de *VP* se apoya menos en una argumentación

filosófica que en procedimientos metonímicos que permitieron a Derrida, por ejemplo, pasar de una noción a otra, como la del ahora a la de presencia, sin un análisis más detallado (Alexander, 1995, p. 130). En un tono similar, J. Claude Evans pone en duda que haya una continuidad entre los textos de Husserl, sobre todo en lo que respecta a la reducción fenomenológica. La reducción fenomenológica no solo fue propuesta en una obra –*La idea de la fenomenología*– siete años posterior a *Investigaciones*, dice Evans; proponer una equivalencia entre esta reducción y la reducción eidética es un despropósito para el comentador (1991, pp. 7-8). Sin refutar la posibilidad de un abuso interpretativo por parte de Derrida,¹ me interesaré en hacer explícito el elemento que, en *VP*, permitió a Derrida pasar de *Investigaciones lógicas* al tratamiento de la conciencia en términos trascendentales. Tal elemento solo puede hallarse en lo que Derrida describió como “la reducción de la indicación”.

El análisis de Derrida en *VP* parte del capítulo “Las distinciones esenciales” de *Investigaciones lógicas*. En él, Husserl menciona que la palabra signo recubre dos realidades que, a pesar de confundirse en el habla cotidiana, mientan dos cosas distintas: se trata de la diferencia entre expresión [*Ausdruck*] e indicación [*Anzeichen*] (2006, p. 233). Mientras que el término de indicación se refiere a todos los signos desprovistos de una intención explícita de expresar algo (como los canales de Marte o las marcas de tiza en un pizarrón), la expresión, como su nombre lo indica, sí está animada por una intención de expresar (Derrida, 1967b, pp. 32-33). Aunque la diferencia parezca simple, Husserl advierte desde el inicio de “Las distinciones esenciales” que la extensión de la indicación es más amplia que la de la expresión debido a que ambos signos se encuentran “mezclados” en la comunicación (2006, p. 233;

¹ Para una respuesta a la crítica de Alexander, véase Lipka, 2011, p. 248.

Derrida, 1967b, p. 22). Para Derrida, tal advertencia significa dos cosas. Por un lado, Husserl se esforzará por restituir la pureza de la expresión en un itinerario que anticipará algunos temas de su pensamiento tardío, tales como el problema de la intersubjetividad y la idea de la conciencia como residuo fenomenológico del §49 de *Ideas I*. Por el otro, “la vida solitaria del alma”, fenómeno en donde Husserl rastreará la “esencia de la expresión”, es el fenómeno en donde se expone la connivencia entre presencia, temporalidad, conciencia y voz (Derrida, 1967b, p. 23, 25).

Que la expresión remita a una intención por expresar significa que la conciencia se insinúa en la reducción de la indicación. Ciertamente, ambos tipos de signo –la indicación y la expresión– se manifiestan en la comunicación –todavía más, ambos están animados por una vivencia intencional (Derrida, 1967b, p. 22) –, pero la razón por la que Husserl no encuentra en ella un fenómeno representativo de la expresión se debe a que la intención de expresar se sustrae a la intuición del interlocutor (Derrida, 1967b, p. 24). Para Derrida, Husserl no hace más que anticipar uno de los temas desarrollados en *Meditaciones cartesianas*, a saber, los desafíos de la descripción de la alteridad desde la perspectiva en primera persona del fenomenólogo. En efecto, el “abismo casi infranqueable” que se tiende entre el yo y el otro y del cual parte Husserl en la quinta meditación parece encontrar sus bases en el §7 de “Las distinciones esenciales”, sobre todo cuando Husserl señala que la percepción que el oyente tiene de las vivencias externalizadas por su interlocutor es “inadecuada” por serles ajenas (Husserl, 2006, p. 241; Derrida, 1967b, p. 46). Ahora bien, ¿qué hay en común entre el fenómeno comunicativo y los otros ejemplos de indicación? Más allá de la falta de intención de expresar, Husserl piensa que a todo signo indicativo subyace una manera de vincular cosas y situaciones que, dicho rápidamente, es presuntiva (Husserl, 2006, p. 234; Derrida, 1967b, p. 32-33). Este carácter de presunción se funda en la asociación, la cual es un fenómeno

psíquico en el que la indicación tiene su origen (Husserl, 2006, p. 237). Estos hechos psíquicos pertenecen a un grupo más amplio que puede ser definido como ‘asociación de ideas’, que es un título que agrupa la asociación por remembranza y la potencia creativa de la asociación. La asociación no solo evoca y enlaza contenidos en la conciencia; también crea nuevos caracteres cuyo “fundamento legal” no está en los contenidos vividos. En otras palabras, que yo piense que A apunta a B no solo significa que soy consciente de ambos hechos al mismo tiempo, sino también que impongo entre ambos una conexión (Husserl, 2006, pp. 237-238). En el caso de la comunicación, me atrevería a decir que tal asociación se encuentra en lo que Husserl llama “función de manifestación”. Pese a estar animado por la intención de expresar, el discurso de un hablante funciona de manera indicativa en la comunicación debido a que el interlocutor solo se las ve con notificaciones que señalan el pensamiento de quien habla (Husserl, 2006, p. 240). El oyente está, por decirlo de algún modo, invitado a hacer asociaciones para interpretar aquello que el otro comunica.

La expresión se distingue de la indicación por lo que podría describirse como proximidad. Antes de ser modificadas por la comunicación, tanto a la indicación como a la expresión subyace una animación intencional. Tal animación se refiere a las relaciones entre sentido e intención de expresar (o, como Derrida tradujo en *VP*, querer-decir). Derrida retoma así la distinción entre sentido [*Sinn*] y querer-decir [*Bedeutung, vouloir-dire*] de *Ideas I* para esclarecer el fenómeno que está describiendo (Derrida, 1967b, p. 20).¹ Tal y como Derrida precisa en el capítulo “Le signe et les signes”, Husserl distingue entre sentido y querer-decir para diferenciar dos capas del proceso de significación, a saber, la capa pre-expresiva que se

¹ En el §124 de *Ideas I*, este cambio conceptual implica cierta estratificación: el sentido es una capa a la que se pueden añadir actos de índole lingüística o expresivos (Husserl, 2013, p. 382). Como tal, esta estratificación significa que hay una capa anterior al lenguaje (a saber, la del sentido o *Sinn*) (Kates, 2005, p. 143).

extiende a todos los actos y la referida al sentido ideal de la expresión verbal (Derrida, 1967b, p. 21).¹ Ahora bien, si al inicio de este párrafo mencioné el término de proximidad, se debe a que la función de la expresión, antes de ser modificada por la comunicación y convertirse así en signo indicativo, consiste en reflejar un contenido pre-expresivo de la conciencia sin modificarlo (Derrida, 1967b, p. 38). En otras palabras, el fenómeno que Derrida está describiendo aquí –y el cual habría que considerar, de acuerdo con Kates (2005, p. 118), como un aporte de Derrida a la fenomenología– involucra un proceso en el que el sentido es retomado por una intencionalidad que lo transforma en querer-decir y eventualmente en expresión sin pasar por la exterioridad del mundo. Para empezar, Derrida define el sentido de la expresión como una cierta exterioridad “dentro” de la conciencia (Derrida, 1967b, p. 37). Que Derrida utilice estos términos espaciales para describir la relación entre conciencia y sentido no debe prestarse a confusión, pues este “afuera” y “adentro” son irreductibles a la espacialidad del mundo. En su lugar, Derrida tiene en mente con el “adentro” de la conciencia “la íntima posibilidad de la relación con un allí y un afuera en general” (1967b, p. 25). Esta posibilidad, que es definida en *Investigaciones* como vida solitaria del alma y que, más tarde, será determinada como la “esfera noético-noemática de la conciencia” gracias a la reducción trascendental (Derrida, 1967b, p. 38), permitirá a Derrida delinear la única vivencia en donde la expresión está libre de indicación.

La vida solitaria del alma es un término empleado por Husserl en “Las distinciones esenciales” para describir el fenómeno del monólogo interior. A primera vista, podría decirse que el itinerario de Husserl debería enfrentarse a los mismos problemas encontrados en lo

¹ Como puede apreciarse, el desarrollo ofrecido aquí se asemeja a las descripciones que Derrida hizo del lenguaje trascendental en la “Introduction”. Ahora bien, tanto en el texto de 1962 como en *VP media Lógica formal y lógica trascendental*, obra de Husserl cuya influencia es analizada por Kates (2005, p. 131).

que respecta a la comunicación: al hablar consigo, ¿la conciencia no hace uso de la misma función manifestativa propia del intercambio con el otro? ¿Qué diferencia hay entre el monólogo interior y la comunicación efectiva? Es en este momento del itinerario que puede encontrarse lo que Derrida definió como la anticipación de la reducción fenomenológica [*réduction phénoménologique avant la lettre*] (Derrida, 1967b, p. 2). Para empezar, el soliloquio de la conciencia es un fenómeno radicalmente distinto al de la comunicación debido a que la conciencia no se notifica nada. Ciertamente, puede decirse que el monólogo interior precisa de signos que también apuntan a un sentido, pero los signos o palabras de los que la conciencia se vale para hablar consigo son representados y no reales (Husserl, 2006, p. 242). Para Derrida, esto significa que el estatus de la palabra en el monólogo interior es “ideal”: dado que no depende de ningún modo de existencia, la palabra representada no puede confundirse con sus manifestaciones fácticas (Derrida, 1967b, p. 48). En otros términos, la existencia de la palabra, esto es, su situación en un contexto espaciotemporal es neutralizada. Finalmente, la razón por la que no cabe describir el monólogo interior en términos de comunicación se debe a que las vivencias están inmediatamente presentes a la conciencia que se expresa sobre ellas; no hay, por consiguiente, necesidad de mediación como sí ocurre, en cambio, en el intercambio con el otro.¹ Es a esta idea a la que se refiere el *im Selben Augenblick*, es decir, el hecho de que los actos son vividos por nosotros en el instante mismo (Derrida, 1967b, p. 58).²

¹ Este es un planteamiento cuyo alcance ha sido problematizado por Sara Heinämaa. Para la autora, es innegable que la postura de Husserl frente a la gestualidad en *Investigaciones lógicas* es de rechazo: dado que los gestos no mantienen la misma relación intencional que las palabras con lo dicho, Husserl no los considera como casos de expresión. Sin embargo, Heinämaa destaca que tal comprensión cambia en *Ideas II*, en donde Husserl establece que todo intercambio intersubjetivo se basa en el otro entendido como una unidad de expresión en la que lo mental y lo corpóreo están íntimamente vinculados (Heinämaa, 2010).

² La imagen que Derrida desarrolla del monólogo interior me parece problemática en lo que respecta al carácter personal de la conciencia. Por un lado, creo que es posible decir que el monólogo interior se distingue del diálogo en virtud del estatus representativo de la palabra. Por el otro, la conciencia que se habla, se exhorta y

La reducción al monólogo interior se confunde con una reducción que, de acuerdo con Derrida, “aísle la vivencia subjetiva como esfera de certidumbre absoluta y de existencia absoluta” (1967b, p. 52). Derrida anuncia así un vínculo entre *Investigaciones* e *Ideas I*. Si la noción de presencia –entendida como intuición sin mediación en lo que respecta al monólogo y como proximidad a sí– es el criterio que permite distinguir la expresión de la indicación (Derrida, 1967b, p. 47), no me parece exagerado afirmar que Derrida ve en “Las distinciones” la diferencia entre el modo escorzado en el que se dan los objetos trascendentes y el modo absoluto en el que se dan las vivencias, de los cuales Husserl se sirve en el §49 de *Ideas I* para concluir que el mundo trascendente es contingente y, en cambio, que la conciencia detenta un carácter absoluto y no matizable (Husserl, 2013, p. 189). En efecto, Derrida afirma que la indicación no puede ser pensada “sin hacer intervenir la categoría de la existencia empírica, es decir, solamente probable, que será la definición de la existencia mundana, para Husserl, en oposición a la existencia del ego cogito” (1967b, p. 50). Sin embargo, los paralelismos no se detienen aquí. Como mencioné líneas más arriba, Derrida afirma que “la vida interior del alma” es lo que Husserl describirá años más tarde como “esfera noético-noemática de la conciencia” (Derrida, 1967b, p. 38). Más allá de señalar un punto en el que *Investigaciones* y obras como *Ideas I* pueden converger, Derrida se abre paso así al tratamiento y eventual problematización de la conciencia trascendental (Kates, 2005, p. 145). A mi parecer, la voz fenomenológica confirmaría esta transición. El proceso por el cual la conciencia transforma y anima la exterioridad del sentido para hacer de él una

se reprende parece ser la conciencia personal, es decir, aquella que depende de la aprehensión de mi propio cuerpo y de mis habitualidades (algo que ocupó a Husserl en *Ideas II*, texto que Derrida no abordó sino hasta *Le Toucher*). Sin cuestionar o negar la pretensión de Derrida, me gustaría apuntar con esta observación a un problema que no aparece, hasta donde sé, en ningún escrito fenomenológico de Derrida: la compenetración y diferencia entre el nivel trascendental y personal de la conciencia. Creo que este es otro aspecto por el que el problema de esta tesis puede ser abordado.

expresión, sin perderlo de la proximidad a la intuición como ocurre en el intercambio comunicativo, solo es obra de la voz (Derrida, 1967b, p. 90).¹ A diferencia del objeto de cualquier ciencia mundana de la fonación, la voz fenomenológica, al igual que la conciencia trascendental, no pertenece al mundo; se trata, por el contrario, de un modo de autoafección puro en el que la interioridad de la conciencia se da de manera absoluta tras suspender la actitud natural (Derrida, 1967b, p. 93, 95). Otros modos de autoafección, como ver o tocar nuestro propio cuerpo,² se apoyan en la exterioridad y, por lo tanto, en lo ajeno o no propio a la conciencia (Derrida, 1967b, p. 93). En este sentido, la voz fenomenológica tiene el mérito de, por un lado, no establecer separación alguna entre el sentido, su animación intencional y la propia conciencia; por el otro, también autoriza la repetición y transmisión del sentido sin exponerlo a la equivocidad. Así pues, la reducción a la voz y al monólogo interior, así como las constantes alusiones a la “reducción” de la exterioridad y del mundo, son leídas por Derrida como la determinación de la esencia de la conciencia, es decir, el ser inmanente, absoluto y exento de la causalidad y temporalidad mundanas (Husserl, 2013, pp. 188-189).³

Cuando Derrida sugiere que “la problemática de la reducción y de todas las diferencias conceptuales en las que se pronuncia [...] se despliega en la separación entre dos tipos de signo [la indicación y la expresión]” (Derrida, 1967b, p. 35), debe verse anticipada la convergencia entre la vida solitaria del alma y la reducción de la conciencia como residuo

¹ Es necesario dar un paso aquí y vincular la escucha con otros desarrollos propuestos desde el psicoanálisis. Desde una perspectiva psicoanalítica, la escucha que acontece en el monólogo interior no solo implica que hay una escisión en el yo; también significa la posibilidad de repetir y alterar la historia del sujeto. Debido a los mandatos que pesan sobre él, el sujeto reconocería, durante la práctica psicoanalítica y la puesta en relato de su vida, que su biografía está atravesada por fuerzas que le son ajenas y a las que se puede intervenir (Martínez, 2020).

² Derrida regresará a esta idea años más tarde en *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy. Las observaciones que Husserl hace en *Ideas II* sobre la experiencia de la doble aprehensión del tacto (es decir, la posibilidad que tenemos de tocarnos y ser tocados por nosotros mismos gracias al tacto) se encuentran en el centro de esta obra (2000).

³ También ha de considerarse que la voz fenomenológica es determinada como la posibilidad del “para-sí” de la conciencia y, en este sentido, como su sinónimo (Derrida, 1967b, p. 94).

fenomenológico. Sin embargo, comentaristas como Marrati han interpretado la afirmación de Derrida como una sugerencia de que el lenguaje es la condición de posibilidad del proyecto fenomenológico (2005, p. 52). Esta función atribuida al lenguaje se apreciaría mejor en la puesta entre paréntesis de la conciencia psicológica (Derrida, 1967b, p. 13), de la cual Derrida resalta el carácter problemático: a pesar del recubrimiento de la experiencia psicológica por la experiencia trascendental, un discurso filosófico riguroso no puede confundir ambos dominios; de lo contrario, se incurriría en el psicologismo trascendental – hacer de la psique humana el origen del sentido y el mundo– (Derrida, 1967b, p. 13). Sin embargo, a pesar de la cautela y del cuidado puestos en no confundir la experiencia psicológica con la trascendental, ambas, la conciencia psicológica y trascendental, están unidas por la vida (Derrida, 1967b, p. 14). Al respecto, Husserl sostendrá que los conceptos de vida trascendental y vida psicológica son radicalmente heterogéneos y que solo mantienen una relación metafórica. Si el rol del lenguaje es asegurar que las relaciones entre lo trascendental y lo empírico no se borren, las distinciones de la fenomenología dependen del lenguaje (Marrati, 2005, pp. 52-53). Sin negar que Derrida, a partir de los trabajos de Fink, deseaba problematizar el lugar del lenguaje en el discurso fenomenológico (Derrida, 1967b, p. 14), creo que su propósito no era tanto mostrar que la reducción fenomenológica está posibilitada por el lenguaje como sí, en cambio, ofrecer un panorama de los aspectos problemáticos de la determinación de la conciencia (la proximidad a sí, la reducción del mundo, la idea de presencia) para mostrar sus límites. Finalmente, Derrida define como uno de sus objetivos en *VP* mostrar que el vivir, “extraña unidad de estas dos paralelas [lo psíquico y lo trascendental]”, sigue otros supuestos que los de la metafísica de la presencia (Derrida, 1967b, p. 14). En lo que sigue desarrollaré las líneas de esta crítica.

LA IMPOSIBILIDAD DE LA REDUCCIÓN TRASCENDENTAL

RETENCIÓN, REPRESENTACIÓN Y HUELLA

El principio de principios es uno de los conceptos en los que se ve explícitamente que la fenomenología está constituida por la metafísica de la presencia (Derrida, 1967b, p. 3). Al adoptar dicho principio, Husserl invita a no tomar nada que exceda los límites de lo que se da en la intuición (Husserl, 2013, p. 129). Atenerse a lo que se da en la intuición de una manera evidente, tal y como formula el principio de principios, significaría, retomando una distinción elaborada por Husserl en *La idea de la fenomenología*, ver un fenómeno en la intuición sin posiciones trascendentes vinculadas a él (2015, p. 36).¹ De acuerdo con la interpretación de Derrida, este principio no solo implica una fórmula epistemológica; en él también se juega la posibilidad del proyecto fenomenológico mismo, “el cual solo tiene sentido si una presentación pura y originaria es posible y original” (Derrida, 1967b, p. 53).

El peso que Derrida atribuye al principio de principios se manifiesta en dos ocasiones. La primera de ellas concierne a la reducción de la indicación y a la consecuente delimitación de la conciencia. Como acabo de desarrollar, Derrida lee la problemática de “Las distinciones esenciales” como un itinerario que anticipa el descubrimiento de la conciencia trascendental realizado en *Ideas I*. Considerando esto, no debe sorprender que Derrida vea en la reducción al monólogo interior un paso decisivo no solo para la teoría de la significación de *Investigaciones* sino también para el proyecto fenomenológico mismo (1967b, p. 49). La segunda alusión al rol del principio de principios se encuentra en “La forme et le vouloir-

¹ Aunque esta comparación pueda parecer osada, me apoyo en otros comentaristas, como Shigeru Taguchi (2017, p. 171), que ven una continuidad entre el principio de principios y la idea de inmanencia en *La idea de la fenomenología*. Dado que la tarea de la fenomenología es realizar una crítica del conocimiento, el propósito de Husserl está en describir el acto del conocimiento en un ver puro que suspende todo conocimiento en el que lo objetivo es puesto de una manera no clara (Husserl, 2015, p. 37, 42). Un ejemplo de ello puede ser la intelección del rojo: para tener una intuición pura del rojo, debo suspender toda referencia concomitante a su aparición (el hecho de que sea el color de, por ejemplo, un par de zapatos o de una hoja) (Husserl, 2015, p. 59).

dire”, un texto contemporáneo y afín en términos temáticos a *VP*. Al desarrollar la teoría de la significación que Husserl ofrece en *Ideas I*, Derrida observa que el descubrimiento de la capa pre-expresiva del lenguaje debe darse a una intuición originaria o, de lo contrario, el principio descriptivo se verá amenazado (1968, p. 192). Considerando estos dos contextos, puede decirse que la crítica de Derrida al principio de principios apunta a la presencia de “una síntesis originaria e irreducible” (Derrida, 1967b, p. 72).

La posibilidad de una intuición originaria sin ninguna posición trascendente es, de acuerdo con Derrida, solidaria de la determinación del ahora como comienzo absoluto y de la presencia como identidad a sí (1967b, p. 72). Si bien los análisis de Husserl sobre la temporalidad explicitan la imbricación entre impresión, retención y protención en un estilo que complica la simplicidad del ahora, Derrida intenta mostrar que aún subsiste por parte de Husserl una inquietud por pensar el ahora en términos de comienzo y simplicidad. Ambos rasgos –la simplicidad y el comienzo– se manifestarían en la idea de forma y en el hecho de que la conciencia, a comparación de lo que ocurre en la comunicación, no se indica nada en el monólogo interior por vivir sus propias vivencias en el momento mismo [*Im selben Augenblick*] (Husserl, 2006, p. 242). En efecto, el ahora también es definido por Husserl en *Ideas I* como “una forma persistente para una materia siempre nueva” (2013, p. 213), lo que significa que la temporalidad inicia siempre por la recepción de un “ahora-vivencial”.¹ En lo que respecta a la reducción al monólogo interior, Derrida invita a pensar en este ahora-vivencial como un argumento decisivo: la falta de mediación entre la conciencia y sus propias vivencias y el hecho de que las palabras detenten un estatus ideal y no real en el monólogo

¹ ¿Qué relación hay entre el ahora como ‘forma’ y como impresión originaria? Este es uno de los problemas que aparecen en la exposición de Derrida y al cual no da respuesta. Para ver una objeción más elaborada al respecto, véase Alexander, 1995.

interior no solo habla en favor de la ausencia de signos en el monólogo, sino también en la inmanencia absoluta que reviste la idea de presencia entrañada por el argumento del “en el momento mismo” (Derrida, 1967b, p. 69, 71). En efecto, la experiencia del monólogo implica la presencia a sí. Esta inmediatez del presente es determinada como ausencia de alteridad y de diferencia en el momento mismo en que la conciencia habla consigo. Por consiguiente, la presencia a sí del monólogo interior también implica la identidad del presente.

Frente a la determinación del presente en estos términos, Derrida intentará mostrar que los análisis de la temporalidad en las *Lecciones* contrarían la idea de la identidad a sí. Derrida comienza su argumentación advirtiendo que la percepción, lejos de agotarse en lo que se da en la pura impresión, forma un continuo con “una no-presencia” en general, a saber, la retención y protención o recuerdo y expectativa primarios (Derrida, 1967b, p. 76). El “punto fuente” del ahora o impresión originaria es el momento que inaugura la percepción. Es importante precisar que este ahora está en una constante mudanza que se traduce en su modificación en retención. En este sentido, la retención, aquello en lo que deviene el punto fuente o impresión, no es puro pasado sino “existencia actual” que sigue vigente en la percepción. En virtud de ello, la retención es actual, es decir, retención de lo que recientemente ha sido (Husserl, 2002, p. 52). Por su parte, la protención (de acuerdo con un manuscrito dedicado al análisis de la estructura de la plenificación) puede caracterizarse como una intencionalidad dirigida al futuro y al cumplimiento de la expectativa (Husserl, 2001, p. 129). En lo que respecta a la continuidad entre la retención y la impresión, los párrafos 16 y 17 de *Lecciones* aportan la clave de la interpretación:

En sentido ideal sería entonces percepción (impresión) la fase de conciencia que constituye el puro ahora, y recuerdo toda otra fase de la continuidad. Pero esto no es más que un límite ideal, algo abstracto que nada puede ser por sí. *Y además sigue siendo*

cierto que este ahora ideal tampoco es algo toto coelo distinto del no-ahora, sino que de continuo entra en mediación con él. (Husserl, 2002, p. 62; las cursivas son mías)

Respecto a la integración de la retención en el acto perceptivo puede leerse lo siguiente:

[...] si llamamos percepción al acto en que todo ‘origen’ se halla, al acto que constituye originariamente, entonces el recuerdo primario es percepción. *Pues sólo en el recuerdo primario vemos lo pasado; sólo en él se constituye el pasado y por cierto no vicaria sino presentativamente.* El ‘acaba de ser’, el antes en oposición al ahora, sólo puede intuirse directamente en el recuerdo primario. (Husserl, 2002, p. 63; las cursivas son mías)

¿Cómo interpretar el reconocimiento del constante cambio de impresión en retención y, en segundo lugar, la inclusión de la retención en la percepción?

Para Derrida, la determinación de la retención como percepción se traduce como el esfuerzo de Husserl por restituir la identidad del presente (1967b, pp. 78-79). Que Derrida se refiera a este esfuerzo como una inquietud significa, por un lado, que Husserl reconocerá la continuidad entre impresión y retención en la percepción en virtud de su temporalidad y, por el otro, que los límites de la certeza de la percepción se referirán a la actualidad y a la no-actualidad de la reproducción (también llamada rememoración) (Derrida, 1967b, p. 79). En términos generales, esta idea será deudora de la derivación de la imaginación y la reproducción respecto a una presentación originaria. Que se trate, tal y como ocurre en el caso de la imaginación, de la neutralización de la posición de existencia, o bien, de la determinación de la reproducción como “mera evocación” contrapuesta al recuerdo primario (Husserl, 2002, p. 63), Husserl buscaría asegurar el carácter fundante y originario de la presencia respecto a la modificación reflexiva y rememorativa.

En contra de esta determinación, Derrida intentará mostrar que la huella, concepto que agrupa tanto a la retención, la rememoración y “la posibilidad de la repetición en su

forma más general” (1967b, p. 79),¹ condiciona y constituye la presencia como ahora y proximidad a sí. Tal y como mencioné en líneas más arriba, el hecho de que el ahora está en continuo cambio con la retención permite a Derrida afirmar que el ahora no existe nunca de manera simple y, todavía más, que siempre está habitado por la alteridad (Derrida, 1967b, p. 67). Me atrevería a decir que aquí es en donde trasluce el carácter constitutivo de la retención: de agotarse en la pura inmediatez, la impresión y, por consiguiente, la percepción no tendrían consistencia alguna. En lo que concierne a la idea de la “repetición en su forma más general”, la argumentación de Derrida se apoyará en el retorno autorizado por la idealidad. En cuanto tal, la idealidad no habita un mundo distinto al natural; su posibilidad y dominio están en los actos de repetición de la conciencia trascendental. Para Derrida esto significa que Husserl determina el ser “como idealidad” (Derrida, 1967b, p. 62), es decir, como repetición de objetos ideales cuya reactivación se perpetúa al infinito. ¿No se asoma aquí el concepto de presente viviente, el cual permitió a Derrida pensar en la fenomenología como una metafísica de la presencia? Paradójicamente, es en *VP* donde el presente viviente apuntará a otra posibilidad. Es cierto que la idealidad se refiere siempre a la idea de un objeto presente a la intuición; también es cierto que la idealidad se rige por una temporalidad –la del presente viviente– que implica “la apertura de la repetición de lo mismo al infinito” (Derrida, 1967b, p. 63). Esta determinación del presente viviente significa, por un lado, que la presencia como “forma última del ser y de idealidad” es el movimiento por el cual la existencia empírica, incluyendo la propia, es transgredida. En otras palabras, la presencia en cuanto forma de la experiencia implica el saber que, más allá de mí y antes de mí, el presente es (Derrida, 1967b,

¹ Este es otro de los momentos problemáticos del itinerario de Derrida. Ciertamente, el concepto de huella no borra las diferencias entre la representación y la retención; no obstante, hablar de la retención en términos de “pliegue” o de “retorno” me parece impreciso. La retención no es un acto por el que se trae a conciencia un momento pasado; se trata, más bien, tanto de aquello en lo que el ahora deviene como de lo que le da consistencia. Para ver más al respecto, véase Dastur, 2007, pp. 10-11.

p. 64). De esta manera, Derrida introduce la mortalidad del yo en el presente viviente (Derrida, 1967b, p. 64). Sin embargo, la idealidad también inscribe la posibilidad de la repetición en la presencia misma: en cuanto forma ideal de la experiencia, la idealidad implica que la presencia siempre está constituida por la posibilidad de un “pliegue” o retorno que autoriza de manera indefinida e infinita su regreso (Derrida, 1967b, p. 79).

Derrida invita a generalizar la estructura de la huella o de la repetición en lo que respecta a la reflexión y a la rememoración. Que la reflexión subyazca a toda vivencia como una posibilidad (Husserl, 2013, p. 251) y que a toda percepción corresponda la posibilidad de una re-presentación (Husserl, 2002, p. 108), ambos casos expresan, en opinión de Derrida, la misma estructura de repetición que condiciona la presencia antes de sobrevenir a ella como su modificación. En este sentido, no hay presencia simple si ello implica la exclusión de lo que la trasciende (la retención, la rememoración, la forma de la idealidad, etcétera). Todavía más, la determinación de la conciencia a partir de la reducción al monólogo empieza a ser cuestionada.

LA ALTERIDAD EN LA CONCIENCIA (SOBRE UNA SUGERENCIA DE *MEDITACIONES CARTESIANAS*)

Como puede apreciarse, la alteridad es uno de los temas que más se repiten a lo largo de la lectura de Derrida. El penúltimo capítulo de *VP*, “La voix qui garde le silence”, muestra que la alteridad se insinúa en la proximidad a sí de la conciencia y que, por consiguiente, “una reducción trascendental pura” –al menos tal y como la definió Derrida en capítulos anteriores– es imposible. ¿De qué manera habrá de desarrollarse lo anterior?

En las últimas líneas del capítulo que acabo de comentar –“Le signe et le clin d’œil” –, Derrida observa que para Husserl hay una relación de analogía entre la constitución del alter ego y la constitución del pasado en la actualidad del presente del propio ego (Derrida,

1967b, p. 81). En efecto, Husserl afirma en el §52 de *Meditaciones* que “[a]sí como el pasado recordado trasciende mi presente viviente en cuanto su modificación, de un modo semejante el ser extraño presentado trasciende mi ser propio” (1978, p. 183).¹ Si las observaciones respecto a la trascendencia del otro son tomadas como hilo conductor, creo posible afirmar que en ambos casos –la presentación del alter ego y la constitución del pasado– hay una intencionalidad mediata y, hasta cierto punto, no adecuada. Este es un tema que no fue ajeno a Derrida. De hecho, esta idea permitió al filósofo argelino elaborar en “Violence et métaphysique” una crítica a la filosofía de la alteridad de Levinas. En contra de Levinas, quien criticó el concepto de presentación analógica por reducir la trascendencia del otro a la constitución realizada por el ego, Derrida insistirá en la irreductibilidad del otro que la quinta meditación cartesiana pone de manifiesto (Derrida, 1967c, p. 180). No se puede obviar que la defensa que Derrida hizo de la quinta meditación cartesiana va de la mano con una reivindicación de la descripción en primera persona: cierto, la no fenomenalidad originaria del otro es insuperable debido a que no puedo dar la vuelta al otro para tener una presentación completa de él; tal evidencia pasa, sin embargo, por su aparecer ante mí. Para poder hablar de él y afirmar así su trascendencia, el otro debe aparecer ante mí como sentido. De allí que Derrida concluya que la quinta meditación cartesiana describe un “sistema” en el que la fenomenalidad y la no-fenomenalidad confluyen (Derrida, 1967c, p. 181).

¿Estas consecuencias han de ser traspuestas en el contexto de *VP*? Mientras que esta es la interpretación de autores como Rudolf Bernet, quien sugiere que la conciencia se

¹ Esto no ha pasado desapercibido por Lawlor, quien señala que la cuestión de la presentación analógica es una de las lecciones más importantes que Derrida tomó de la fenomenología e intentó radicalizar al transponerla a la experiencia de sí (2010, p. XXIII; 2018, pp. 416-418). Ahora bien, encuentro que esta observación no es del todo precisa: Husserl no solo reconoce una similitud entre la constitución del pasado en la temporalidad del ego y la presentación analógica –en este sentido, Derrida no nos enseña nada nuevo al respecto–; otros comentaristas, como Taguchi, han encontrado textos en los que Husserl trató la presencia de otro originario en el yo primario [*primal-I*] (2019, pp. 102-104).

comporta respecto a sí como alter ego (1990, p. 162), me gustaría arriesgar que la interpretación de Derrida tiene otras implicaciones en lo que se refiere a la reducción de la conciencia al monólogo interior. Si el itinerario que Derrida siguió a partir de “Las distinciones esenciales” lo condujo a una idea de conciencia ideal y, hasta cierto punto, ajena al mundo –como si la conciencia pudiera ser reducida a una “soledad absoluta” en su esfera de propiedad (Marrati, 2005, p. 73)–, las observaciones sobre la constitución del pasado en la conciencia le permitirán “recobrar” el mundo y cuestionar así la posibilidad de la reducción trascendental sin por ello negarla. Este argumento solo puede apreciarse en la descripción de la voz fenomenológica.

La reducción al monólogo interior tiene el objetivo de mostrar que el sentido pre-expresivo que la conciencia transforma en expresión no se extravía por no exponerse en el mundo. Como ya había dicho en líneas más arriba, solo la voz fenomenológica es capaz de lo anterior. Sin embargo, ¿qué se juega en este proceso para que a Derrida le interese explicitar el funcionamiento de la voz? Para empezar, la problemática del sentido pre-expresivo es leída como un caso más de la idealidad. De hecho, la reducción al monólogo pasa por una exclusión más, a saber, la del discurso de tipo axiológico (Derrida, 1967b, p. 85). Los reproches y exhortaciones que la conciencia se dirige no son ejemplos de expresión, pues, por un lado, la esencia del lenguaje está determinada a partir de la relación entre la conciencia y un objeto intencionado (Derrida, 1967b, p. 85). Por el otro –y hay que ver este motivo como solidario del anterior–, cuando la conciencia se reprehende, las formulaciones de tipo “has actuado mal” carecen de sentido objetivo por no seguir un orden proposicional. En efecto, Husserl distingue en *Investigaciones* entre las expresiones objetivas y las esencialmente subjetivas; la diferencia entre ambas categorías reside en la dependencia de la expresión respecto a aquel que la enuncia (Husserl 2006, pp. 273-274). Los axiomas y los

teoremas, por ejemplo, son independientes de su enunciante; los pronombres y todo lo que se refiera a la personalidad, no, pues, dice Husserl, “en el discurso monológico, la significación del ‘yo’ se verifica esencialmente en la representación inmediata de la propia personalidad” (2006, p. 74; Derrida, 1967b, p. 88). Por el contrario, solo las proposiciones formuladas como “S es P” son ejemplos de la expresión, pues cumplen con el requisito de ser enunciaciones sobre algo y, más importante aún, respetan el fin de la expresividad, a saber, restituir el sentido pre-expresivo dado a la intuición (Derrida, 1967b, p. 88).

Tal y como decía previamente, la voz fenomenológica es leída como un caso más de la idealidad. Considerando la diferencia entre expresiones objetivas y subjetivas, la clase de objetos sobre la cual se expresa la expresión no es otra que ideal: el objeto que la conciencia retoma para transformar en palabra es un objeto ideal y, por consiguiente, infinitamente repetible y libre de toda determinación mundana (Derrida, 1967b, p. 89; 1962, p. 72). Ahora bien, el objeto ideal no es inmanente a la conciencia, razón por la cual Derrida lo lee como nóema. Es aquí en donde aparece la indagación sobre la esencia de la voz: ¿qué hace posible la repetición al infinito de los objetos ideales? En otras palabras, ¿qué permite “proteger, respetar y restituir la presencia” de un sentido que, a pesar de todo, mantiene cierta exterioridad respecto a la conciencia (Derrida, 1967b, p. 89)? Para poder circular, el objeto ideal debe ser constituido y expresado por un medio que no interrumpa ni la presencia del objeto frente a la intuición ni la presencia a sí de los actos de conciencia (Derrida, 1967b, p. 90). Solo la voz fenomenológica puede lograr lo anterior debido a que la conciencia no tiene que pasar fuera de sí para hacerse escuchar y entender algo mientras se habla. A diferencia de cualquier otro medio de significación a través del cual puede circular el sentido, el sentido es resguardado de mejor manera en la interioridad de la conciencia, pues, por ejemplo, en la escritura, como en cualquier otro significante no fónico, hay una referencia al exterior de la

conciencia y, por lo tanto, al mundo (Derrida, 1967b, p. 90). Si la conciencia trascendental en la que piensa Derrida en *VP* implica tanto certeza como proximidad a sí, puede entenderse el peso de la voz fenomenológica en su exposición: el significado animado por la intención de expresión permanece totalmente cercano a la conciencia (Derrida, 1967b, p. 92). El acto que anima el sentido lo transforma en expresión y, al ocurrir esto, el lenguaje no se distancia de sí tal y como ocurre en la comunicación.

Pese a su poder ilimitado en lo que respecta a los objetos ideales, la determinación de la voz como identidad y proximidad es desafiada por la temporalidad propia al sentido. El proceso de autoafección por el cual la conciencia se habla y se escucha es uno que no está exento de temporalidad (Derrida, 1967b, p. 98). De hecho, este proceso de temporalización también es descrito por Derrida como una autoafección: el tiempo en el que el sentido se origina y desarrolla es uno que comienza por una impresión originaria que, lejos de ser obra de la conciencia, nace por “engendramiento originario” o génesis espontánea (Derrida, 1967b, p. 99; Husserl, 2002, p. 120). En lugar de mantenerse idéntico, el proceso por el cual se origina el tiempo está atravesado por la alteridad: la actualidad de la conciencia es lo que es solo porque el ahora se retiene en otro ahora, es decir, es afectado por una nueva impresión cuyo surgimiento lo hará pasar a un no-ahora. En este proceso de temporalización, lo mismo no es lo mismo más que siendo afectado por lo otro (Derrida, 1967b, p. 100).

Son dos consecuencias las que Derrida desprende de su lectura: la primera concierne a la descripción del proceso de temporalización y la segunda, no aislada de la anterior, compete a la inclusión de la alteridad en la conciencia y a la consecuente imposibilidad de una “reducción fenomenológica pura”. Para empezar, la autoafección de los ahora es descrita por metáforas, es decir, por aquello que el origen de la temporalización vuelve posible. En efecto, cada vez que el proceso de temporalización es descrito en términos de

“movimiento”, el lenguaje empleado corresponde más a lo que la temporalidad hace posible que a una terminología exacta (Derrida, 1967b, p. 100). Derrida introduce así una observación hecha por Husserl a propósito del flujo constituyente del tiempo: “este flujo, este río, es a lo que denominamos así según lo constituido, pero que no es nada ‘objetivo’ [...] Para todo esto nos faltan los nombres” (Husserl, 2002, p. 95). Esta “metaforicidad” propia del tiempo reintroduce todo lo que había sido previamente excluido por la reducción, particularmente la alteridad y el espacio. Dice Derrida:

El presente viviente brota a partir de su no-identidad a sí [*non-identité à soi*] y de la posibilidad de la huella retencional [*trace rétentionnelle*]. Es siempre una huella. [...] Dado que la huella es la relación de la intimidad del presente viviente con su afuera, la apertura a la exterioridad en general, a lo no propio [...], la temporalización del sentido es “espaciamento” desde un principio. En cuanto se admite el espaciamento como ‘intervalo’ o diferencia y como apertura al afuera, no hay más interioridad absoluta [...] *La exterioridad del espacio [...] no sorprende al tiempo; se abre como “afuera” “en” el movimiento de la temporalización.* (1967b, p. 101; las cursivas son mías).

¿Por qué este movimiento de autoafección significa que no hay una reducción trascendental pura posible (Derrida, 1967b, p. 97)?

Como puede apreciarse, las alusiones a la alteridad van de la mano con la idea de espacialidad. Considerando que la quinta meditación cartesiana fue la fuente principal en la que se basó Derrida en lo que concierne a la cuestión del otro,¹ el vínculo no es casual: la presentación analógica, acto por el cual la conciencia confiere egoidad a otra conciencia, pasa necesariamente a través del cuerpo del otro y, por consiguiente, por su posición como una conciencia encarnada que yace en un allí opuesto a mi aquí (Husserl, 1978, p. 182, 192).

¹ Esto no es del todo exacto. En distintos momentos de su itinerario, Derrida hace alusión a otros textos de Husserl en los que la cuestión de la alteridad no es abordada en términos representativos (1962, p. 83; 1967c, pp. 194-195). Hasta donde sé, Derrida nunca elaboró más esta problemática.

Ahora bien, el vínculo que Husserl anuncia entre la constitución del otro y la constitución del pasado en la actualidad del propio ha de verse en esta idea de distancia o, mejor dicho, intervalo. De hecho, el proceso por el cual Derrida describe la experiencia del escucharse de la conciencia parece basarse en esta idea: el monólogo pone en juego dos operaciones, a saber, hablarse y escucharse (Derrida, 1967b, pp. 94-95). Pese a la apariencia de identidad y simplicidad ofrecida por la voz fenomenológica, estas dos operaciones, tal y como nota Lawlor, implican, por un lado, que hay un intervalo irreductible y, por el otro, que la presencia a sí está posibilitada por la posibilidad de repetición de lo que la conciencia se expresa (2018, p. 422). Considerando ello, no hay reducción fenomenológica pura, pues la voz, la cual es determinada por Derrida como la conciencia (Derrida, 1967b, p. 94), implica cierta forma de distancia y, todavía más, de alteridad en la constitución de su presencia. Todo aquello que la reducción al monólogo interior pretendía excluir (la alteridad, la espacialidad, la no identidad a sí) reaparece como una determinación propia de la conciencia. Es en este sentido que el mundo es “recobrado” en la lectura que hace Derrida.

CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

En las páginas anteriores ofrecí un análisis de *VP* y del cuestionamiento que allí elaboró Derrida de la reducción trascendental. Para lograr lo anterior era necesario pasar por ciertos momentos del itinerario de Derrida; solo de esta manera se puede apreciar la relación entre la reducción fenomenológica y la metafísica de la presencia. En trabajos anteriores a *VP*, Derrida desarrolla la idea de la fenomenología como un pensamiento de la clausura: a la par que critica y revela el sentido originario del pensamiento metafísico que le es legado, la fenomenología permanece presa de la determinación del ser como presencia. Esta característica trasluciría, entre otras cosas, en el concepto de idealidad y de presente viviente:

los objetos ideales, como los pertenecientes a la matemática o a la geometría, no pertenecen al mundo determinado espaciotemporalmente; por el contrario, existen en una temporalidad propia a los actos de repetición de una conciencia trascendental. Considerando lo anterior, Derrida cuestionará esta interpretación de la conciencia a partir de la temporalidad y alteridad. La reducción al monólogo interior (concepto por el cual Derrida puede dar un salto de *Investigaciones* a *Ideas I* y, más en particular, a la conciencia como residuo) y sus determinaciones (proximidad a sí, presencia e inmanencia absolutas en contraposición al modo relativo de darse del mundo trascendente) esconden la manera en que la huella, la distancia, la alteridad (y, en una palabra, el mundo) están ya en la conciencia. Finalmente, esto es lo que impide la idea de una reducción trascendental pura.

A diferencia de Kates, quien encuentra que la voz fenomenológica es lo que permite a Derrida cuestionar y, más importante aún, ampliar los límites de la reducción trascendental (2005, p. 154); o, en contraste con Senatore, quien señala que es la muerte la que Derrida introduce en medio de la vida de conciencia (2020, p. 688),¹ me parece más pertinente decir la insinuación de la alteridad en la vida de conciencia es lo que permite señalar los límites de la reducción trascendental. Una vez más, no hay que olvidar que la reducción al monólogo interior es desarrollada como una exclusión del espacio y del mundo trascendente. En este sentido, las conclusiones de *VP* deben leerse como una radicalización del planteamiento de Eugen Fink: el descubrimiento de la conciencia trascendental se hace en medio de un mundo cuyo curso no puede ser plenamente suspendido o separado. Así pues, queda abierta la

¹ La observación de Senatore no es imprecisa. Como mencioné previamente, Derrida introduce la mortalidad de la conciencia en el presente viviente. Esta cuestión viene de la "Introduction" y, en particular, del análisis que Derrida dedica al olvido y a la desaparición de sentido (1962, pp. 87-110). Creo, sin embargo, que lo más importante del planteamiento de Derrida no se encuentra allí sino en la manera en que logra hacer que el mundo (y todos los términos que asocia a él, como la espacialidad y el otro) se insinúen en medio de la reducción trascendental.

pregunta con la que inicié este proyecto: ¿de qué manera Derrida reinterpreta los alcances y límites de la reducción trascendental?

CONCLUSIONES

Inicié esta investigación con esta pregunta: al reinterpretarla y explicitar sus límites, ¿Derrida rechaza la reducción trascendental o, por el contrario, le da otro sentido? Para aventurar una respuesta, haré un recuento del itinerario hasta aquí recorrido.

En el primer capítulo realicé una exploración de las visiones en torno a la cuestión de lo trascendental en la obra de Derrida. Me enfoqué principalmente en el trabajo de Rodolphe Gasché y Geoffrey Bennington por ser los dos autores que mejor han explicitado las implicaciones de lo cuasi-trascendental. Tras haber hecho esto, presenté las objeciones que Rorty planteó a ambos comentaristas para, en primer lugar, señalar el problema metafilosófico (una vez que Derrida ha señalado que lo trascendental depende de lo empírico –y, en general, que las condiciones están condicionadas por aquello que condicionan–, ¿qué criterio permite determinar que se ha encontrado la “base” final del que depende todo discurso filosófico?) al que conduce la interpretación cuasi-trascendental y, en segundo, desplazar la discusión de la idea de condiciones de posibilidad a un terreno más cercano a la fenomenología de Husserl, a saber, el de la reducción trascendental como una práctica que avanza por momentos. Mi interés estaba no solo en situar la discusión en un suelo más “husserliano”; también buscaba demostrar que la discusión que Derrida sostuvo con Husserl no estaba orientada por un deseo de alcanzar una dimensión de mayor radicalidad como en cambio sí parecen sugerir los planteamientos de Bennington y de Gasché. Al proceder así, expuse los conceptos de reducción fenomenológica, eidética y la diferencia entre la dimensión psíquica y la trascendental (es decir, el hecho de que lo psíquico remite a un suelo ya constituido –el de la psiqué humana situada en un momento espaciotemporal determinado– y lo trascendental, por el contrario, a la fuente originaria de toda constitución

de sentido) para presentar el problema que, en mi opinión, se encuentra en la raíz de la problematización del concepto de reducción trascendental: el hecho de que la reducción solo puede alcanzarse por varias “epojés” fenomenológicas.

En el segundo capítulo argumenté que la idea de una serie de “epojés” fenomenológicas y, en cierto sentido, de una reducción fenomenológica nunca plena es el hilo conductor de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. A partir de la discusión que Derrida desarrolló en el capítulo “L’epokhé radicale et l’irréductibilité de la genèse”, mostré que dicha idea es elaborada a partir de los conceptos de génesis y de dialéctica. En efecto, la problemática desarrollada por Derrida en su *mémoire* se encuentra principalmente en los desafíos que la génesis o historia de la conciencia supone para una fenomenología que procede de manera “eidética”, esto es, la determinación de la esencia de la conciencia. Que la conciencia esté dotada de un pasado o desarrollo es, de acuerdo con Derrida, algo que debería considerarse más seriamente en la fenomenología. Ahora bien, debido a que este pasado también se sedimenta, no hay un fundamento último en el que pueda reposar la fenomenología; la idea de dialéctica, la cual es reflejada en el vaivén que va de la actualidad al pasado de la conciencia, muestra que siempre hay un examen pendiente y una reducción por realizar. Derrida invita así no a negar la reducción sino a repensarla a partir de los desafíos de la génesis.

En la última parte del segundo capítulo me di a la tarea de explicitar la evolución del pensamiento de Derrida respecto a la reducción en la “Introduction”. A diferencia de ciertos comentaristas, me parece que la diferencia entre el *mémoire* y la “Introduction” trasluce en las observaciones que Derrida hace sobre la fenomenología y la Razón como polo de la historia, y no en los apartados que Derrida dedicó a la escritura y el lenguaje. El hecho de que la Razón no sea una facultad humana sino, más bien, la apertura al infinito como tradición

e historia de la humanidad no solo permitió a Derrida entender la reducción fenomenológica como un proceso de “auto-elucidación” por el que la conciencia se esclarece y recuerda su deber. Además de eso, esta determinación también le dio las herramientas para dejar atrás la perspectiva dialéctica elaborada en el *mémoire*: la dimensión pasiva y activa de la conciencia coexisten en la historia como un proceso de sedimentación. En este proceso, la creación y enriquecimiento del sentido son posibilidades solidarias de su olvido.

El último capítulo consistió en un análisis de *La Voix et le phénomène* y la manera en que Derrida define y cuestiona la reducción trascendental allí. Para lograr el primer cometido era necesario pasar por la determinación de la fenomenología como metafísica de la presencia. Esto y la identidad entre la reducción fenomenológica y eidética asentaban las bases para la crítica que Derrida elaboró en la obra de 1967: la determinación de la esencia de la conciencia como proximidad y presencia inmediata es cuestionada por la densidad temporal propia al presente y por la alteridad que entraña la constitución del tiempo. Derrida concluía así que no hay reducción fenomenológica pura. En su lugar, hay lo que Derrida identifica en *De la grammatologie* como “pensamiento de la huella”, es decir, un pensamiento en el que la diferencia constituye la identidad y otros conceptos solidarios (inmanencia, presencia, etcétera). En el contexto de VP, esta diferencia puede apreciarse en el hecho de que la reducción nunca puede deshacerse de la inscripción de la conciencia en el mundo.

Tal y como había sugerido en la introducción, la interpretación que Derrida ofrece de la reducción trascendental es elaborada tanto a partir de un cierto rechazo como a partir de una cierta continuidad. Esto puede verse claramente en *PGH*: el hecho de que la reducción siempre deba recomenzar su labor en virtud del pasado problemático de la conciencia no significa un mero rechazo. Antes bien, Derrida encuentra en ese gesto la única vía que la

fenomenología puede seguir para evitar caer en cualquier tipo de formalismo. En lo que respecta a *VP*, el primer gesto –el de crítica o “rechazo”– puede ser encontrado en el esfuerzo de Derrida por mostrar que la alteridad, entendida tanto como otredad y espacio, se insinúan siempre en la reducción y en la idea de proximidad a sí de la conciencia a la que conduce. Ahora bien, si *VP* fuera tomada como la última obra en que el cuestionamiento de la reducción trascendental fue abordado de manera explícita, habría que decir que el gesto hacia la continuidad está ausente o, en el mejor de los casos, no explícito. La respuesta a este problema puede venir de *De la grammatologie*, obra publicada el mismo año que *VP*. En este trabajo, Derrida recurre a la reducción fenomenológica para recuperar el concepto de “imagen acústica” de las acusaciones de psicologismo. La imagen acústica, concepto por el cual el lingüista Ferdinand de Saussure se refiere al significante que unifica la imagen mental con el sonido (Derrida, 1967a, p. 92), implica, de acuerdo con Derrida, una síntesis o estructuración que es descrita por el filósofo francoargelino a partir de la estructura hilemórfica de la conciencia (Derrida, 1967a, p. 93). Más allá de utilizar estos términos de manera accidental o, si se quiere, irónica, Derrida justifica su recurso al argumentar que esta síntesis de la imagen acústica pertenece a un registro trascendental de la experiencia al que ni la lingüística ni la fonología tienen acceso (Derrida, 1967a, pp. 89-90). Ahora bien, a pesar de valerse de la reducción, Derrida también señala la necesidad de un “más allá” de la crítica trascendental, en particular en lo que respecta al cuestionamiento de todo lo implicado por el concepto de presente viviente. A mi parecer, Derrida reformula así la necesidad de repetir la reducción trascendental. Repetir significaría entonces asumir una tarea crítica que incluso puede volverse contra al proyecto del cual se originó.¹ Un ejemplo de lo anterior podría

¹ De acuerdo con Lawlor, esta sería la cuarta idea que Derrida adoptaría de la fenomenología: la práctica de una reducción que debe ser continuamente realizada (2018, p. 427).

encontrarse en “Violence et métaphysique”: los cargos de “empirismo” que Derrida atribuyó a Levinas por rechazar el punto de vista del ego en la descripción del otro también han de ser interpretados como un desafío al principio de principios de la fenomenología y al peso que en ella tiene la intuición (Derrida, 1967c, p. 178).

Con todo lo anterior (y con el afán de continuar la discusión), encuentro que las conclusiones a las que llega Derrida deberían ser examinadas a partir de otros trabajos en las que Husserl abordó tanto la cuestión de la alteridad en la conciencia como los posibles límites del principio de principios. Pienso particularmente en el seminario *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1994), en el cual Husserl abordó los desafíos que la temporalidad de la conciencia planteaba en el principio de principios, o en los textos que componen *Zur phänomenologie der intersubjektivität*, en los que, de acuerdo con Taguchi, se puede encontrar la referencia a una alteridad que habita coexiste originariamente con el yo (2019, p. 103). De igual manera, sería provechoso revisar las observaciones que Derrida hace sobre la intersubjetividad a la luz de *Ideas II* y las descripciones de la corporalidad que se puede encontrar allí. Como lo mencioné más arriba, Sara Heinämaa destaca que Husserl redefinió la gestualidad en términos de expresión en este texto (2010). En cualquier caso, no es posible asumir, como Neal de Roo sugiere, que los planteamientos de Derrida van más allá de otros fenomenólogos (2014, p. 127). Asumir la discusión entre la fenomenología y, si se quiere, la deconstrucción exige realmente poner en diálogo la manera en que otros autores, incluyendo a Husserl, hicieron frente a las limitaciones propias de la fenomenología.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Natalie. (1995). The Hollow Deconstruction of Time. En William R. McKenna y J. Claude Evans (Eds.), *Derrida and Phenomenology* (pp. 121-150). Springer.
- Andrea Staiti. (2021). "Reduction". En Daniele De Santis, Burt C. Hopkin, Claudio Mojalino (Eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Research* (pp. 368-374). Routledge.
- Baring, Edward. (2011). *The Young Derrida and French Philosophy (1945-1968)*. Cambridge University Press.
- Bennington, Geoffrey y Derrida, Jacques. (1993). *Jacques Derrida*. The University of Chicago Press.
- Bennington, Geoffrey. (2000). Genuine Gasché (Perhaps). En Geoffrey Bennington, *Interrupting Derrida* (pp. 155-161). Routledge
- Bernet, Rudolf. (1990). Derrida et la voix de son maître. *Revue philosophie de la France et de l'étranger*, (2), 147-166).
- Biset, Emmanuel. (2017). Deconstrucción sin deconstrucción. *Terceira margem*, 21(35), 18-39.
- Cibotaru, Veronica. (2020). The Meaning of the Transcendental in the Philosophies of Kant and Husserl. En Iulan Apostolescu y Claudia Serban, *Husserl, Kant and Transcendental Philosophy* (pp. 23-40). De Gruyter. doi: <https://doi.org/10.1515/9783110564280-002>
- Critchley, Simon. (2014). *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Ediburgh University Press.
- Dastur, Françoise. (2004). Réduction et intersubjectivité. En Françoise Dastur, *La phénoménologie en questions : langage, altérité, temporalité, finitude* (pp. 83-99). Librairie Philosophique J. Vrin.
- Dastur, Françoise. (2007). Derrida et la question de la présence. *Revue de métaphysique et de morale*, 53, pp. 5-20. <https://doi.org/10.3917/rmm.071.0005>
- De Roo, Neal. (2011). Derrida and the Future(s) of phenomenology. *Derrida Today*, 4(1), 107-131. doi: 10.3366/drt.2011.0008
- Derrida, Jacques (1967b). *La Voix et le phénomène : introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl*. Presses Universitaires de France.
- Derrida, Jacques y Spire, Antoine. (2002). *Au-delà des apparences*. Le borde de l'eau.
- Derrida, Jacques. (1962). Introduction à *L'Origine de la Géométrie*. En Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie* (Jacques Derrida, Trad.). (pp. 3-171). Presses Universitaires de France.
- Derrida, Jacques. (1967a). *De la grammatologie*. Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques. (1967c). Force et signification. En Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (pp. 9-49). Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques. (1967c). Genèse et structure et la phénoménologie. En Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (pp. 229-251). Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques. (1967c). Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. En Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (pp. 117-228). Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques. (1972a). La forme et le vouloir-dire. En Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* (pp. 185-208). Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques. (1972b). *Positions*. Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques. (1974). *Glas*. Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. (1976). Remarks on Deconstruction and Pragmatism. En Chantal Mouffe (Ed.),

- Deconstruction and Pragmatism* (pp. 79-90). Routledge.
- Derrida, Jacques. (1990a). *Du droit à la philosophie*. Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. (1990b). *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Presses Universitaires de France.
- Derrida, Jacques. (1999). Et Cetera (Patricio Peñalver Gómez, Trad.). *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (19), 9-26. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/10731>
- Derrida, Jacques. (2000). *Le Toucher. Jean-Luc Nancy*. Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. (2001). La phénoménologie et la clôture de la métaphysique : introduction à la pensée d'Edmund Husserl. *Revue Alter*, (8), 185-208.
- Derrida, Jacques. (2003). *Voyous : deux essais sur la raison*. Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. (2013). *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*. Éditions Galilée.
- Doyon, Maxime. (2014). The Transcendental Claim of Deconstruction. En Leonard Lawlor y Zeynep Direk (Eds.), *A Companion to Derrida* (pp. 132-149). Wiley Blackwell.
- Evans, J. Claude. (1991). *Strategies of Deconstruction: Derrida and the Myth of the Voice*. University of Minnesota Press.
- Fink, Eugen. La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine (1933). En Eugen Fink, *De la phénoménologie* (Didier Franck, Trad.) (pp. 95-176). Les Éditions de Minuit.
- Garrido Wainer, Juan Manuel. (2016). From Ideality to Historicity, What Happens? *Philosophy Today*, 60(4), 949-973.
- Gasché, Rodolphe. (1986). *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Harvard University Press.
- Gasché, Rodolphe. (1994). Deconstruction as Criticism. En Rodolphe Gasché, *Inventions of Difference* (pp. 22-57). Harvard University Press.
- Gasché, Rodolphe. (2000). On Re-presentation: Zigzagging with Husserl and Derrida. *Revue Alter*, (8), 85-102.
- Gaston, Sean. (2019). *Jacques Derrida and the Challenge of History*. Rowman & Littlefield.
- Gaston, Sean. (2021). And Don't Forget Phenomenology, Etc. *Derrida Today*, 14(1), 28-28. <https://doi.org/10.3366/drt.2021.0251>
- Heidegger, Martin. (2016). *El ser y el tiempo* (José Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Heinämaa, Sara. (2010). Embodiment and Expressivity in Husserl's Phenomenology: From Logical Investigations to Cartesian Meditations. *SATS: Northern European Journal of Philosophy*, 11(1), 1-15. <https://doi.org/10.1515/sats.2010.003>
- Hernández Marcelo, Jimmy. (2018). Estudio introductorio a "La fenomenología y la clausura de la metafísica: introducción al pensamiento de Husserl". *Derrida en la escuela de la fenomenología. Investigaciones Fenomenológicas*, (18), 135-165.
- Hernández Marcelo, Jimmy. (2019). Teleología y teología en el pensamiento del joven Derrida. *Aporía. Revista internacional de investigaciones filosóficas*, (2), 175-189. <https://doi.org/10.7764/aporía.2.1627>
- Husserl, Edmund. (2015). *La idea de la fenomenología (cinco lecciones)* (Miguel García-Baró, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund. (1962). *L'origine de la géométrie* (Jacques Derrida, Trad.). Presses Universitaires de France.
- Husserl, Edmund. (1971). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy* (David Carr, Trad.). Northwestern University Press.

- Husserl, Edmund. (1979). *Meditaciones cartesianas* (Mario A. Presas, Trad.). Ediciones Paulinas.
- Husserl, Edmund. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica* (Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Trads.). Editorial Crítica.
- Husserl, Edmund. (1997). The Amsterdam Lectures. En Thomas Sheehan y Richard E. Palmer (Comps., y Trads.), *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger* (1927-1931). Springer.
- Husserl, Edmund. (1998). Static and Genetic Phenomenological Method (Anthony J. Steinbock, Trad.). *Continental Philosophy Review*, (31), 127-152. <https://doi.org/10.1023/A:1010089123758>
- Husserl, Edmund. (2000). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution* (Richard Rojcewicz y André Schuwer, Trads.). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund. (2001). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis (Lectures on Transcendental Logic)* (Anthony J. Steinbock, Trad.). Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Agustín Serrano de Haro, Trad.). Editorial Trotta.
- Husserl, Edmund. (2006). *Investigaciones lógicas I* (Manuel G. Morente y José Gaos, Trad.). Alianza Editorial.
- Husserl, Edmund. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura* (Antonio Ziri6n Quijano, Trad.). Fondo de Cultura Econ6mica.
- Husserl, Edmund. (2018). M6todo fenomenol6gico est6tico y gen6tico (Ignacio Quepons, Trad.). *Acta mexicana de fenomenol6gia*, 3, 117-125.
- Janicaud, Dominique. (2015). *Heidegger in France* (Fran6ois Raffoul y David Pettigrew, Trads.). Indiana University Press.
- Kant, Immanuel. (2009). *Cr6tica de la raz6n pura* (Mario Caimi, Trad.). FCE; UNAM; UAM.
- Kates, Joshua. (2005). *Essential History: Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*. Northwestern University Press.
- Lawlor, Leonard. (2002). *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*. Indiana University Press.
- Lawlor, Leonard. (2011). “Translator’s Introduction: The Germinal Structure of Derrida’s Thought”. En Jacques Derrida, *Voice and Phenomenon* (Leonard Lawlor, Trad.) (pp. xi-xxviii). Northwestern University Press.
- Lawlor, Leonard. (2018). “An Immense Power: The Three Phenomenological Insights Supporting Derridean Deconstruction”. En Dan Zahavi (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology* (pp. 412-429). Oxford University Press.
- Lipka, Daniel. (2011). Derrida, Husserl’s Disciple: How We Should Understand Deconstruction of Transcendental Philosophy. En A. Tymieniecka (Ed.), *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research, Vol. CVIII* (pp. 245-260). Springer.
- Luft, Sebastian. (2002). Husserl’s Notion of the Natural Attitude and the Shift to Transcendental Phenomenology. En Anna-Tersa Tymieniecka, *Phenomenology World-Wide: Foundations-Expanding Dynamics-Life-Engagements. A Guide for Research and Study* (pp. 114-119). Springer.
- Luft, Sebastian. (2004). Husserl’s Theory of Phenomenological Reduction: Between Life-world and Cartesianism. *Research in Phenomenology*, 34(1), 198-234. doi: 10.1163/1569164042404518

- Malabou, Catherine. (2014). Can We Relinquish the Transcendental? *The Journal of Speculative Philosophy*, 28(3), 242-255. doi: <https://doi.org/10.5325/jspecphil.28.3.0242>
- Marrati, Paola. (2005). *Genesis and Trace: Derrida Reading Husserl and Heidegger* (Simon Parks, Trad.). Stanford University Press.
- Martínez Ruiz, Rosaura. (2021). Overcoming Psychic Trauma and Hate Speech: On Performativity and Its Healing Power. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 41(3), 174-186. <https://doi.org/10.1037/teo0000159>
- Merleau-Ponty, Maurice. (1951). Le Philosophe et la Sociologie. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 10, 50-69.
- Morat, Dermon. (2012). *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology – An Introduction*. Cambridge University Press.
- Quine, Willard van Orman, Armstrong, D., Smith, Barry., Marcus R. B., Campbell, K., Glauser, R., Haller, R., Mugnai, M., Mulligan, K., Peña, L., Röd, W., Schuhmann, K., Schulthess, D., Simons, P., Thom, R., Willard, D. y Wolenski, J. (1 de febrero de 2022). *From Professor Barry Smith and Others*. Buffalo Ontology Site. http://ontology.buffalo.edu/smith/varia/Derrida_Letter.htm
- Rorty, Richard. (1978). Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida. *New Literary History*, 10(1), 141-160.
- Rorty, Richard. (1984). Deconstruction and Circumvention. *Critical Inquiry*, 11(1), 1-23.
- Rorty, Richard. (1991). Is Derrida a Transcendental Philosopher? En Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers* (pp. 119-128). Cambridge University Press.
- Rorty, Richard. (1995). Is Derrida a “Quasi”-Transcendental Philosopher? Reviewed Work: *Jacques Derrida*, by Geoffrey Bennington and Jacques Derrida. *Contemporary Literature*, 36(1), 173-200.
- Rorty, Richard. (1996). Remarks on Deconstruction and Pragmatism. En Chantal Mouffe (Ed.), *Deconstruction and Pragmatism* (pp. 43-48). Routledge.
- Senatore, Mauro. (2021). Phenomenology and Deconstruction. En Daniele De Santis, Burt C. Hopkin, Claudio Mojalino (Eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Research* (pp. 684-690). Routledge.
- Taguchi, Shigeru. (2019). Consciousness without Boundaries? The Riddle of Alterity in Husserl and Nishida. En Shigeru Taguchi y Andrea Altobrando (Comps.), *Tetsugaku Companion to Phenomenology and Japanese Philosophy* (pp. 97-110). Springer.
- Tran, Duc Thao. (1986). *Phenomenology and Dialectical Materialism* (Daniel J. Herman y Donald V. Morano, Trads.). D. Reidel Publishing Company.