



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DIF(H)ERENCIAS: LAS AFINIDADES ENTRE LA NOCIÓN DE HERENCIA
Y DIFFÉRANCE

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

DANIEL SALVADOR ALVARADO GRECCO

DIRECTOR DE TESIS:

Dr. Jorge Armando Reyes Escobar



Ciudad Universitaria, CDMX, 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

What happens is always so far ahead of us,
that we can never catch up to it and know its true appearance.
Rainer Maria Rilke

Si je voyais clairement, et d'avance,
où je vais, je crois bien que je ne ferais pas
un pas de plus pour m'y rendre.
Jacques Derrida

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, sin cuya paciencia habría sido imposible este trabajo. Querido Jorge: tus palabras no sólo fueron comprensivas y amables, sino que también se han grabado en mí como un ejemplo de lo que es la docencia y la filosofía. Agradezco también que, en varias ocasiones, tu entusiasmo en mi proyecto me devolvió las ganas de continuar cuando más inseguro me sentí.

Agradezco también a mí sínodo: a la Dra. Ana María Martínez de la Escalera, al Dr. Pedro Enrique, a la Dra. Rosaura Martínez y a la Dra. Erika Lindig. Sus comentarios enriquecieron invaluablemente este trabajo.

A la Dra. Rebeca Maldonado y al equipo de la Coordinación de Filosofía: a Cristina, a Palomita, a Dani, a Leonel, a Ale, a Sofi y, desde luego, a Roberto. Gracias por la ayuda, por las pláticas y por haberme dado un lugar cuando más solo y perdido me sentí en la Facultad.

Al Dr. Sebastián Lomelí. Pese a que nunca compartimos el aula, eres para mí, querido Sebastián, la referencia de compromiso y disciplina que sin duda alguna guía mis pasos. Agradezco también tu sensibilidad, tu empatía y, por qué no, los chistes con los que me has acompañado durante nuestra amistad. No habrá forma para mí de hacer las cosas sin pensar en el cuidado que distingue tu proceder.

A la Dra. María Antonia González Valerio. Haberme invitado al seminario Arte+Ciencia ha sido una de las oportunidades más importantes en mi vida. Espero estar algún día a la altura del rigor, del compañerismo y del compromiso que distingue a sus miembros.

A la Dra. Rocío Priego Cuétara, al Dr. Ricardo Vázquez, al Dr. Cristian Gutiérrez, a la Dra. Leticia Flores Farfán, a la Dra. Laura Benítez y al Mtro. Alberto Bastard: sus clases me motivaron a superarme y a no dejar el nada fácil hábito de pensar.

A Cilia Ludovina: no sólo aprendí francés contigo, sino también me hiciste abrazar la posibilidad de hacer de la lengua un modo de vida. Gracias por abrirme los horizontes al mostrarme que hay un mundo en donde el francés crece y evoluciona más allá de los confines europeos.

A los profes de antes: a la Lic. Herlinda Castelán Caballero y al Mtro. Gerardo Vega Sánchez. Muchas cosas habrían sido distintas sin ustedes dos.

Al colectivo Post-Filia: a Balfer, a Stefanía, a Mario y a Benjamín. A pesar de la divergencia entre temas e intereses, las puertas nunca se han cerrado a la hora de dialogar y de compartir con ustedes. Muchas gracias por la ayuda, la compañía y, sobre todo, el cariño. Que vengan más proyectos.

A Jesús, a Minerva, a Ricardo, a Montserrat, a Cecilia y a Mercedes: gracias por acompañarme en este itinerario tan solitario a veces.

A Sujaila y a Alexia por enseñarme que, por más retraído que yo pueda ser, nunca podré prescindir de una tarde de café en Coyoacán. A su lado, los días vuelven a ser igual de ligeros que hace unos años.

A Ángel Valenzuela por enseñarme a no transigir. Tu vida me inspira en más de un sentido: la manera en la que te has sobrepuesto a los obstáculos, y el hecho de que tu respuesta ante las adversidades sea, las más de las veces, una sonrisa amable, me motiva a no rendirme, a prepararme siempre para la siguiente movida. Agradezco también que el amor que trajiste no deje de actualizarse de formas siempre nuevas e insospechadas.

A mi madre Rosalía Grecco Ramírez. No habría llegado aquí, madre, de no haber sido por tu esfuerzo y por tu amor. Cuando pienso en lo que es la perseverancia, tu imagen viene a mí para recordarme que debo intentarlo siempre y cada vez mejor. Gracias por ello y más.

A mis hermanas Citlalli y Liliana, y a mi tío Francisco Grecco. Ustedes me formaron con amor en distintos momentos de mi vida. Que este trabajo sea un tributo a aquellas enseñanzas con las que me impulsaron hasta aquí.

ÍNDICE:

INTRODUCCIÓN	1
1. Intercambios entre fenomenología y deconstrucción	6
1.1. Derrida y Husserl... ¿una relación simple?	6
1.2. Las dif(h)erencias de Derrida	13
2. La fenomenología trascendental y la lectura derridiana	21
2.1. Intencionalidad, métodos, tiempo e historia	21
2.2. La estrategia deconstructiva de 1967	33
3. De la voz a la historia: un medio para preservar el sentido y la posibilidad de la tradición	42
3.1. Introducción al problema: entre la indicación y la expresión	42
3.2. Una lección de escritura desde la fenomenología	52
4. Dif(h)erencias	71
4.1. El movimiento de la <i>différance</i>	71
4.2. Faineszai: ¿fenómeno o fantasma?	85
4.2.1. Inyunción: La tensión entre el pasado y el porvenir.	93
4.2.2. ¿Un sistema imposible?	100
5. Conclusiones	110
6. Bibliografía	113

INTRODUCCIÓN

En filosofía, la herencia de textos es una cuestión que no sólo nos compromete de manera interpretativa, sino también ética e inclusive políticamente. La lectura de autores que trascienden nuestro horizonte temporal no sólo nos hace preguntarnos por lo que los pensadores quisieron decir; hay también un interés deliberado por no deformar ni tergiversar las palabras del texto que está en nuestras manos. Es así que palabras como recepción o legado dejan de ser inocentes para volverse un terreno fértil para el planteamiento de problemas filosóficos.

Entre los autores que han abordado la herencia como un problema filosófico, nos interesa particularmente el trabajo de Jacques Derrida. La propuesta que el pensador argelino hizo de la noción de herencia nos resulta atractiva dado que asume la identidad y la otredad como dos polos contaminados de manera irreductible en el legado de una obra. En otras palabras, en el pensamiento de Derrida la repetición o perpetuación de la obra tiene lazos indisolubles con su exposición al otro.¹

Ahora bien, es preciso añadir que la contaminación en la herencia nos recuerda a otra noción que Derrida trabajó a lo largo de su pensamiento, a saber: la de *différance*. Sin implicar que allí se encuentra su origen, sí podemos afirmar que la *différance* se remite inevitablemente a la deconstrucción de la fenomenología trascendental. Pareciera entonces que, a pesar de la distancia temporal que separa las discusiones con la fenomenología de los problemas que el argelino trató en último periodo de su pensamiento, Derrida retiene en sus ejercicios de lectura una referencia a sus primeros trabajos sobre Husserl. Poco importa si

¹ La noción de herencia no se restringe solamente a la recepción interpretativa de los textos de la tradición. Aquí, sin embargo, intentaremos atenernos a dicho sentido, ampliando sus límites cuando lo creamos pertinente.

dicha referencia cuestiona los supuestos de la fenomenología trascendental; basta con saber que Derrida nunca dejó de lado la deconstrucción del proyecto husserliano.

Para decirlo sin más contratiempos, nos parece que las coincidencias entre la noción de herencia y la de *différance* constatan que Derrida no abandonó una forma de irrumpir la filosofía; una forma que, además, se habría gestado en la discusión temprana entre el argelino y la fenomenología. Ahora bien, al afirmar lo anterior no queremos implicar que el trayecto filosófico de Derrida se mantuvo unitario y homogéneo, como si *Spectres de Marx* (1993) fuera el sucesor de *La Voix et le phénomène* (1967). No es en estos términos que sugerimos que hay coincidencias entre la herencia y la *différance*: si creemos que semejante relación es imposible, se debe a que las problemáticas y las nociones en ambos textos son, en varios sentidos, intraducibles. Por el contrario, si nos gustaría sugerir que la herencia es pensable como un efecto de *différance*, esto es, como una alteridad que rompe el curso sucesivo del tiempo.¹

Hay dos problemas a los que esta tesis se enfrentará. El primero de ellos concierne a los alcances de este texto en particular, mientras que el segundo abre el espacio para una investigación futura. El problema que aquí nos convoca se refiere a las afinidades entre la noción de herencia y la de *différance*. ¿Cuáles son dichas afinidades? Nuestra hipótesis de lectura afirma, por un lado, que ambas nociones coinciden en ofrecernos una temporalidad no lineal; y, por otro, en hacernos ver que el concepto de aparición no remite a un ahora simple y presente.

¹ Nos vemos obligados a pensar en términos de efectos y no de conceptos porque la *différance* es, ante todo, “una especie de dispositivo estratégico abierto sobre su propio abismo; un conjunto no cerrado ni totalmente formalizable a partir de reglas de lectura, de interpretación, de escritura” (Cf. Jacques Derrida, “Ponctuations : le temps de la thèse en *Du droit à la philosophie*, p. 446). A no ser que indique lo contrario, todas las traducciones son mías.

El segundo problema al que quisiéramos dar respuesta tiene que ver con los vínculos entre deconstrucción y fenomenología. Sin embargo, esta cuestión no será resuelta en las páginas siguientes. Por ahora sólo nos conformaremos con atisbar algunas líneas directrices que pudieran orientar esa investigación.

Nuestra propuesta insiste entonces en que la herencia y la *différance* coinciden en ofrecernos un pensamiento de lo temporal y de la aparición que no se remite más a la metafísica de la presencia.

Nuestros objetivos no se agotan en la resolución del problema anterior, sino que se relacionan con problemas aledaños a los que aquí nos convocan. En primer lugar, el ejercicio de lectura que proponemos exige elaborar un vocabulario que permita comprender la puesta en cuestión de la fenomenología. Nos parece que la formulación dicho vocabulario no sólo hace más inteligibles las observaciones de Derrida en *La Voix et le phénomène*, sino que también echará luz sobre la estrategia con la que el filósofo argelino se aproximó al pensamiento husserliano. Por último, también nos interesa mostrar que el espacio de interrogación a la fenomenología no se limita a una etapa más en el pensamiento de Derrida, sino que exige una reflexión propia que, si bien excede los límites de esta investigación, nos gustaría atisbar en las páginas siguientes.

Ahora bien, puesto que *La Voix et...* pretende cuestionar el proyecto husserliano en su totalidad, el primer capítulo de la tesis tiene como propósito desarrollar brevemente los problemas, conceptos y métodos que la fenomenología trascendental ofreció con el fin de dar cuenta de la correlación entre subjetividad y objetividad, de la génesis de sentido y de los efectos que ejercen los objetos que crea la consciencia. Este primer apartado nos permitirá defender la legitimidad de la estrategia que Derrida emplea en *La Voix et...* para cuestionar la fenomenología trascendental.

En el segundo apartado de la tesis intentaremos explicitar los vínculos entre *La Voix et...* y la “Introduction à *L’Origine de la Géométrie*”. Llama la atención el hecho de que nuestra propuesta pretenda asentar una interpretación a partir una obra tardía, ya que podría parecer que ignoramos el trayecto cronológico de las obras de Derrida. No es este el caso, pues el puente que nos interesa tender entre *La Voix et...* y la “Introduction” tiene un objetivo que no se aprecia totalmente si siguiéramos una exposición de índole cronológica. Tal objetivo se refiere a las condiciones que hacen posible la transparencia e inteligibilidad del sentido. Es por ello por lo que el primer apartado del segundo capítulo tiene como propósito seguir el recorrido de Derrida en *La Voix et...*, ya que la diferencia entre signos expresivos e indicativos de las *Investigaciones Lógicas* le permitirá al filósofo argelino dar un salto hacia las complicidades que hay entre la temporalidad, la subjetividad trascendental y el sentido. Una vez más, nos parece que todas las observaciones que Derrida hizo al respecto atañen a la fenomenología histórica en la medida en que Derrida se ocupa de la cuestión de la preservación del sentido.¹

El último capítulo de la tesis se dividirá en dos partes: en la primera desarrollaremos la noción de *différance*, y en la segunda intentaremos establecer las afinidades entre *différance* y herencia. Nuestra exposición de la *différance* se propone presentar los efectos temporales y fenoménicos que la presentación y la representación realizan en la fenomenología. En los últimos apartados intentaremos mostrar que la herencia, pensada

¹ Por otro lado, Derrida declaró en *Memorias para Paul de Man* que la cronología es un concepto que la deconstrucción cuestiona (Cf. Jacques Derrida *apud.*, Sofía Mateos, *El ejemplo tras la diferencia*, p. 20). Sorprende entonces que el hecho de no seguir una lectura cronológica suponga un problema para nosotros. La estrategia de lectura que aquí proponemos no es indiferente a lo anterior. A final de cuentas, pensar las coincidencias entre una noción temprana y otra tardía desborda el horizonte de cualquier orden cronológico. Sin embargo, nos parece importante justificar las decisiones de nuestro itinerario para prevenir al lector.

desde aparición espectral, coincide con dichos efectos, ampliando quizás sus alcances al ofrecernos un pensamiento de lo histórico como *sistema imposible*.

1. Intercambios entre fenomenología y deconstrucción

1.1. Derrida y Husserl... ¿una relación simple?

Husserl n'a pas été mon premier amour en philosophie.
Mais il a laissé sur mon travail une trace profonde. Rien de
ce que je fais ne serait possible sans la discipline phénoménologique,
sans la pratique des réductions eidétiques et transcendantales, sans l'attention
portée au sens de la phénoménalité, etc. C'est comme un exercice
préalable à toute lecture, à toute réflexion, à toute écriture.
Jacques Derrida, *Au-delà des apparences*

La relación entre Derrida y Husserl es bien conocida no sólo porque el filósofo francoargelino dedicó sus primeros años de estudio al pensamiento fenomenológico, sino también porque en entrevistas y varios textos, publicados mucho tiempo después del “periodo fenomenológico” de la deconstrucción¹, Derrida afirmó que la fenomenología, el método y los problemas a los cuales se aboca dicha disciplina lo acompañaron a lo largo de su pensamiento filosófico.² Un excelente testimonio de lo anterior puede ser la advertencia que Derrida redactó para *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, uno de los primeros textos del filósofo argelino. Vale la pena reproducir las palabras que, en una visión retrospectiva de su propio trabajo, Derrida dirige a propósito de su relación con la fenomenología trascendental:

Esta lectura global, que recorre la obra de Husserl con el descaro imperturbable de un escáner, exige una especie de ley cuya estabilidad me parece hoy tan asombrosa porque, incluso en su formulación literal, no habrá dejado, desde entonces, de dirigir todo lo que he intentado demostrar; como si una especie de idiosincrasia negociara a su manera, ya, una especie de necesidad que la rebasaría siempre y a la cual haría falta apropiársela interminablemente. ¿Cuál necesidad? *Se trata siempre de una complicación originaria del origen, de una contaminación inicial de lo simple, de una división inaugural que ningún análisis sabría presentar, volverla presente en su fenómeno o reducirla a la puntualidad instantánea, idéntica a sí, del elemento.*³

¹ Es importante adelantar desde ahora que no hay una definición de lo que es la deconstrucción. Para facilitarle las cosas al lector, entenderemos el proceder derridiano como una estrategia que opera desde supuestos de los sistemas filosóficos para repensarlos. En lo que concierne a nuestros intereses, intentaremos mostrar la manera en la que conceptos como fenómeno, tiempo, alteridad e inclusive *deber* se ponen en cuestión para hacer aparecer ciertas posibilidades inadvertidas por los sistemas en donde se gestaron.

² Cf. Jacques Derrida y Antoine Spire, *Au-delà des apparences*, p. 30.

³ J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, p. VII. Las cursivas y la traducción son mías.

La necesidad de la que Derrida nos habla significa entonces que puede hallarse una constante en su pensamiento, aun si ésta es apropiada a partir de distintos textos, nociones y problemas.¹ Ahora bien, si lo anterior es algo que Derrida declaró a propósito de su primer texto sobre la fenomenología, ¿cuál es el lugar que el pensamiento husserliano ocupa en la “empresa deconstructiva”? ¿De qué manera puede asumirse la presencia de los problemas y conceptos fenomenológicos si, como nos dice Paola Marrati, las referencias a Husserl y su proyecto fenomenológico fueron cada vez menos explícitas después de la publicación de *La Voix et le phénomène* (1967)?²

Son varios los estudiosos que han dado respuesta a los problemas anteriores. Entre los pensadores que ayudaron a dar forma e ideas para esta tesis, quisiéramos destacar la interpretación que François-David Sebbah tiene de la relación entre Derrida y Husserl. Para el filósofo francés, la deconstrucción no sólo pone en cuestión el método fenomenológico de la epojé, sino que lo corrige y lo amplía.³ Como Sebbah señala, cualquier característica que la deconstrucción pueda tener con la fenomenología se construye desde la comprensión del proyecto fenomenológico como un método, de tal manera que el intercambio entre deconstrucción y fenomenología tiene que entenderse desde el cuestionamiento que Derrida realiza del proceder de la epojé.⁴ Esto quiere decir que la lectura derridiana pone en

¹ Cf. J. Derrida, “La différence” en *Marges de la philosophie*, pp. 3-4. Puede ser entonces que la discusión de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* sea un eslabón más de la cadena de nociones que integran a la *différance*.

² Cf. Paola Marrati, “Idéalité et différence. De la genèse à la trace” en *ALTER. Revue de Phénoménologie*, p.190.

³ Cf. François-David Sebbah, “Déconstruire, c’est dire oui” en *ALTER. Revue de Phénoménologie*, p. 224-225. En términos muy someros, la reducción fenomenológica es el método mediante el cual la fenomenología esclarece los términos en que los que es posible que la consciencia se relacione con un objeto trascendente (ya sea que se trate de una vivencia o de un objeto físico) (Cf. Antonio Zirió Quijano, *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*, pp. 67-69). La interpretación que plantea Sebbah sitúa a la deconstrucción como una crítica y una ampliación de dicho método.

⁴ Por motivos de fidelidad a Derrida, no nos gustaría implicar que su lectura deconstructiva es una *crítica* de la fenomenología trascendental, ya que el mismo argelino declaró en “Lettre à un ami japonais” que la crítica, ya

entredicho la distinción entre la actitud natural y la actitud filosófica, la cual le permite al fenomenólogo dar cuenta de la actividad constituyente de la consciencia.¹ Así pues, mientras que la fenomenología trascendental “quiere la presencia plena del sentido o de la consciencia en su inmanencia”², la deconstrucción desmentiría semejante propósito al señalar que la ausencia es más originaria que la presencia de cualquier sentido. De la mano con lo anterior, Derrida abriría otras vías para pensar lo trascendental al insistir en el peso que lo suplementario tiene para la constitución de sentido.³ Ahora bien, si para Sebbah lo anterior implica que la deconstrucción “continúa” u optimiza los supuestos del proceder fenomenológico, se debe a que la estrategia que Derrida desarrolla en sus textos tiene como propósito abrir la fenomenología trascendental a “las nociones que para ella eran ora descuidadas, ora devaluadas explícitamente”⁴: la empresa de *La Voix et le phénomène* consiste en no reconducir “lo dado” a un acto voluntario de la consciencia. A diferencia de Husserl, Derrida ubicaría “lo dado” en un punto en donde no depende de mí “ya que me escapa absolutamente”⁵. La deconstrucción de la fenomenología trascendental abriría así al proyecto husserliano a una alteridad no previsible por ninguna de sus premisas.

sea en un sentido kantiano o más ambiguo, forma parte de los objetivos de la empresa deconstructiva (J. Derrida, “Lettre à un ami japonais” en *Derrida en castellano* [en línea], lín. 6).

¹ Cf. A. Ziri6n Quijano, *op. cit.*, pp. 47-48. La distinción entre actitud natural y actitud filos6fica nace de la pregunta por la posibilidad del conocimiento (pp. 21-22), lo cual implica que el fenomen6logo toma distancia de los objetos en cuanto trascendentes para as6 describir los modos en los que se aparecen como fen6menos inmanentes a la consciencia. Ahora bien, seg6n Ziri6n Quijano hay dos sentidos de inmanencia: el primero puede referirse a los objetos o vivencias que forman parte de la consciencia, mientras que el otro sentido alude a los objetos o esencias universales desentra6ados por la *reducci6n eid6tica*. Los objetos trascendentes que son investigados por el fenomen6logo pueden ser inmanentes en este segundo sentido (pp. 51-52), y es esta posibilidad la que se abre con la reducci6n fenomenol6gica.

² Cf. F. David Sebbah, *op. cit.*, p. 227.

³ *Ibid.*, 229.

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibid.*, p. 231. En la fenomenol6gica trascendental, el “darse” o lo “dado” se refiere a la manera en la que un fen6meno aparece, se constituye y se presenta como evidencia para una consciencia (Cf. Antonio Ziri6n Quijano, *op. cit.*, p. 34).

Otras interpretaciones nos ofrecen una perspectiva más “histórica” al respecto. El recorrido histórico que Sofía Mateos hace de la lectura derridiana de Husserl se distingue por ubicar los planteamientos del filósofo francoargelino en el contexto del pensamiento francés de la posguerra. Según Mateos, cuando Derrida era un estudiante de la École Normale Supérieure había dos tradiciones de lectura de la fenomenología husserliana: había un grupo (representado por Sartre y, tal vez, Merleau-Ponty¹) que hizo hincapié en aspectos como la experiencia, el sentido, y el sujeto; mientras que otro grupo, con pensadores como Tran Duc Thao, *pero también* Canguilhem, Cavailles y Koyré, se abocó a las cuestiones formales, históricas y científicas propuestas por la fenomenología trascendental.² Semejante división al interior de la “tradicción fenomenológica” planteó muchos problemas y conceptos que fueron claves para el desarrollo de la filosofía francesa, pero para la formación de Derrida quizás destaquen más dos: el lugar que el humanismo tenía en las interpretaciones de Husserl, y la discusión de la génesis y la estructura. Como la interpretación de Sofía Mateos nos deja leer, Derrida sentía un descontento con las interpretaciones que pusieron el acento en la vertiente humanista no sólo del pensamiento husserliano, sino también de Heidegger y Hegel³. Es por esta razón por la que muchos de los primeros textos del filósofo argelino (*Le problème de la genèse*, “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique”, *La Voix et...*) tenían como propósito descentralizar el lugar del hombre en la fenomenología trascendental. Por otro lado, la forma en la que Husserl abordó el problema de la génesis y la estructura

¹ Cf. Sofía Gómez Mateos, *El ejemplo tras...*, p. 22.

² Las observaciones de Sofía Mateos se respaldan en la monografía de Maurizio Ferraris *Introducción al pensamiento de Jacques Derrida*, por lo que aquí creímos pertinente matizar con las observaciones que hace Marrati en “Idéalité et différence...”. Por su parte, la interpretación de Marrati se centra en el prefacio que Foucault escribió para la reedición de *Le Normal et le Pathologique*, de Georges Canguilhem.

³ Cf. S. Gómez Mateos, *op. cit.*, p. 28-31.

llamó la atención de Derrida porque, según Mateos, la fenomenología genética logró superar la antítesis entre historia y legalidad al remitirse a la historia de los actos de consciencia.¹

Ahora bien, la problemática a la que Derrida se enfrentó no reduce sus comentarios a una serie de objeciones sin más. Por el contrario, en los primeros textos de Derrida se desarrolla su estrategia para relacionarse y discutir con otros filósofos. Pareciera entonces que el lugar que la fenomenología trascendental ocupa en el pensamiento de Derrida no es menor toda vez que a partir de dicha disciplina se asienta no solamente una serie de problemas importantes para el argelino, sino también una forma de leer los textos.² ¿En qué consiste esta estrategia de lectura? En contravenir los propósitos de un sistema filosófico a partir de una proposición o un concepto que no se deje dominar por la totalidad del sistema puesto en cuestión.³

Las interpretaciones hasta aquí expuestas nos parecen plausibles y, sobre todo, pertinentes. Cada una establece a su manera la relación entre Husserl y Derrida sin intentar reducir el proceder deconstructivo a sus afinidades con la fenomenología. No obstante, es necesario señalar una ligera divergencia con ambas perspectivas (sin buscar refutarlas o invalidarlas). En lo que concierne a la interpretación de Sebbah, nuestro desacuerdo tiene que ver con las implicaciones de la estrategia utilizada para pensar las convergencias entre deconstrucción y epojé. Como el propio Sebbah escribe, no hay nada que pueda dar una traducción exacta de lo que Derrida intentó pensar a partir de la deconstrucción, y proponer la epojé como una traducción entre otras posibles de la estrategia derridiana nos parece una

¹ *Ibid.*, pp. 25-34. Dicho de otro modo, la legalidad de la historia existía, a los ojos de Husserl, gracias a los actos de consciencia.

² Lo cierto es que, de acuerdo con Sofía Mateos, no sólo Husserl tiene un lugar importante en el pensamiento de Husserl, sino también el historiador de la filosofía Martial Guéroult. Cf. *Ibid.*, p. 22.

³ Cf. J. Derrida *apud.*, S. Gómez Mateos, *op. cit.*, p. 30.

interpretación humilde y fiel a las palabras de Derrida.¹ Sin embargo, sostener que la deconstrucción es, a pesar de la crítica, una continuación peculiar del proyecto fenomenológico, debería hacernos sospechar en la medida en la que el propio Derrida parece desear a veces dar con algo más allá de lo pensable por la fenomenología trascendental.² En otras palabras, nociones como la *ausencia* o el *suplemente originario*, la *différance* y la arhuella parecen ser difícilmente pensables por la fenomenología, aun si el medio en el que se gestan no es otro que el de su deconstrucción.³ La relación entre Husserl y Derrida quizás necesite ser interpretada bajo los propósitos del pensador argelino, lo que significa tener en cuenta las tentativas de rompimiento que conducen la lectura derridiana de la fenomenología.

En lo que concierne a Sofía Mateos, creemos que su interpretación acentúa una discusión que, después de 1962, no era tan importante para Derrida. La discusión entre génesis y estructura fue relevante para Derrida, pero en las primeras líneas de la “Introduction à *L’Origine de la Géométrie*” parece ser que el lugar desde el cual Derrida leería a Husserl no iba a ser el mismo toda vez que la fenomenología genética no se ocupaba verdaderamente del problema de la historia.⁴ A primera vista, no parece haber un problema en lo anterior,

¹ Cf. F. David Sebbah, *op. cit.*, p. 223.

² Cf. J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, p. 86.

³ Por otro lado, preguntarse si Derrida continuó o rompió con la fenomenología trascendental no admite una respuesta simple ni absoluta. Es cierto que el objetivo de *La Voix et...* no era otro que el de señalar las complicidades de la fenomenología con la metafísica de la presencia para así obtener otra comprensión del tiempo y de la otredad, pero en “Violence et Métaphysique” Derrida planteó una serie de problemas que podrían dirigírsele a él. En su texto de 1964, Derrida se preguntó si la manera en la que Levinas se aprovechó del método fenomenológico no significaba que la filosofía de la alteridad retomaba los motivos que había rechazado, a saber: los de la teoría y la ciencia (Cf. J. Derrida, “Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas” en *L’écriture et la différence*, p. 174). Como veremos más adelante, en varios pasajes de *La Voix et...* Derrida no sólo acepta, sino que también defiende la legitimidad del proceder fenomenológico respecto a otros saberes. Por lo tanto, hay una afinidad problemática que complica en más de un sentido la interpretación de los vínculos entre deconstrucción y fenomenología, ya que varias de las observaciones que Derrida hizo en su texto de 1967 parecen inseparables de los supuestos del proyecto husserliano. La deconstrucción derridiana aparece así a medio camino entre el rompimiento y la continuación de la tradición que lee y cuestiona.

⁴ Cf. J. Derrida, “Introduction à *L’Origine de la Géométrie*” en Edmund Husserl, *L’Origine de la Géométrie*, p. 7. “Cuando la dimensión genética de la fenomenología es descubierta, la génesis no es todavía la historia.”

pero creemos que la noción de *différance* que Derrida propuso en 1967 está íntimamente ligada con los cambios que la “Introduction” implicó para el desarrollo filosófico de Derrida. Dichos cambios implican que la escritura, el lenguaje y la tradición iban a ser pensados como nuevos lugares de interrogación tanto para la fenomenología como para el argelino.¹

Por otro lado, no se puede negar que la interpretación derridiana de la fenomenología tiene en la mira una serie de objetivos determinados (la deconstrucción de la presencia, la teleología que conduce muchas de las reducciones hechas por Husserl, entre otros), y que dichos objetivos se insertan en un cuadro más amplio de discusión en donde Derrida intentó dar respuesta a las perspectivas de otros pensadores (Merleau-Ponty, Sartre, Levinas, etc). ¿Pero qué pasa entonces con el aparente silencio de Derrida sobre la fenomenología? Si dicho silencio se encuentra en un periodo en donde Derrida discutió con otros autores lejanos a las problemáticas de la fenomenología, ¿cómo puede justificarse que la formación fenomenológica de Derrida tenía todavía un lugar decisivo en su manera de problematizar y leer textos? De acuerdo con la interpretación de Sofía Mateos, da la impresión de que, entonces, la fenomenología ocupa un lugar *entre otros* en el pensamiento de Derrida, lo que contravendría las afirmaciones tardías del pensador argelino.

En virtud de lo anterior, creemos necesario elaborar una interpretación que considere dos cosas: 1) la irreductibilidad que las nociones propuestas por Derrida tienen con el horizonte fenomenológico; 2) pensar en una estrategia que relacione la discusión derridiana de la fenomenología con una noción “tardía” en el pensamiento de Derrida. Semejante estrategia de lectura es la que proponemos a continuación.

¹Cf. Joshua Kates, *Essential History: Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, pp. 84-85. Ahondaremos más en esto en el capítulo siguiente.

1.2. Las dif(h)erencias de Derrida

En 1962, Jacques Derrida publicó su traducción de *El Origen de la Geometría*, acompañándola con una larga introducción que pasa revista a todo el pensamiento husserliano. A lo largo de sus páginas, Derrida dio respuesta a una serie de problemas que diversas interpretaciones plantearon a propósito del estatuto de la unidad de la fenomenología trascendental¹, pero sobresale una cuestión en particular: la manera en la que la historia complica los supuestos del proyecto fenomenológico.² Como Derrida nos lo dice, el proceder de la fenomenología se las había visto únicamente con análisis de objetos constituidos, por lo que para desentrañar la esencia del saber geométrico resultaba prescindible la experiencia de los matemáticos con la geometría.³ Sin embargo, dado que el objeto de esta nueva investigación es el *origen de la geometría*, el acto originario que dio nacimiento al saber geométrico no podía ser dejado de lado. Ahora bien, las precauciones que Husserl aplicó en su investigación histórica tenían como propósito no confundir su proceder con el de cualquier historiografía, de tal manera que conceptos como el de *acontecimiento originario*, *temporalidad*, *tradicción*, *escritura* y *lenguaje* no podían ser tomados en un sentido *empírico*.⁴ ¿Cuál es entonces la conexión que la investigación histórica de Husserl tiene con su objeto? ¿Cómo puede una investigación histórica rechazar el suelo de lo empírico? ¿Qué nos permite pensar una historia trascendental si una de sus consignas consiste en neutralizar la historia empírica? Según Roberto Terzi, éstas son las preguntas que pueden guiar la lectura de la “Introduction”:

Incluso si no contiene literalmente estas formulaciones, nos parece que el texto de Derrida puede ser leído a la luz de estas preguntas. *Al interior del proceso de la Stiftung de la idealidad, la escritura*

¹ *Ibid.*, p. 55.

² Cf. Roberto Terzi, “Histoire transcendante/Histoire mondaine: de Husserl à Derrida et retour” en *ALTER. Revue de phénoménologie*, pp. 13-18.

³ J. Derrida, “Introduction...” en E. H., *L'origine...*, p. 31.

⁴ Es decir, como escritura abandonada a sí misma sin tener en cuenta el acto intencional que la anima.

tiene un rol mayor toda vez que da a las objetividades su permanencia más allá de cada sujeto empírico y determinable; permanencia requerida por el estatuto mismo de la idealidad. Precisamente para devenir absolutamente libres, a saber, válidas de manera incondicionada y omnitemporal para todo el mundo, las idealidades deben, paradójicamente, pasar por lo que, a los ojos de un decurso clásico, parecería como una recaída en la historia y en la empiria, es decir por la encarnación en el signo, sin la cual no habría idealidades sino objetos psicológicos en la cabeza de un inventor singular.¹

La manera en la que se entrecruza la historia empírica con la historia trascendental es, por lo tanto, la pregunta a la que se enfrenta la fenomenología histórica, y la respuesta que Husserl dio a este problema no es una entre otras, ya que aquí se juega la legitimidad de su proceder. En efecto, si el saber geométrico es un objeto expuesto a la destrucción y al olvido como cualquier documento cultural; si, además, la historia de la geometría no es más que un camino accidentado de objeciones y reformulaciones, el fracaso de cualquier investigación que intente remontarse a los orígenes está anunciado desde el inicio, ya que no habría ningún punto del cual partir para reactivar el acto originario de la geometría. Con lo anterior se pone de manifiesto uno de los supuestos básicos para la fenomenología histórica: es necesario que exista *una tradición de la geometría* para que sea posible una reapropiación de los orígenes. La pregunta por el origen de la geometría implica ésta: ¿de qué manera es posible que exista una tradición de un objeto ideal?

Cinco años después de la "Introduction", Derrida publicó *La Voix et le phénomène*. En dicho texto, el pensador argelino intentó poner en cuestión todo el proyecto fenomenológico de Husserl.² La estrategia que Derrida siguió para concretar sus propósitos fue la siguiente: a partir de la distinción entre signos expresivos e indicativos en *Investigaciones Lógicas*, el argelino encontró que para deconstruir el proyecto husserliano era necesario cuestionar su denominador común, es decir, la consciencia "no queriendo decir

¹ R. Terzi, "Histoire transcendantale..." en *op. cit.*, p. 17.

² Cf. J. Derrida, *La Voix et...*, p. 1.

[con ella] otra cosa que la posibilidad de la presencia a sí en el presente viviente”¹. Es así que, en contra de los deseos de Husserl, Derrida intentó mostrar que la presentación y la representación, ambas con un carácter secundario en el pensamiento intuicionista de Husserl, son experiencias que producen la subjetividad trascendental.² De esta manera es que nociones como *différance*, *suplemento originario* o *archi-huella* se encadenan como parte de la estrategia que Derrida sigue para abrir nuevas vías para pensar el trascendental.³ Ahora bien, da la impresión de que la crítica de Derrida asienta la base para cuestionar los diversos textos de fenomenología que componen el itinerario de *La Voix et le phénomène*, pero que en algunos aspectos hace falta explicitar estas interrogaciones. Por ejemplo: ¿de qué manera se pueden entender las implicaciones que el concepto de *différance* produce en la tradicionalización de los objetos ideales? ¿Cuál es la crítica que podría vincularse entre esas dos nociones?

Es en este punto en donde se inserta el interés de esta tesis. Nuestra manera de interpretar la relación entre Derrida y Husserl se basará en los posibles efectos críticos que la noción de *différance* realiza en la tradicionalización de los objetos ideales. Ahora bien, ya que nos gustaría extender los límites de la “etapa fenomenológica” de la deconstrucción, quisiéramos realizar nuestro ejercicio de lectura a partir de la noción de “herencia”, la cual fue pensada por Derrida en *Spectres de Marx*. La razón de nuestro proceder se debe a que en

¹ *Ibid.*, p. 8.

² J. Derrida, *La Voix et...*, p. 5, 92.

³ Nos parece que la idea de un *campo trascendental sin sujeto* define lo que podría ser un “nuevo pensamiento de lo trascendental”. Derrida retoma de Jean Hyppolite dicho concepto, el cual significa que la subjetividad estaría constituida por condiciones previas a ella. En la “Introduction”, Derrida recurre a este concepto para hablar de la importancia que la escritura tiene en el surgimiento de una subjetividad histórica (Cf. J. Derrida, “Introduction à...” en Ed. Husserl, *op. cit.*, pp. 84-85.), pero la vigencia del concepto quizás se extiende hasta *La Voix et le phénomène* con la noción de *différance*, de la cual Derrida nos dice que produce a la subjetividad trascendental (Cf. J. Derrida, *La Voix et...*, p. 92). Nos gustaría arriesgar aquí que uno de los principales objetivos de Derrida consiste en repensar lo trascendental sin remitirse a la subjetividad como recurso explicativo.

la herencia se pone en discusión un problema que no era ajeno ni desconocido para Derrida, a saber: la situación de los objetos que son depositados en la historia.¹ En virtud de nuestros propósitos, es necesario establecer dos restricciones para intentar facilitarnos las cosas durante la investigación: 1) por razones temáticas, la noción de *différance* a la que nos apegaremos aquí es la que Derrida propuso en 1967 en *La Voix et le phénomène*; 2) los efectos críticos que intentaremos trazar serán planteados a partir de la exposición que Derrida hace de la fenomenología, de tal manera que cualquier referencia a Husserl será indirecta.

Según lo expuesto en las líneas anteriores, el problema que nos convoca aquí puede ser formulado así: ¿cuáles son las coincidencias entre la noción de herencia y la de *différance*? La respuesta que proponemos es la siguiente: la noción de herencia ilustra el proceso mediante el cual la *différance* modifica o altera la temporalidad de los objetos que se encuentran en la historia. Si Derrida nos mostró en *La Voix et le phénomène* que la alteridad y la representación cuestionan la primacía de un presente originario, anterior y fundador del conocimiento, con la herencia salió de los confines de la consciencia para señalar que la sucesión del tiempo está *disyunta*.

Asumir que hay afinidades entre la *différance* y la herencia no significa traducir uno a uno los términos que se vinculan a ambas nociones. Por el contrario, nos parece que pensar las coincidencias entre ambos semi-conceptos significa tener en cuenta las consecuencias que

¹ Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*, p. 41.

Nos parece que el espíritu de Husserl ronda *Spectres de Marx* en más de un sentido. Nuestra intuición se encuentra apoyada por dos hechos: en primer lugar, Derrida se preguntó si la fenomenología, en su sentido general, no es una “lógica del *phainesthai* y del *phantasma* y, por ende, del fantasma” (Cf. *Ibid.*, p. 199). Páginas más adelante, Derrida retoma la conjunción entre ambos términos para preguntarse si Husserl no brindó los conceptos para pensar en una *fenomenología de lo espectral*. Pese a que Derrida no desarrolló ampliamente dicha suposición, su creencia ofreció pistas interesantes que podrían desarrollar lo anterior: el noema u objeto, en cuanto “componente intencional pero no real de la vivencia fenomenológica”, es la condición para toda experiencia. Al no formar parte de la vivencia intencional y, no obstante, fundarla, el noema parece ser el lugar de la “aparición, la posibilidad esencial, general, no regional del espectro” (Cf. *Ibid.*, pp. 215-216, nota 1).

Derrida pretendía introducir aquí o allá. En el caso de la *La Voix et le phénomène*, la fenomenología trascendental, en cuanto cómplice de la metafísica de la presencia, es la que se pone en cuestión con la *différance*, indicándonos así que el tiempo, la subjetividad, la otredad y la historia deben ser pensados desde otros supuestos que no respondan más al criterio intuicionista de Husserl. En lo que concierne a *Spectres de Marx*, nos atrevemos a afirmar que, a pesar de los diversos temas que Derrida problematizó y discutió en este texto, el hilo conductor no es otro que el tratamiento del espectro como *cosa* que desestabiliza las oposiciones entre realidad y virtualidad, entre acontecimiento y repetición.¹ A pesar de la distancia temporal, nos parece posible afirmar que en ambos textos se repite el mismo gesto que desestabiliza un pensamiento –el de Marx y Husserl– determinado por la presencia. Así pues, la herencia sería el nombre que reciben las obras que son dejadas en la historia, sin acudir a la metafísica de la presencia.

Como ya lo habíamos dicho, la interpretación que aquí elaboraremos de Husserl es *indirecta*, ya que depende en su mayoría de los supuestos y objetivos desde los cuales Derrida leyó la fenomenología trascendental en *La Voix et le phénomène*. Por ende, sería excesivo aseverar que el ejercicio de lectura que intentamos plantear aquí tiene consecuencias efectivas para la fenomenología trascendental. Para ser justos con Husserl y su propuesta filosófica, las posibles implicaciones de nuestra interpretación tendrían que ser examinadas a la luz de los planteamientos fenomenológicos, teniendo así una visión pormenorizada de

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 25-29. La Cosa [*Chose*] es el nombre que, siguiendo a Valéry, Derrida le da al espectro. Si la figura del espectro no es determinada como ente, yo, sujeto o persona, se debe a que su manifestación desborda los sentidos solidarios con dichos conceptos.

Por ahora no expondremos detalladamente la noción de espectro, pero sí adelantaremos que los efectos que Derrida le atribuye están justificados debido a que su llamado des-sincroniza [*désynchronise*]: el espectro llama sin dejarse ver; encarna un cuerpo que, por cierto, no le pertenece. Al presentarse y no presentarse a la vez, la figura del espectro desacredita la oposición entre primera vez y repetición: como nunca se muestra plenamente, es imposible determinar si su aparición es irrupción o retorno.

los cambios que el pensador moravo experimentó a lo largo de su trayectoria filosófica. Así pues, ya que nuestra tesis versa exclusivamente sobre Derrida, dejaremos de lado una exposición exhaustiva de Husserl. Sin embargo, no por ello es menos necesario esclarecer el lugar desde el cual comprenderemos el pensamiento fenomenológico. Nuestra interpretación parte de la unidad que Derrida intentó constatar del proyecto fenomenológico, la cual se apoya en la persistencia del “principio de principios” de la fenomenología: “el presente o la presencia del sentido en una intuición plena y originaria”¹. Nuestro punto de partida será entonces la distinción que Husserl establece en *Investigaciones lógicas* entre los *signos indicativos* y los *expresivos*, ya que es aquí en donde Derrida encuentra la oportunidad para cuestionar las tematizaciones que la fenomenología hace del tiempo y de la subjetividad trascendental. La importancia que Derrida le da a dicho texto no es menor ni debe ser tomada a la ligera, ya que las primeras líneas de *La Voix et le phénomène* establecen que en las *Investigaciones* puede hallarse “la estructura germinal de todo el pensamiento huserliano”².

Es sobre dicha unidad que se apoya nuestra interpretación del capítulo 3. Es evidente que *La Voix et...* y la “Introduction” son obras separadas por cinco años de distancia. Sin embargo, los hallazgos de *La Voix et...* están en estrecha relación con la interpretación que Derrida propuso en la “Introduction”. Lo anterior nos parece así porque, según el filósofo

¹ Cf. J. Derrida, *La Voix et...*, p. 3.

Es importante precisar que Derrida retomó el *principio de principios* de *Ideas relativas a una fenomenología filosófica y a una filosofía pura*, y no de las *Investigaciones*. En el §24 de *Ideas*, Husserl nos dice que “no hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios*: que *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento*; que *todo lo que se nos brinda originariamente [...] en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites que se da*” (Cf. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología filosófica y a una filosofía pura*, §24, p. 58; cf. J. Derrida, *La Voix et...*, p. 69, nota 1).

² Cf. J. Derrida, *La Voix et...*, p. 1. Cualquier estudioso de la fenomenología podría suscribir que en las *Investigaciones* se encuentra la estructura germinal de la fenomenología trascendental. Sin embargo, Derrida parece ir más allá de lo anterior al sugerir que obras como *Ideas I* (1913), *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), o inclusive *El Origen de la Geometría* (1936) son resultado de un trabajo de explicitación y reorganización de los supuestos del texto de 1900.

argelino, la fenomenología histórica se apoya en una serie de supuestos que autorizan la reactivación del origen de un saber. Ahora bien, la razón por la que nuestro itinerario se guiará a la inversa (es decir, leeremos la “Introduction” a partir de *La Voix et...*) no está injustificada: en el texto de 1967, Derrida explicitó el circuito que, mediante la connivencia entre temporalidad y consciencia, preserva y salvaguarda el sentido al cual apunta la consciencia. Uno de los conceptos centrales de dicho circuito es el de la *voz fenomenológica*, la cual, según Joshua Kates, es “un resultado directo del desarrollo de Derrida, así como también la nueva forma de trabajar de Derrida en 1967”¹. Nos gustaría arriesgar entonces que la voz fenomenológica es una herramienta interpretativa que Derrida ofreció en su texto de 1967 para deconstruir la fenomenología trascendental. En otras palabras, la voz fenomenológica articula varios conceptos del proyecto husserliano, entre los cuales se encuentran la temporalidad desde la cual Husserl intentó aproximarse al problema de la historia.

Como puede apreciarse, la interpretación de Joshua Kates tendrá un papel muy importante en el capítulo 3. Sin embargo, más adelante intentaremos desprendernos de sus observaciones por dos razones: en primer lugar, nos parece que la lectura que el norteamericano tiene de *La Voix et...* insiste demasiado en los supuestos efectos deconstructivos de la voz fenomenológica. En segundo lugar, la manera en la que Kates habla no solamente de la *différance*, sino también de la subjetividad trascendental, está elaborada de una forma que no nos parece que corresponda al discurso de la fenomenología husserliana. Como lo mostraremos en las páginas siguientes, Kates habla de la *différance* como la *posibilidad estructural* de la subjetividad, como un hecho primario y originario que

¹ Cf. J. K, *op. cit.*, p. 118.

permitiría la aparición de todo fenómeno.¹ A nosotros, por el contrario, nos parece que el concepto de *différance* pone en cuestión el concepto de constitución, es decir, la serie de actos mediante los cuales la subjetividad constituye sus objetos. En otras palabras, mientras que la perspectiva de Kates parece hablar de lo trascendental en un estilo kantiano, nosotros nos esforzaremos por interpretar los efectos de la *différance* teniendo en la mira el concepto de constitución.² Opinamos que sólo así nos aproximamos a una interpretación más fiel de la lectura que Derrida tenía de Husserl.

El último capítulo de la tesis se desarrollará en dos partes: en la primera de ellas hablaremos de la tensión entre pasado y futuro en la inyunción, y en la segunda parte hablaremos de la herencia como un sistema imposible. La razón por la que retomaremos la discusión de la temporalidad se debe a que la herencia pone en escena un tiempo no lineal, *out of joint*, que coincide en cierta manera con los efectos *différance*: la herencia pertenece al pasado, pero la inyunción o exigencia que dicta no nos adelanta qué formas le darán los herederos que la reciben. Aunado a lo anterior, hablaremos de la herencia como un sistema imposible en el que coexiste tanto su fin como su supervivencia.

En resumen, creemos que la pregunta a la que intentaremos dar respuesta puede ser presentada así: ¿cómo describir la situación de los objetos que son depositados en la historia sin acudir a una metafísica de la presencia? Nuestros esfuerzos se concentrarán en demostrar que en la noción de herencia se encuentran las claves para pensar lo anterior.

¹ Cf. *Ibid.*, p. 155.

² Cf. A. Ziri6n Quijano, *op. cit.*, p. 31. El concepto de constituci6n no quiere decir que la consciencia crea de la nada sus objetos. La constituci6n remite m1s bien al proceso mediante el cual los objetos se presentan a la consciencia. Los objetos son constituidos en cuanto fen6menos vividos por la consciencia.

2. La fenomenología trascendental y la lectura derridiana

2.1. Intencionalidad, métodos, tiempo e historia

Justement maintenant que j'arrive au bout
et que tout est fini pour moi, je sais qu'il me faut
tout reprendre au commencement.

Husserl a su hermana Adelgundis Jaegerschmid¹

Antes de entrar directamente en materia, creemos pertinente hacer una breve caracterización de la fenomenología trascendental. Nuestra exposición tiene como propósito presentar algunos de los conceptos que son claves para comprender la interpretación derridiana de la fenomenología, de tal manera que haremos hincapié en la manera en que la intencionalidad fue conceptualizada en *Investigaciones Lógicas* para después hablar del giro trascendental de Husserl y los cambios que su idealismo aportó en las bases asentadas de las *Investigaciones*.

En 1891, Husserl publicó su *Filosofía de la Aritmética* en un contexto marcado por el estructuralismo historicista de Dilthey y el psicologismo de Lipps y Wundt.² En dicho texto, el filósofo moravo se propuso dar cuenta del sentido verdadero, auténtico y original de los números al remitirse a los actos subjetivos que animan su nacimiento.³ La intención de Husserl se distingue así del estructuralismo en la medida en que el último responde a la cuestión del sentido desde una supuesta legalidad interna entre los elementos que una totalidad comprende; y, simultáneamente, Husserl diferencia su estudio del psicologismo al no conformarse con la constitución genética (es decir, los actos que originaron los números) como una validación epistemológica de su existencia.⁴ Sin embargo, la empresa husserliana no sólo critica las perspectivas anteriores, sino que busca conciliarlas: es cierto que Husserl buscaba regresar a los actos que dieron origen a los números, pero los números

¹ Husserl *apud.*, J. Derrida, *Le problème de la genèse...*, p. 283.

² Cf. J. Derrida, "'Genèse et structure' et la phénoménologie" en *L'écriture et la différence*, pp. 233-238.

³ *Ibid.*, p. 231.

⁴ *Ibid.*, p. 233.

son autónomos respecto a cualquier consciencia factual, de tal manera que su sentido está a medio camino entre la subjetividad y su idealidad.¹ Ahora bien, el vocabulario fenomenológico, los problemas metódicos y las reducciones cautelosas no están ejecutadas en este texto, y no hay mejor testimonio de lo anterior que la manera en que Husserl conceptualiza la subjetividad que origina a los números. En efecto, Husserl habla de *intencionalidad* “como una *característica*, una estructura psicológica de la consciencia, como el carácter y el estado de una factualidad”², por lo que las acusaciones de psicologismo no se hicieron esperar en este texto. Todavía más: Husserl dirá en el prefacio de *Investigaciones Lógicas* que el tipo de estudio de *Filosofía de la Aritmética* no ayudaba a esclarecer nada “de los encadenamientos psicológicos del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento”³. La subjetividad trascendental, de la que Husserl hablará con plena desenvoltura en *Ideas I* (1913), es todavía un puerto lejano en las investigaciones del filósofo moravo.

En 1900-1901 Husserl publica sus *Investigaciones Lógicas*, obra que se caracteriza por el estudio sobre el sentido de la lógica y la relación entre la subjetividad cognoscente y la objetividad del contenido del conocimiento.⁴ Si bien es cierto que en este texto todavía no aparece elaborada la subjetividad trascendental de la que Husserl hablará en años posteriores, sí es importante destacar que el concepto de intencionalidad aparece con características que se repetirán a lo largo de la obra husserliana. ¿Cuál es este concepto y cuáles son los atributos

¹ *Ibid.*, p. 235. “Husserl, él, quiere mantener a la vez la autonomía normativa de la idealidad lógica o matemática respecto a toda consciencia factual, pero también su dependencia originaria respecto a una subjetividad en general; en general pero concreta.” Es importante mencionar que, en este texto de 1959, Derrida ve en el problema de la estructura y la génesis el nacimiento del proyecto fenomenológico.

² *Ibid.*, p. 234.

³ *Ibid.*, p. 235. En otras palabras, el riesgo que corría Husserl al remitirse a una intencionalidad factual era el de contaminar el valor ideal y universal de los números. Cf. J. Derrida, “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique” en *ALTER. Revue de phénoménologie*, p. 73.

⁴ Cf. J. Derrida, “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique” en *loc. cit.*

que lo definen? Una definición rápida identificaría a la intencionalidad con la propiedad de “ser consciente de algo”, pero no hay que perder de vista que la intencionalidad no puede referirse exclusivamente a los hombres; antes bien, Husserl se comprometerá en las *Investigaciones* con lo que en general quiere decir ser consciente.¹ Ahora bien, ser consciente implica un correlato objetivo sin el cual el análisis intencional no puede ser realizado exitosamente, de tal manera que la consciencia es, desde ya y para siempre, consciencia de un objeto trascendente.² Sin embargo, las cosas no son tan simples, ya que Husserl desea escapar de todo realismo e idealismo tradicional, por lo que la definición de objeto trascendente no es tan inmediata como podría suponerse.³ La objetividad de la que nos hablará Husserl es, retomando las palabras de Derrida⁴, de una originalidad radical toda vez que inclusive los fenómenos intrapsíquicos serán catalogados como objetos trascendentes para la consciencia.⁵ En otras palabras, la posibilidad de la aparición de un objeto en general es la que definirá la objetividad trascendente en las *Investigaciones*, sin importar que se trate de un ente o un delirio, pues estos objetos tienen en común no formar parte de la naturaleza de la consciencia.

De la exposición anterior podemos desprender tres elementos que constituirán el análisis del acto intencional, a saber: el proceso físico que atañe al contenido inmanente *del acto*, el significado de la experiencia, y el objeto intencional que atrapa la atención de la

¹ Cf. Dan Zahavi, *Husserl's phenomenology*, p. 13.

² *Ibid.*, p. 14.

³ *Ibid.*, pp. 15-19. Zahavi enlista una serie de perspectivas que han tematizado la trascendencia de los objetos para la consciencia, tales como el representacionismo y el causalismo. La razón común por la que Husserl rechaza estas perspectivas se debe a que oscurecen la relación entre consciencia y objetos trascendentes al insistir ya sea en la necesidad de una mediación para la consciencia, ya sea en la exclusión de fenómenos intramentales.

⁴ Cf. J. Derrida, *La Voix et...*, p. 23. Es importante señalar, sin embargo, que Derrida afirma lo anterior a propósito del idealismo trascendental de Husserl, pero éste no había sido puesto en marcha en las *Investigaciones*.

⁵ Cf. Dan Zahavi, *op. cit.*, p. 20.

consciencia.¹ Es importante insistir en el hecho de que estos tres elementos no existen aislados los unos de los otros, sino que conforman la totalidad del acto intencional; pero la solidaridad que existe entre ellos exige su distinción. Como habíamos mencionado más arriba, la consciencia se caracteriza por relacionarse con objetos que no están contenidos en ella, pero esto no implica que el encuentro con el objeto intencional pase sin más para la consciencia. Antes bien, Husserl hablará de un contenido inmanente, el cual abarca tanto las fases temporales por las que pasa una experiencia, como los componentes sensoriales que subyacen al acto intencional.² Por su parte, el significado de la experiencia se refiere a las maneras en las que experimentamos un objeto, y estas maneras pueden variar y modificar así su significado.³ Es aquí en donde se encuentra uno de los puntos medulares del análisis intencional: la infinitud de perfiles desde las que puede ser percibido un objeto. Dicho de otra manera, los objetos trascendentes nunca se dan plenamente en una experiencia, sino que rebasan la perspectiva desde la cual se dan en el acto intencional.⁴ Puesto que los objetos se nos dan entonces desde un perfil determinado, es inherente a ellos la posibilidad de ser experimentados de varias maneras.⁵

¹ *Ibid.*, p. 22. Donn Welton nos ofrece una terminología más especializada al respecto. Para el filósofo, la estructura intencional responde a cuatro preguntas: cómo aparece el objeto (*as-structure*), para quién aparece el objeto (*for-structure*), en dónde aparece el objeto (*in-structure*), y desde dónde aparece el objeto (*from-structure*). Mientras que la primera fase de la estructura intencional nos indica que los objetos aparecen de una determinada manera, la segunda fase implica que siempre hay alguien para quien aparecen los objetos. Por el contrario, la tercera y cuarta fase implican en primer lugar que los objetos aparecen en un contexto que les permite manifestarse tal y como son. En segundo lugar, los objetos pueden presentarse de maneras en las que previamente no habían sido percibidos. Cf. Donn Welton, *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*, pp. 22-23.

² Dan Zahavi, *op. cit.*, pp. 24-25. El tiempo nos ocupará líneas más adelante. Sobre el componente sensible del acto intencional, hay que señalar que las sensaciones no son intencionales para Husserl toda vez que forman parte de lo que se experimenta, mas no del objeto experimentado. Cf. *Ibid.*, p. 26.

³ *Ibid.*, p. 23. Es decir que podemos dudar, temer o juzgar a un mismo objeto. Según Zahavi, Husserl llamó a esta propiedad como la “cualidad intencional”.

⁴ Cf. Donn Welton, *op. cit.*, p. 14.

⁵ *Idem.*

Lo anterior nos hace preguntarnos por lo que le da consistencia a los objetos que percibimos. La respuesta husserliana a este problema se presenta en el intercambio entre perfiles y perfiles de objetos. Como habíamos dicho, el significado de la experiencia implica que un objeto puede ser percibido de distintas maneras, lo cual vale tanto para los perfiles desde los cuales son percibidos los objetos, como para las maneras en las que vivimos dichas experiencias.¹ En medio de estas posibilidades aparece la posibilidad de la identidad de los objetos, ya que los distintos acercamientos de los que los objetos son susceptibles revelan un “patrón” al que Husserl llamó sentido (*Sinn*).² A diferencia de otros filósofos que pusieron el acento en la función predicativa del lenguaje para la determinación del sentido³, Husserl se remitirá al acto intencional como la clave para la revelación del sentido de los objetos. Ahora bien, hay una jerarquía entre los modos en los que un objeto se da, y la intuición ocupa un lugar privilegiado toda vez que en ella el objeto se nos da de una manera directa.⁴ Como veremos más adelante, lo anterior tiene consecuencias para la teoría del lenguaje que Husserl elabora en las *Investigaciones*, ya que el modo de darse de los objetos en un nivel lingüístico no es solamente menos adecuado que el modo intuitivo, sino que está fundado en él:

Husserl afirmaría que el significado lingüístico está enraizado en un encuentro prelingüístico y prepredicativo con el mundo. Usar el prefijo “pre-“ en este contexto no sólo se refiere al hecho de que las experiencias en cuestión son temporalmente anteriores al lenguaje [...], sino también al hecho de que nuestra familiaridad con el mundo es una condición permanente de y una fuente del significado lingüístico.⁵

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 15-16.

² *Idem.*

³ Cf. *Ibid.*, p. 15. Donn Welton habla explícitamente de Frege.

⁴ Cf. Dan Zahavi, *op. cit.*, p. 29. Es importante contraponer la intuición a los modos *signitivos* e *imaginativos* en los que también se nos dan los objetos. En estos últimos dos modos el objeto intencional se presenta de una manera indirecta y, por ende, imperfecta.

⁵ *Idem.*

Por lo anterior, es importante insistir en el hecho de que el análisis intencional no es un estudio entre otros, sino que ofrece una serie de temas que el fenomenólogo moravo explotará en los años posteriores a la publicación de las *Investigaciones*.

En 1913, Husserl publica *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Si con las *Investigaciones* se habían asentado las bases para el análisis intencional, con el primer tomo de *Ideas* aparece la firma que distinguirá a la fenomenología trascendental: el método de la *epojé*. La aparición de un método para las investigaciones fenomenológicas también define el deber que Husserl asigna a su disciplina, la cual consiste, de ahora en adelante, en la tarea de “tematizar y elucidar las preguntas centrales filosóficas que conciernen al ser y a la naturaleza de la realidad”. La fenomenología se distingue así de las ciencias empíricas y pasa a ser una fenomenología trascendental, ya que no se conforma con los resultados que las ciencias positivas arrojan en sus investigaciones, y tampoco con las creencias que guían nuestra vida preteórica y diaria. Antes bien, la fenomenología trascendental pretende dar cuenta de la *actitud natural* mediante el análisis de la intencionalidad constituyente que subyace a cualquier actividad. Para llevar a cabo sus objetivos, la fenomenología necesita tomar distancia de las creencias científicas y cotidianas sin suprimirlas, pues la tarea que primará en la *epojé* es el análisis de la validez de cualquier afirmación. A su vez, la *epojé* va de la mano con una *reducción trascendental*, es decir, con la tematización de la fundación trascendental de las creencias de la esfera natural.¹ La conjugación de la *epojé* y la *reducción* nos abre la posibilidad de una intuición de la esencia de los objetos, la cual está garantizada por la *reducción eidética*, es decir, por el método

¹ *Ibid.*, pp. 44-46.

mediante el cual alteramos mentalmente un objeto para así desentrañar qué propiedades le son inherentes.¹

La publicación de *Ideas* inauguró el giro trascendental de la fenomenología. En efecto, la introducción de un método y la adopción de una tarea respondían a la necesidad de extender los alcances de la fenomenología.² Si para Husserl era necesario resanar los huecos que las *Investigaciones* habían dejado, se debe a que los conceptos de la obra de 1900 no bastaban para dar cuenta de la correlación entre los actos de consciencia y sus significados. Antes de *Ideas*, Husserl no contaba con los recursos para afirmar que la consciencia detentaba un privilegio explicativo: no era clara la manera en la que la consciencia fundamentaba los descubrimientos realizados en las *Investigaciones*. En otras palabras, el hecho de asumir que la consciencia es susceptible de intuición implica concebirla como un objeto entre otros, lo cual repercute negativamente en su estatuto epistémico al no poder proporcionar un fundamento.³ A su vez, la fenomenología de las *Investigaciones* no hacía clara de qué manera es posible el conocimiento del mundo en general.⁴ Es en este sentido que el giro trascendental de *Ideas* amplía la fenomenología de las *Investigaciones*, ya que el análisis entre actos de consciencia y significados se ve modificado y comprendido por la correlación entre subjetividad y mundo, es decir, por una estructura de mayor extensión. Los alcances de esta correlación son, por lo tanto, más generales, ya que el mundo es entendido como un *nexo de significados* que implica desde ya y para siempre la totalidad de formas de interacción de la

¹ J. Derrida, “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique” en *op. cit.*, p. 76.

² Cf. Donn Welton, *op. cit.*, p. 77.

³ *Ibid.*, p. 78. “Asumiendo que la consciencia tiene una esencia que puede ser intuida [...], necesariamente asumimos que la consciencia puede volverse un objeto (*Gegenstand*). Pero en la medida en que la consciencia es un objeto, cesa entonces de ser capaz de proveer el fundamento para cualquier objeto.”

⁴ *Ibid.*, p. 74. “Para que la fenomenología se vuelva filosofía, es necesario no solamente ofrecer una ciencia de regiones dentro del mundo, sino también dar cuenta de cómo nuestro conocimiento del mundo mismo es posible.”

subjetividad. Ahora bien, la noción de subjetividad que aportó Husserl no es la de una subjetividad empírica situada en el mundo. Para satisfacer los propósitos de la fenomenología trascendental, hay entonces que ir más allá de la consciencia empírica; los análisis y descripciones de la vida intencional tienen que remitirse a la subjetividad trascendental. La subjetividad trascendental en la fenomenología husserliana nos da cuenta de la intencionalidad como una forma pura que describe las posibilidades que la consciencia posee para relacionarse y constituir el mundo.¹

La actividad constitutiva de la subjetividad no es, sin embargo, estática, ya que las acciones mediante las cuales el sujeto constituye sus propios sentidos y creencias tienen efectos sobre él mismo. Aun si los términos en los que se habla de la subjetividad trascendental nos hacen suponer que aquella tiene una primacía sobre lo constituido, no podemos perder de vista que lo constituido (saberes, creencias, teorías) actúa sobre la subjetividad apprehendida de manera mundana, esto es, en la forma de la consciencia de un hombre, de tal manera que los análisis de la fenomenología trascendental tienen una dimensión dinámica toda vez que prestan atención al condicionamiento recíproco entre consciencia y mundo.² Todavía más: en la medida en que los egos nunca están aislados, las creencias y actos de los otros tienen consecuencias en la constitución del propio yo, por lo que la actividad constituyente de la subjetividad oscila siempre entre la constitución y lo constituido por diversos egos. El idealismo de la fenomenología se distingue por enfatizar la importancia de estos tres elementos para poder realizar de manera exitosa cualquier análisis sobre la subjetividad, el sentido y el mundo.

¹ Cf. A. Ziri6n Quijano, "La subjetividad trascendental" en *Crítica del sujeto*, pp. 87-90.

² Dan Zahavi, *op. cit.*, pp. 75-77. Es importante añadir que Zahavi destaca lo anterior a propósito de textos posteriores a *Ideas*. Si retiramos el dinamismo con el que Husserl piensa los análisis constitutivos en textos como las *Meditaciones cartesianas*.

Como puede apreciarse, el concepto de constitución tiene un lugar muy importante en la fenomenología trascendental. Una de las tareas de este capítulo consiste en definir dicho concepto para eventualmente elaborar nuestra crítica a Joshua Kates. Es importante prevenir que la exposición de dicho concepto se encontrará regulada por las observaciones de Derrida, quien ofreció algunas ideas sobre el tema pese a no haberlo abordado directamente.

En términos generales, la constitución tiene que ver con la presentación de un objeto como fenómeno para la consciencia. Todavía más: los objetos sólo existen en la medida en que son fenómenos que se manifiestan como vivencias de y para la consciencia.¹ Por lo tanto, cualquier objeto de la consciencia es un objeto constituido. Ahora bien, hay que tener dos precauciones aquí: el concepto de constitución no se reduce inmediatamente al concepto de actividad, y tampoco significa que la consciencia produzca de la nada los fenómenos que se le presentan.² El ejemplo privilegiado para demostrar lo anterior es, a los ojos de Derrida, el fenómeno de la *apresentación analógica*, es decir, el momento en donde la otredad se manifiesta para la consciencia.³ Derrida reconoció que la constitución de la intersubjetividad pone en escena una disimetría insuperable en donde las consciencias necesitan de mediaciones para presentarse parcialmente sus vivencias. En otras palabras, ya que las vivencias del otro escapan siempre a la intuición originaria, la consciencia siempre precisará de medios para hacerse saber cualquier cosa del otro. La *apresentación analógica* implica así un momento de pasividad y, tal y como Derrida señaló, de un encuentro originario al que

¹ Cf. A. Ziri6n Quijano, *Breve diccionario de...*, p. 31.

² Cf. J. Derrida, "Violence et m6taphysique" en *op. cit.*, p. 181. En la nota 1 de esta p6gina, Derrida nos recuerda que el concepto de constituci6n "no crea, ni construye, ni engendra nada". En l6neas m6s adelante el argelino escribe que el concepto de constituci6n hace dif6cil la distinci6n entre los momentos de actividad y pasividad de la intuici6n.

³ Suponemos lo anterior porque en "Violence et m6taphysique" Derrida abord6 el problema de la *apresentaci6n anal6gica* para cuestionar la cr6tica que Levinas hizo de Husserl. La constituci6n de la otredad tambi6n permiti6 que Derrida criticara el concepto levinasiano de encuentro (*rencontre*).

nada le precede.¹ Ahora bien, al tratarse de otros fenómenos como la creación y reactivación de los objetos ideales, Husserl habló de una “constitución activa del sentido”². De acuerdo con nuestra interpretación, este segundo sentido de la constitución el que Derrida intentó cuestionar en su texto de 1967.

Con el giro trascendental que Husserl da en *Ideas*, se abre la puerta para una serie de temas que ocuparán al fenomenólogo hasta el final de sus días: el tiempo, la génesis de sentido y del yo y la historia. Es aquí en donde creemos importante aclarar que en lo que resta del apartado nos ocuparemos solamente de la exposición del tiempo y la historia. La razón de lo anterior es la siguiente: como Donn Welton nos dice en *The Other Husserl*, lo que el fenomenólogo moravo quiso expresar con el tema de la génesis no es totalmente claro toda vez que Husserl aplicó la categoría de génesis a áreas de análisis heterogéneas³. Las observaciones de Derrida parecen confirmarnos dicha creencia al declarar que “la fenomenología genética [...] se desarrollará en muchas direcciones”⁴, tales como la génesis del ego individual e intersubjetivo, la experiencia antipredicativa y los orígenes de la ciencia. La manera en la que Derrida aborda el método genético de la fenomenología será desarrollada someramente en el siguiente apartado cuando intentemos justificar la estrategia de lectura de *La Voix et le phénomène*.

¹ Cf. J. Derrida, “Violence et métaphysique “ en *loc. cit.* “Las *Meditaciones Cartesianas* subrayan a menudo que, de hecho y realmente, nada precede a la experiencia del otro.”

² J. Derrida, *La Voix et...*, pp. 26-27.

Husserl nos habla de las dos dimensiones de la constitución en “Méthode phénoménologique statique et génétique”. Mientras que la constitución activa describe los procesos en los que la consciencia relaciona y toma consciencia de sus objetos, la constitución pasiva se refiere a la presentación de fenómenos que no están elaborados voluntariamente. La constitución activa es *apercepción* en la medida en la que “no solamente tiene consciencia en ella misma de algo, sino que tiene consciencia al mismo tiempo de algo que motiva otra cosa”. Por el contrario, la constitución pasiva puede ser ilustrada por el proceso mediante el cual la consciencia objetiva el tiempo, el espacio y el mundo gracias a la presencia de los otros. Cf. E. Husserl, “Méthode phénoménologique statique et génétique” en E. Husserl, *De la synthèse passive*, pp. 325-329.

³ Donn Welton, *op. cit.*, p. 199.

⁴ J. Derrida, “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique” en *op. cit.*, p. 81.

Previamente habíamos dicho que la identidad de los objetos se revela en el juego entre perfiles y aproximaciones intencionales, pero es necesario algo más para que los perfiles de los objetos no aparezcan como elementos aislados los unos de los otros. Es aquí que Husserl tematiza el tiempo, ya que la temporalidad de nuestras experiencias es la condición formal para la constitución de cualquier objetividad.¹ En el mismo espíritu que caracterizó la investigación trascendental inaugurada por *Ideas*, Husserl dejará de lado el tiempo objetivo, datable y cronológico, para desentrañar no sólo la temporalidad en la que se constituyen los objetos, sino también el tiempo de la subjetividad misma.² El moravo parte así de una premisa básica: no hay experiencia que no se dé de un modo temporal.³ Por lo anterior, es inseparable de cualquier experiencia el hecho de que seamos consciente tanto de lo que pasó previamente como de lo que está por ocurrir. En términos fenomenológicos, cualquier *impresión primaria* va de la mano con una *retención*, un saber de lo que acaba de pasar, y una *protención*, una expectativa de lo que puede pasar.⁴ La naturaleza de la experiencia es temporal en cuanto las vivencias que la componen son sucesivas.

La temporalidad en la fenomenología está acompañada de una tematización de la reflexividad. La razón por la que aparece este tema aquí se debe a que Husserl percibe una disparidad entre “dos clases de tiempo”, a saber: la diferencia del tiempo en el que se dan los objetos, y el tiempo de la consciencia. Como nos dice Dan Zahavi, la respuesta que Husserl nos ofrece a este problema no puede postular una simultaneidad entre las dos modalidades temporales, pues al hablar de un denominador común nos arriesgamos a hacer del tiempo

¹ Dan Zahavi, *op. cit.*, p. 80.

² *Ibid.*, p. 82.

³ *Idem.*

⁴ *Ibid.*, p. 84.

constitutivo un tiempo constituido.¹ La hipótesis interpretativa que Zahavi nos ofrece para resolver este problema se enfoca en la relación entre la consciencia prerreflexiva y la consciencia reflexiva. Así pues, la propiedad más característica de la consciencia es la de ser consciente de todas sus vivencias, aun si dicha propiedad se vive de manera tácita. La consciencia puede eventualmente regresar sobre sus propias vivencias, y es aquí en donde tiene lugar una *reflexividad temática*. La reflexividad temática necesita tanto de la motivación de la propia consciencia para retomar una vivencia pasada como del trabajo de la retención, implicando así que la consciencia se mueve siempre en un suelo temporal que le permite enfocarse en la vivencia que intenta tematizar. Ahora bien, el vínculo entre tiempo constituido y constituyente se encuentra aquí, ya que la reflexión temática permite dar cuenta, según Zahavi, de la *consciencia interna del tiempo*, es decir, de la auto-temporalización de las vivencias de la consciencia.²

Con la exposición anterior aparecen los contornos de un nuevo problema: el modo temporal en el que la subjetividad y los objetos se dan. Nos gustaría arriesgar aquí que Husserl, al enfrentarse al problema de la crisis de las ciencias europeas, echa mano del arsenal conceptual y metódico que puso en funcionamiento desde *Ideas*. En otras palabras, si para Husserl es necesario que la fenomenología se remonte a los orígenes de la ciencia para así desprendernos del objetivismo cientificista, se debe al efecto de retorno que las producciones de la consciencia tienen sobre ella. El objetivismo nos hace olvidar que la subjetividad está detrás de cada producción científica y cultural, pero la amenaza del olvido nunca es definitiva

¹ *Ibid.*, pp. 86-87.

² *Ibid.*, pp. 86-91. El propio Zahavi admite que su propuesta no es exhaustiva ya que el problema del tiempo supuso muchos retos para Husserl. Sin detenernos en ello, consideramos pertinente retomar su interpretación porque en ella hay dos cosas que se presentarán más adelante en la tesis: el concepto de motivación (el cual tiene ciertas reminiscencias con el de *autoafección*), y el papel de la retención en la reflexividad.

mientras la posibilidad de la reactivación del sentido originario de las producciones humanas esté latente. Si esto es posible se debe a que la propiedad más íntima de la consciencia es la temporalidad, la cual no solamente implica que a la consciencia le pertenece un pasado, sino también un futuro de los que siempre cabe la posibilidad de reapropiación. *El Origen de la Geometría* sería el relato de dicha subjetividad que se pierde para reencontrarse gracias a la tarea del fenomenólogo.

2.2. La estrategia deconstructiva de 1967

El pensamiento husserliano no es tan continuo ni unitario, lo cual vuelve problemáticas las intenciones de Derrida toda vez que su lectura pretende cuestionar la totalidad del proyecto fenomenológico.¹ ¿Qué legitimidad tiene un proceder como el de Derrida en 1967? Tenemos que ocuparnos de este problema en la medida en que su resolución compromete la forma de trabajo de Derrida y, por consiguiente, la de este texto. Es importante adelantar, sin embargo, que Derrida no podía ser insensible a los cambios filosóficos que la fenomenología experimentó, y una serie de textos anteriores a *La Voix et...* nos lo pueden testimoniar. A este respecto Joshua Kates nos dice que *La Voix et...* repite las intenciones de un texto anterior que, a pesar de haber sido escrito en 1954, fue publicado hasta 1990: se trata de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*.² A pesar de que el tema al que se consagran ambas obras es distinto, hay una convergencia en los métodos y las intenciones; vale la pena reparar en ellos para comprender y defender la legitimidad de la estrategia que Derrida utilizó en 1967. Este problema nos ocupará a lo largo de este apartado para defender la estrategia desde la cual leeremos tanto a Derrida como a Husserl en lo que resta de esta tesis.

¹ Algunas de estas obras son *Investigaciones Lógicas I, Ideas I, Lecciones de fenomenología de la consciencia interna del tiempo, Meditaciones cartesianas*, entre otras.

² J. K., *op. cit.*, p. 115.

Como su propio nombre lo indica, *Le problème de la genèse* es una investigación en donde el filósofo francoargelino aborda el tratamiento fenomenológico de la *génésis*. En el periodo que va de 1954 a 1966, Derrida parece tener una comprensión constante del concepto de génesis, insistiendo así en que la fenomenología genética “pondrá el acento en un momento pasivo de la constitución trascendental, en lo que Husserl llamará *génésis pasiva*”¹. La fenomenología genética se involucra así con dos momentos de la constitución: uno activo, que corresponde a la forma en la que la consciencia encadena sus propias vivencias en la apercepción, y otro momento pasivo que se refiere a las vivencias que preceden a cualquier apercepción.² El concepto que unirá ambos momentos de la génesis es, por lo tanto, el de la *apercepción*, del cual Husserl nos dice que no solamente consiste en volverse consciente de una vivencia, sino también en explicitar las conexiones necesarias que se subtienden entre las vivencias de la consciencia.³ En resumen, la fenomenología genética investiga de qué manera se forma la consciencia y sus objetos.

¹ J. Derrida, “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique” en *op. cit.*, p. 81. Derrida afirmó que la fenomenología genética se desarrollará en *muchas direcciones*, y en este texto mencionará dos vías más además de la que concierne a la investigación de los orígenes del ego: la que Husserl sigue *Erfahrung und Urteil* al interesarse en la capa anti-predicativa de la experiencia científica, y la que abre *La crisis de las ciencias europeas*, la cual inaugura el camino que la fenomenología seguirá para rastrear los orígenes de las ciencias.

² Cf. E. Husserl, “Méthode phénoménologique statique et génétique” en *op. cit.*, p. 328. El ejemplo que Husserl escoge para ilustrar la concatenación entre génesis pasiva y activa es la experiencia del juicio, de la cual el fenomenólogo nos dice que: “todo razonamiento es una apercepción activa. [...] El juicio conclusivo nace de juicios-premisas, está producido de allí, la vivencia ha procedido genéticamente de vivencias fundadoras [...] En fin, tenemos la génesis en la esfera de la pura pasividad, incluso si hay configuraciones que tienen su origen en una actividad anterior e igualmente juegan un rol allí; pero ellas son, entonces, algo que resurgió de manera pasiva.”

Es importante señalar que ni Kates ni Derrida retomaron este texto de Husserl, sino que se apoyan en la cuarta de las *Meditaciones cartesianas* para abordar el problema de la génesis. Ahora bien, pese a que la fecha de redacción de “Méthode” (1921) es anterior a la de las *Meditaciones* (1929), nos parece que es posible establecer una continuidad entre ambos textos. Nuestra intuición se encuentra apoyada por la tematización del hábito que Husserl hace en las *Meditaciones*, del cual nos dice que, en cuanto síntesis pasiva, siempre proporciona un medio de objetos (*environment of objects*) para la consciencia (Cf. J. K., *op. cit.*, p. 256. Véase la nota 18). El papel que el hábito tiene nos parece análogo al que la génesis pasiva ocupa en el juicio o razonamiento, y es por esta razón que consideramos pertinente retomar “Méthode” para exponer el programa genético de la fenomenología.

³ Cf. E. Husserl, “Méthode phénoménologique statique et génétique” en *op. cit.*, p. 326. “El flujo de consciencia es un flujo de génesis constante, no una simple sucesión, sino un despliegue, un devenir según leyes de

Según Kates, este tipo de investigaciones ampliaron los supuestos de la fenomenología trascendental en virtud del creciente interés que Husserl tuvo por el existente individualizado espacio-temporalmente¹. Esto significa que la fenomenología debía tener en cuenta un horizonte interno y externo de la percepción, es decir, había que pensar que el objeto que nos presenta la percepción ofrece un estado del objeto que es anterior a la actividad del sujeto; y, a su vez, había que considerar al objeto como *ya estando ahí para otros*, y, por ende, con una carga de expectativas que lo acompañan para su eventual comprensión.² Son estos los lineamientos que asientan las bases para pensar en una subjetividad trascendental *personalizada e histórica*:

El programa genético de la fenomenología de Husserl [...] se enfoca sobre todo en las características específicas de la *persona* [personhood] –en un ego concebido ahora con una historia individual y hábitos, así como también con adquisiciones previas y en marcha. Éstas [características] están pensadas para desarrollarse en niveles alrededor de un polo idéntico del ego; para ir de ida y vuelta una con otra [...] *El ego mismo tiene ahora una “historia”, y esta historia [...] hace posible, en última instancia, el curso de la donación del mundo, así como a la intersubjetividad, las cuales, a su vez, subyacen debajo de la existencia percibida del individuo que se construye fenomenológicamente.*³

O como Husserl nos dice en “Méthode phénoménologique statique et génétique”:

Una fenomenología constitutiva puede tomar en consideración los encadenamientos de apercepciones en las cuales el mismo objeto se constituye de manera eidética, se manifiesta en su ipseidad constituida como *quid* de una experiencia posible. *Otra fenomenología “constitutiva”, la de la génesis, va en pos de la historia, la historia necesaria de esta objetivación y, por allí, la historia del objeto él mismo como objeto de un conocimiento posible.*⁴

La subjetividad y su concreción como ego dejan de ser vistos como estructuras estáticas, ya que el problema de su conformación aparece como una tarea urgente para la labor fenomenológica una vez que Husserl se da cuenta de que el ego posee una historia.

consecuencia necesaria, en el cual las apercepciones concretas de diferentes tipos [...] son engendradas a partir de apercepciones originarias, o bien, de intenciones aperceptivas de tipo primitivo.”

¹ Cf. J. K., *op. cit.*, 89.

² *Ibid.*, p. 90.

³ *Idem.* Las cursivas son mías.

⁴ E. Husserl, “Méthode phénoménologique statique et génétique” en *op. cit.*, p. 330.

La manera en la que Derrida abordó el problema de la génesis tiene paralelismos metodológicos y temáticos con sus obras posteriores.¹ A diferencia de otros fenomenólogos no tan afines a los supuestos de Husserl, Derrida intenta mantenerse lo más fiel posible al moravo tan sólo para cuestionar de una manera más radical al pensamiento fenomenológico: en contra de Heidegger, cuya crítica cuestionaba al programa genético de Husserl porque su comprensión de la consciencia estaba anclada en el modelo moderno del ego, Derrida consideraba necesario respetar el orden con el que la fenomenología procedía, pues la reducción revelaba el verdadero sentido de cualquier facticidad al intentar remitirse a su esencia *a priori*.² Como ya hemos visto, dicha esencia no es otra que el flujo de la vida de consciencia, el cual es accesible mediante la epojé y la reducción trascendental.

La crítica de Derrida corre entonces en dos direcciones: a pesar de la legitimidad del proceder fenomenológico, la fenomenología genética testimonia un “error” común a todo pensamiento, el cual consiste en ir en un orden inverso al movimiento genético. Así pues, ya que la fenomenología siempre emprende sus análisis a partir de lo constituido, la génesis de la subjetividad se encontrará condicionada por lo que supuestamente condiciona.³ En otras palabras, la génesis no puede ser descrita apropiadamente porque la fenomenología siempre parte de lo que ya está ahí, es decir, de las vivencias que forman y dan lugar al ego, a la intersubjetividad y al mundo.

¹ Cf. *Ibid.*, p. 86.

² Cf. Derrida *apud*. J. K., *op. cit.*, p. 92. Según Kates, el debate que Derrida habría intentado sostener entre Heidegger y Husserl se encuentra en una etapa temprana, ya que la interpretación que Derrida tenía de Heidegger puso el acento en una especie de existencialismo que buscaba insistir en una “facticidad radical”. Dicha facticidad no podía ser desentrañada por la fenomenología en virtud de su adeudo conceptual con la tradición moderna.

³ Cf. *Ibid.*, pp. 91-94.

La publicación de *Le problème de la genèse* se pospuso durante mucho tiempo, y las razones por las que Derrida lo decidió así son objeto de debate entre los estudiosos.¹ Sin embargo, suscribimos que una de las razones por las que Derrida abandonó este texto fue para corregir algunos elementos de su interpretación de Husserl, tales como la tradicionalidad, el lenguaje y la escritura.² De la mano de la interpretación de Kates, nos gustaría arriesgar que *La Voix et...* actualiza las intenciones y el método de *Le problème de la genèse*, pero desde la perspectiva que Derrida adquirió de la fenomenología tras haber publicado la “Introduction”. Si en *Le problème de la genèse* Derrida se ocupó principalmente del programa genético de la fenomenología, en la “Introduction” el argelino se las vio con las condiciones que permiten que los objetos ideales se perpetúen a lo largo de la historia, a saber: el tiempo, el lenguaje y la escritura. Ahora bien, hay que ser cautelosos aquí: pese a estar íntimamente ligado al programa genético de la fenomenología, el concepto de constitución en la “Introduction” no se relaciona inmediatamente ni con la génesis pasiva ni con la génesis activa.³ Así pues, Derrida retoma los conceptos de *actividad* y *pasividad* que Husserl elaboró en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. A diferencia de la pasividad y actividad desarrolladas por el programa genético, la pasividad que Derrida expuso en la “Introduction” se refiere más bien a la imposibilidad de relacionar los saberes con su entorno, a cierta degeneración que impide que los científicos se apropien

¹ Mientras que Sofía Mateos menciona que Derrida abandonó esta publicación por haber utilizado el concepto de *dialéctica*, Joshua Kates argumenta que Derrida encontró problemáticas sus interpretaciones de Heidegger y Husserl.

² Cf. J. Derrida, *Le problème de la genèse...*, p. 264. En la nota 12 de esta página, Derrida reconoce haberse equivocado al interpretar la tradicionalidad en Husserl, pues el argelino la entendía en aquel entonces como un fenómeno empírico. Como veremos más adelante, la tradicionalidad en Husserl está cargada de un sentido trascendental.

³ Cf. J. Derrida, “Introduction à...” en Ed. Husserl, *L'Origine de...*, p. 7, 98-100.

de su saber.¹ Por el contrario, el concepto de actividad será empleado para describir la labor de la fenomenología histórica como tarea reactivante del acto originario de un saber.

Quisiéramos arriesgar entonces que la problemática de la génesis fue, cuando menos, desplazada en la “Introduction”. Por un lado, suponemos que el programa genético estaba presupuesto como trasfondo conceptual de la *Crisis* y de *El Origen de la Geometría*. Derrida no podía ser inconsciente de ello pues el concepto de génesis es una arista más para abordar el concepto de constitución. Por otro lado, creemos que la fenomenología histórica no puede ser reducida al programa genético, ya que una de las interrogantes centrales en la “Introduction” consiste en preguntarse de qué modo un objeto ideal puede ser preservado y constituido como tradición. El interés del texto de 1962 no se encuentra, por lo tanto, en la manera en la que se encadenan las apercepciones para dar lugar a los objetos de la consciencia. Más bien, la pregunta que prima en la “Introduction” se refiere a la manera en la que el tiempo, el lenguaje y la escritura se intrincan con tal de hacer posible la tradición de los objetos ideales: los objetos ideales se encuentran a salvo de cualquier riesgo histórico gracias al encadenamiento retencional que los pone en la historia, gracias al trabajo de medios de registro que permiten su circulación a lo largo de la historia. Así pues, la posibilidad de despertar el sentido originario de los objetos ideales permanece latente e inmune al paso del tiempo o, si se prefiere, en la espera de la intuición que despierte y reactive su sentido.

Derrida se movió así de la discusión de la génesis para trabajar uno de los conceptos centrales de la fenomenología: el concepto de presencia y el rol que éste tiene para la constitución y preservación de sentido. Es por esta razón por la que el concepto de intuición originaria no es uno entre otros: en él no sólo se hacen explícitos los privilegios que la

¹ Cf. *Ibid.*, p. 10.

fenomenología pretende detentar como ciencia, sino también la manera en la que el proyecto husserliano pensó en hacerle frente al problema del tiempo, la historia y, desde luego, el sentido. El concepto de presencia que podemos encontrar en *La Voix et...* oscila, por lo tanto, entre el comentario y la interpretación, tal y como Derrida nos lo recuerda en muchas ocasiones¹: si en las *Investigaciones* se asentaron las bases de lo que más adelante será la fenomenología trascendental, se debe principalmente al enunciado que postula que todas las vivencias de la consciencia son vividas por ella en el mismo instante en el que se producen (*im Selben Augenblick*).² Más adelante, Derrida nos dice que dicho postulado es relaborado en *Ideas* a partir del principio de principios, es decir, por el privilegio epistemológico que la intuición originaria tiene para la fundamentación del conocimiento.³ La intuición originaria, prosigue Derrida, se articula también con la temporalidad, con el comienzo del flujo temporal, a saber: el punto fuente del ahora o impresión originaria.⁴ La consecuencia que Derrida extrae de este planteamiento es la siguiente: la fenomenología no sólo piensa al ser como idealidad, es decir, como objeto susceptible de repetición para cualquier subjetividad, sino que también lo determina como presencia.⁵ Si ambas ideas se articulan a los ojos de Derrida, se debe a que la representación (*Vorstellung*) de un objeto depende de un punto fuente que garantice su idealidad o, si se prefiere, la posibilidad infinita de su repetición.

Al afirmar que la fenomenología pertenece a la metafísica de la presencia, hay que tener en mente la articulación entre intuición, temporalidad y ontología. Semejante articulación se refiere entonces a la manera en la que la fenomenología pensó el lenguaje, la

¹ Cf. J. Derrida, *La Voix et...*, p. 18, 32, 59, 98. Si el lector desea consultar una lectura que profundice más en la estrategia de *La Voix et...*, recomendamos el siguiente artículo: Geoffrey Bennington, “Le temps de la lecture” en *Études françaises*, pp. 77-85.

² Cf. J. Derrida, *La Voix et...*, p. 71.

³ Vid. supra., p. 16, nota 1.

⁴ Cf. J. Derrida, *La Voix et...*, p. 69, nota 1.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 59.

escritura y la historia desde una noción peculiar de presente: ontológica y epistemológica a la vez, temporal y, por ende, histórica. El presente se revela así no solamente como el principio para la fundamentación del conocimiento, sino también como la finalidad, el *telos* al cual aspiran las palabras y los modos en los que aprehendemos el mundo:

El valor de la *presencia*, última instancia jurídica de todo este discurso [el husserliano], se modifica a sí mismo sin anularse cada vez que se trate [...] de la presencia de un objeto cualquiera a la consciencia en la evidencia clara de una intuición plena [*intuition remplie*], o de la presencia a sí en la consciencia [...] *Cada vez que este valor de presencia sea amenazado, Husserl lo despertará, lo recordará, lo hará regresar en la forma del telos.*¹

La presencia es así el valor desde el cual la fenomenología se apropió de muchas problemáticas, disimulando en la forma de la finalidad, en la posibilidad de la presentación de un objeto para una consciencia cualquiera, el riesgo del olvido y de la pérdida.

Así pues, en *La Voix et...* Derrida se propone leer a Husserl para cuestionar la totalidad de su proyecto fenomenológico, pero el punto de partida será distinto: a partir de la distinción entre signos indicativos y expresivos que Husserl establece en *Investigaciones*, el filósofo argelino busca cuestionar a la fenomenología mostrando que el principio de principios de la fenomenología, esto es, el privilegio epistemológico y ontológico que tiene la intuición originaria, se encuentra condicionado por la retención y la presentación. Al igual que *Le problème de la genèse*, Derrida realizará una lectura global de la fenomenología, pero haciendo hincapié ahora en objetivos como la tematización del tiempo en la fenomenología y la manera en que dicha tematización es retomada por la subjetividad trascendental. Por ende, si Derrida inicia su texto de 1967 con las observaciones que Husserl hace sobre el lenguaje en las *Investigaciones*, se debe a que éste es el lugar que permite hilar fino en la complicidad entre intencionalidad y presencia.

¹ *Ibid.*, p. 8. Las cursivas son nuestras.

Lo anterior podría hacernos preguntar si a Derrida no podía bastarle con problematizar la tematización del lenguaje en la primera parte de las *Investigaciones*. Sin embargo, es importante señalar que las alusiones a los textos posteriores de Husserl no son secundarias, sino que confirman el peso del *principio de principios* de la fenomenología: hay una connivencia entre la posibilidad de la expresividad pura, la subjetividad trascendental y la fenomenología del tiempo que revela las condiciones para que la consciencia se relacione con un sentido en general. Podemos adelantar por ahora que dicha posibilidad es la *voz fenomenológica*, pues este medio permite que el sentido circule sin extraviarse en el mundo. *La Voix et...* se divide así en dos gestos, a saber: la exposición de la teoría del signo de la fenomenología, y la exposición de la temporalidad de la subjetividad trascendental. La amalgama entre ambas exposiciones será *la voz fenomenológica*.¹ En otras palabras, la voz fenomenológica es un concepto que Derrida propuso para pensar la articulación entre temporalidad, sentido y presencia en la fenomenología trascendental.

La Voix et... retoma así las intenciones de *Le problème de la genèse*, ya que ambos textos se proponen cuestionar a la fenomenología desde una lectura fiel y general de Husserl. Para mantenernos fiel a las intenciones de Derrida, en los apartados que siguen hablaremos del pensamiento fenomenológico como de una *unidad*: asumiremos la continuidad que Derrida intenta explotar en *La Voix et...*, pero sin hacer las acotaciones a los distintos textos que conforman a la lectura global de Derrida en 1967. Nuestro proceder será entonces económico, pues con ello buscamos obtener mayor claridad en el itinerario que Derrida sigue para cuestionar a la fenomenología.

¹ J. K., *op. cit.*, pp. 115-121.

3. De la voz a la historia: un medio para preservar el sentido y la posibilidad de la tradición

3.1. Introducción al problema: entre la indicación y la expresión

L'histoire de la métaphysique
est le vouloir-s'entendre-parler absolu.
Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène*

¿Por qué la fenomenología se interesaría en el signo si sus observaciones, en cuanto guiadas por un interés epistemológico, se encuentran determinadas por la axiomática de la presencia?¹

Es ésta la primera pregunta que deberíamos hacernos al acercarnos a la filosofía del lenguaje que puede esbozarse en la obra de Husserl. En efecto, pareciera que el terreno menos fértil para plantear una teoría sobre el signo es el de la fenomenología, pues el signo implica una función representativa que, dicho de manera general, es incompatible con los actos dadores de sentido que realiza la consciencia, los cuales se concretan siempre a partir de la “determinación del ser como presencia”². Por el lado del signo tenemos así la remisión, es decir, la representación de un objeto que suple su ausencia, mientras que por el lado de la consciencia tenemos la borradura de dicha representación en virtud de la proximidad que la consciencia mantiene con sus objetos.³ Considerando lo anterior, la pregunta por el lenguaje y el signo en general ha de ser planteada en otros términos, lo cual conlleva una *decisión* que depure al lenguaje de sus elementos inútiles para el proyecto fenomenológico. Es comprensible entonces que Husserl distinga entre la indicación (*Anzeigen*) y la expresión (*Ausdruck*), ya que esta división autoriza la existencia de signos inintencionados y otros que, a diferencia de los anteriores, sí tienen la intención de expresar (*Bedeutungen*) algo.⁴ Ahora

¹ Cf. J. Derrida, *La Voix et...*, p. 8. “El valor de la presencia se modifica a sí mismo sin perderse cada vez que se trata [...] de la presencia de un objeto cualquiera a la consciencia en la evidencia clara de una intuición plena, o de la presencia a sí en la consciencia, “*consciencia*” *no queriendo decir otra cosa que la posibilidad de la presencia a sí del presente en el presente viviente*”. Las cursivas son mías.

² *Ibid.*, p. 83.

³ *Ibid.*, p. 65.

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 17-27.

bien, hay al menos dos precauciones que debemos tener en cuenta al pensar en la distinción anterior, pues el hecho de que la intención esté reservada a la expresión no quiere decir que la indicación carezca de significado¹; y, a la vez, la diferencia entre expresión e indicación no es tan evidente como Husserl lo hubiera deseado, lo cual exigía una *reducción*² más estricta por parte del fenomenólogo para así poder desentrañar la naturaleza de la capa propiamente expresiva del lenguaje. Por lo tanto, el objetivo de este apartado consiste en seguir el itinerario que Derrida sigue a partir de Husserl para así esclarecer cuáles son las complicidades de la metafísica de la presencia con la creación y preservación del sentido. Como veremos, la lectura que Derrida hace de la teoría del lenguaje de la fenomenología pone al descubierto un *circuito de la expresividad* en el cual la consciencia precisa de un medio –la *voz fenomenológica* pensada a partir del presente– para garantizar el tránsito de un sentido pre-expresivo a su manifestación lingüística (*Ausdruck*). Como se verá en líneas más adelante, la idea del circuito expresivo describe los supuestos desde los cuales la fenomenología trascendental piensa y se relaciona con el lenguaje y el tiempo, de tal manera que su exposición es relevante no sólo en este apartado, sino también para el siguiente cuando hablemos de la fenomenología histórica y la labor de la reactivación del sentido.

¹ Cf. *Ibid.*, p. 17. La indicación es un signo sin *bedeutung*, mas no sin significado. Como hizo Derrida en *La voix et le phénomène*, respetaré la terminología en alemán con el fin de tener una mayor coherencia con el texto derridiano, pues la determinación que recibe la expresión compromete a la voz y a la consciencia y no la ausencia de significado. Para no complicar la lectura, una definición provisional añadiría que los signos expresivos tienen una intención precisa de querer decir algo (Cf. *Ibid.*, p. 37).

² Hay que mencionar que el término de reducción no fue utilizado por Husserl en *Investigaciones lógicas*, texto que abre la problemática de *La Voix et ...* Esto es conflictivo en la medida en que hay un cambio importante en el pensamiento husserliano, ya que el término de reducción trascendental no sólo aparece seis años más tarde en *La idea de la fenomenología*, sino que implica la inclusión de los objetos trascendentes en la vida intencional de la consciencia: en *Investigaciones*, el moravo consideraba que el único dato fenomenológico eran las vivencias o *cogitationes*, mas no su contenido intencional o *cogitatum*. Ahora bien, el giro trascendental de *La idea de la fenomenología* e *Ideas* significó considerar que el contenido intencional sí es *inmanente* al flujo de vivencias de la consciencia, aun cuando no forme parte real de ellas. Por lo tanto, la reducción dejó de ser una exclusión de lo trascendente para devenir apertura a la trascendencia (Cf. Françoise Dastur, “Réduction et intersubjectivité” en *La phénoménologie en questions*, pp. 86-92).

Para Husserl, la distinción entre los signos indicativos (*Anzeigen*) y los expresivos (*Ausdrücke*) no pasa por la ausencia o contenido de significado, sino por los signos que *quieren decir algo* (*Bedeutung*) y los que tienen un significado equívoco. Entre los signos indicativos podemos enlistar los canales de marte, las marcas de la tiza, y la escritura, *pero no nada más*, ya que Husserl también incluirá los gestos corporales e inflexiones que podemos percibir durante una conversación.¹ Los fenómenos que hemos enlistado son signos indicativos porque *relacionan*, es decir, nos permiten pasar de una cosa a otra, de un conocimiento actual a otro inactual, encadenando así sus objetos de una manera contingente.² Sin embargo, es preciso notar que la distinción entre signos naturales y artificiales no dice nada sobre la oposición entre signos indicativos y expresivos, pues lo que hay de expresivo en el discurso depende más bien de la relación que la consciencia tiene con un contenido pre-expresivo al que la expresión daría forma.³ De acuerdo con la lectura de Joshua Kates en *Essential History: Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, la relación que hay entre querer decir (*Bedeutung*) y sentido (*Sinn*) se comprende mejor a la luz de los cambios que Husserl introdujo en *Ideas I*, ya que el moravo modifica el significado de *Sinn* para extenderlo a todos los actos intencionales de la consciencia⁴, mientras que *Bedeutung* aludirá a la acción mediante la cual la consciencia *quiere decir algo del sentido al cual apunta*

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 37-38. Esto implica que toda comunicación esté recubierta por una capa indicativa antes que expresiva.

² Cf. *Ibid.*, pp. 28-31. Así pues, cuando decimos que los signos indicativos son equívocos se debe a que presuponen una asociación que *no es voluntaria*.

³ Cf. J. Derrida, "La Forme et le vouloir-dire" en *Marges de la philosophie*, p. 190. Es en este texto en donde Derrida explicita la relación entre expresión y sentido. La expresión "no podría, de cierta manera, más que repetir o reproducir un contenido de sentido que no le espera para ser lo que es" (p. 194), de tal manera que ella es *improductiva*, sin posibilidad de añadir algo al sentido que recupera y que constituye su condición de posibilidad. No importa que Derrida mencione en líneas más adelante que Husserl reconoce la imposibilidad de una restitución total del sentido (pp. 199-202), ya que la teleología, la posibilidad de una univocidad absoluta que Husserl confía a los científicos por venir, disminuye los riesgos a los que se expone la relación entre sentido y expresión.

⁴ Cf. J. K., *op. cit.*, p. 143.

en su interior.¹ Ahora bien, hay que comprender la importancia que tiene para Husserl el hecho de postular una capa pre-expresiva, ya que esto implica que hay un momento de absoluta transparencia entre la consciencia y sus contenidos. Dejando para después el esclarecimiento de dicha capa pre-expresiva, hay que adelantar que las observaciones respecto a la expresión describen una consciencia que “imprime en un cierto afuera un sentido que se encontraría, en primer lugar, en un cierto adentro”². Sin embargo, las cosas no son tan fáciles para Husserl y, hasta aquí, la expresión no se encuentra tan aislada de la indicación como sería deseable; hay que recordar que Husserl ve amenazada la posibilidad de una expresividad pura toda vez que la indicación la contamina constantemente.³

La diferencia entre expresión e indicación no corresponde inmediatamente a la oposición entre materia e idealidad, y *tampoco entre lenguaje y consciencia*. Las conversaciones se acompañan de gestos e inflexiones que pueden ser interpretados, lo cual nos haría pensar que las gesticulaciones también pueden ser consideradas como signos expresivos toda vez que estén *animadas por una intención*. Es así que la posibilidad de la

¹ Cf. J. Derrida, *La Voix et...*, p. 18. Aquí seguiremos la traducción que propone Derrida, quien identifica *Bedeutung* con querer decir (*vouloir dire*). La traducción que propone Antonio Ziri6n Quijano parece aludir al mismo sentido (aun si el mexicano identifica *Sinn* y *Bedeutung*): cualquier acto intencional implica que nos referimos a los objetos de una manera determinada; todo modo de aprehensi6n remite a un sentido (Cf. Antonio Ziri6n Quijano, *op. cit.*, p. 72). Ambas traducciones parecen coincidir en el de hecho de que el sentido est1 ligado a un acto voluntario del sujeto. Por el contrario, hablamos de expresi6n (*Ausdruck*) cuando nos referimos al signo que es animado por el querer decir de la consciencia (Cf. Sof1a G6mez Mateos, *El ejemplo tras la diferancia*, pp. 121-123).

² Cf. J. Derrida, *La Voix et...*, p. 34. Como nos lo dice Derrida, esta relaci6n entre dentro y fuera de la consciencia no puede confundirse con ning6n realismo ni idealismo anteriores a la fenomenolog1a trascendental, ya que el proyecto de Husserl busca despejar la posibilidad de un adentro y un afuera en general. En consecuencia, el adentro y el afuera al que se alude aqu1 se tienen que comprender de manera *original*: antes de cualquier relaci6n con un objeto extr1nseco a ella, la consciencia tiene un modo de relacionarse con sus sentidos y objetos, y dicho modo es la posibilidad para cualquier relaci6n en general (cf. *Ibid.*, p. 23).

³ Cf. *Ibid.*, pp. 20-22. “La indicaci6n y la expresi6n son funciones o relaciones significantes, no t6rminos. Uno y el mismo fen6meno puede ser aprehendido como expresi6n o como indicaci6n, como signo discursivo o no discursivo. Esto depende de la vivencia intencional que la anima.” (p. 20). Como Derrida infiere de lo anterior, la diferencia es *funcional* y no *sustancial*, lo cual exige de Husserl un gran esfuerzo por separar la expresi6n de la indicaci6n, pues el *encabestramiento* (Cf. J. Derrida, *La Voz y el fen6meno*, p. 60) que une a ambas debe separarse sin que la expresi6n sea una especie o accidente de la indicaci6n.

interpretación (*Deutung*)¹ se nos ofrece como un posible sendero para encontrar la expresividad pura. Sin embargo, no hay que perder de vista que, tal como Husserl observó, entre el otro y yo se impone un abismo casi infranqueable, ya que los contenidos del otro no nos están presentes de la misma manera que nuestras propias vivencias y estados psicológicos sí: la sonrisa del otro puede sugerirnos varias cosas durante una conversación, pero no hay una interpretación segura mientras no podamos acceder a su propia consciencia.² Hay aquí un elemento que jugará un papel muy importante para las reducciones posteriores: la función de manifestación (*kundgebende Funktion*), la cual permite *manifestarnos* un hecho vivido por otra persona, aun cuando dicha manifestación “atraviesa la no-diafanidad de un cuerpo para perder de cierta manera la animación [que la conduce]”³. No obstante lo anterior, debemos recordar que en la medida en que las palabras del otro puedan ser interpretadas, su pertenencia a la esfera lingüística está garantizada, ya que la posibilidad de interpretación de tales signos presupone la presencia de una *Bedeutung*, de un querer decir que, a los ojos de Husserl, no es nada más ni nada menos que el *telos* del lenguaje.⁴ El funcionamiento de esta teleología está garantizado por el trabajo que la consciencia realiza sobre los medios constituidos de significación, por la transformación que una “animación pura” (*Geist*) introduce al interior de un medio mundano (*Körper*).⁵

¹ J. Derrida, *La Voix et...*, p. 38. El “juego de la fisionomía” es excluido por Husserl puesto que “no están, como las expresiones, unidas en unidad fenoménica con las vivencias exteriorizadas, en la consciencia del que las exterioriza” (Husserl *apud.* J. Derrida, *La voz y...* p.81), lo que hace que los gestos sean signos involuntarios y, por lo tanto, no-expresivos.

² Cf. Husserl *apud.* J. Derrida, *La Voix et...*, pp. 42-43.

³ J. Derrida, *La Voix et...*, p. 41.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 38.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 37. La dupla espíritu-cuerpo con la que Derrida expone la teoría fenomenológica de la significación, es solidaria con la posibilidad de reactivación del sentido de la que hablaremos en el siguiente apartado. Es por esta razón que aquí la retomamos.

Después de las líneas anteriores no podemos más que suscribir una de las observaciones de Derrida sobre el itinerario husserliano: la no-presencia se encuentra en todos los temas y lugares que Husserl pretende reducir (naturaleza, sensibilidad, y en este preciso momento la otredad).¹ Dentro de la teoría del signo que Husserl intenta establecer, lo anterior implica un gesto decisivo, ya que los límites de la expresión se ajustan cada vez más a los confines de la consciencia. Sin embargo, hay una precaución que debemos tener llegados a este punto: no se debe dejar de lado la sigilosa reducción a la que Husserl somete el *monólogo interior* de la consciencia para despejar así la expresividad pura. Es en este punto en donde la fenomenología alcanza un límite en sus descripciones, y la exposición del monólogo tendrá que echar mano de la tematización de la temporalidad.

Ya habíamos mencionado que Husserl veía amenazada la posibilidad de una expresividad pura toda vez que el lenguaje está comprometido con gestos involuntarios, es decir, con gestos que resisten a toda posibilidad de interpretación debido a que su sentido es nulo o esquivo. Podemos comprender así que, siguiendo a Husserl, Derrida concluya que en la comunicación, toda palabra está recubierta por una vestidura física que “anuncia y roba al mismo tiempo lo que ella informa”². Ahora bien, si no es en la comunicación donde podemos rastrear la expresividad pura, no nos quedan más opciones que dirigir nuestra atención a la consciencia y al monólogo que ésta tiene consigo misma. Semejante decisión se justifica por el hecho de que el “acontecimiento físico del lenguaje” queda neutralizado en lo que Husserl llamó la *vida interior de la consciencia*, pues es en este terreno donde la palabra “no puede

¹ *Ibid.*, p. 40. Como decíamos más arriba, la experiencia del otro está definida por la *apresentación*: en la medida en que vemos un cuerpo físico análogo a nuestro cuerpo orgánico, atribuimos subjetividad al cuerpo físico sin que dicha subjetividad se dé *originariamente* como sí ocurre con nuestras propias vivencias. (Cf. Léopold Mfouakouet, *Jacques Derrida: Entre la question de l'écriture et l'appel de la voix*, p. 54).

² J. Derrida, *La Voix et...*, p. 43.

confundirse con la multiplicidad de acontecimientos sensibles de su utilización, así como tampoco depender de ellos”¹. En otras palabras, cuando nos hablamos a nosotros mismos no entra en juego la *apresentación analógica* que sí tiene lugar en la comunicación.² Sin embargo, hay una objeción que no deja hacerse esperar, ya que podríamos pensar que el monólogo interior no está exento del lenguaje ni de su gramática: ¿no hay toda una tradición, tanto filosófica como literaria, que insiste en que la segunda persona del lenguaje es el escenario en donde siempre acontece el monólogo interior? En contra de dicha perspectiva, la interpretación de Husserl nos sugerirá que en el monólogo interior no hay manifestación (*kundhame*) puesto que, en la consciencia, las palabras tienen una existencia representada antes que real³.

A diferencia de la comunicación efectiva, en el monólogo interior interviene lo que Husserl denominó como *Hinzeigen* (mostración), signo el cual se distingue de la indicación al prescindir de toda existencia empírica y, con ella, de lo posible.⁴ Recordemos que una de las características de los signos indicativos es la de sugerirnos una existencia, lo cual implica que toda indicación se agota en lo probable. Por el contrario, el *Hinzeigen* se presentará en la relación de la consciencia con sus propias vivencias, estableciendo así una relación inmediata entre la consciencia y sus contenidos, “[mostrando] significados (*Bedeutungen*) ideales, no existentes y ciertos pues están presentes a la intuición”⁵. De esta manera, el *Hinzeigen* significa *tres* cosas: 1) el cese de la remisión que caracteriza a los signos indicativos; 2) una

¹ *Ibid.*, p. 45.

² Cf. *Ibid.*, pp. 43-45. Como Husserl menciona, no hay plena identidad entre la manifestación y la aprehensión de la manifestación (p. 43), y es por esto por lo que la comunicación es un lugar improbable para encontrar la expresividad pura. Por ello, la búsqueda de una capa propiamente expresiva en el lenguaje se relaciona también con la invariabilidad de su sentido, esto es, con su univocidad para la consciencia.

³ Cf. *Ibid.*, p. 47.

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibid.*, p. 48. El agregado es mío.

aparición de lo ficticio que neutraliza cualquier fenómeno, inclusive el fenómeno de la *imaginación* de la palabra¹; y 3) la necesidad de pasar de un análisis estático a uno constitutivo, ya que el monólogo interior significa que la consciencia *discierne*, que su acto intencional se orienta hacia un sentido, y que esta acción se realiza en un *punto fuente* del ahora sin interrupciones ni opacidades. Por lo tanto, en el monólogo interior no hay ninguna segunda persona, sólo la ficción de una consciencia que se habla a sí misma:

En el monólogo interior, la palabra estaría solamente representada. Su lugar puede ser lo imaginario (*Phantasie*). Nos contentamos con imaginar la palabra cuya existencia es así neutralizada. En esta imaginación de la palabra [...], no tenemos necesidad del acontecimiento empírico de la palabra. Su existencia o su no-existencia nos son indiferentes. Pues si tenemos necesidad de la imaginación de la palabra, dejamos de lado al mismo tiempo la palabra imaginada. La imaginación de la palabra, lo imaginado, el ser-imaginado de la palabra, su imagen no es la palabra (imaginada). Al igual que en la percepción de la palabra, la palabra [...] que está “en el mundo” pertenece a un orden radicalmente distinto al de la percepción o al del aparecer de la palabra, [...], también la palabra (imaginada) es de un orden radicalmente heterogéneo al de la imaginación de la palabra.²

Una vez dicho esto, es necesario preguntarse si es pertinente hablar de signos expresivos, ¿pues no es la estructura del signo la que se pone entre paréntesis cuando el *Hinzeigen* hace aparición? Por todas las reducciones que hemos ido siguiendo de cerca, ¿no es suficientemente claro que el signo es uno de los puntos a neutralizar en un itinerario que responde a las exigencias de un criterio intuicionista? Derrida concluye así que

La argumentación de Husserl es aquí decisiva y la debemos seguir muy de cerca. Toda la teoría de la significación que se anuncia en este primer capítulo de distinciones esenciales se desplomaría si una función de *Kundgabe/Kundhame* no se dejara reducir en la esfera de mis vivencias propias; y si, en suma, la soledad ideal o absoluta de la subjetividad “propia” tuviera necesidad de signos indicativos para constituir su propia relación consigo misma. *Y aquí no hay que engañarnos: necesidad de indicaciones quiere decir necesidad de signos*. Pues cada vez es más claro que, a pesar de la distinción inicial entre signo indicativo y signo expresivo, sólo la indicación es verdaderamente un signo para Husserl. *La expresión plena [...] escapa de cierta manera al concepto de signo*.³

Previamente habíamos mencionado que la no-presencia se repetía como una constante a neutralizar en todo el proyecto husserliano, y podemos ver ahora que la temporalidad también

¹ *Idem*. Esto nos obliga a hablar de la *palabra imaginada* antes que de la *imaginación de la palabra*. En el genitivo “la imaginación *de* la palabra” está inscrita una referencia a lo fenoménico, por lo que Husserl rechaza esta idea para hablar de la expresividad pura.

² *Idem*.

³ J. Derrida, *La Voix et...*, p. 46.

está presente en sus reducciones *de una manera peculiar*: como habíamos señalado en el apartado sobre la fenomenología husserliana, la estructura de la consciencia es *temporal*, pero el abordaje de la expresividad pura necesita excluir a la retención y a la protención con el fin de que el circuito expresivo haga circular el sentido de manera exitosa.

Hay una razón más por la que la expresividad pura se encuentra de lado de la intuición y no del signo. Como ya habíamos visto, Husserl sitúa la expresión en la vida interior de la consciencia puesto que allí no hay ninguna mediación por signos, *ya que la consciencia tiene una transparencia absoluta con sus actos y vivencias*. Sin embargo, esta afirmación también se sustenta en el hecho de que las vivencias son vividas efectivamente por nosotros en el instante mismo en que acontecen. La función representativa del signo es puesta fuera de juego en la vida interior de la consciencia debido a que la consciencia prescinde de los signos, y no puede ser de otra manera toda vez que la inmediatez de la consciencia con sus objetos también presupone su vivencia directa, esto es, su vivencia en un momento presente.¹ Nada interfiere entre la consciencia y sus actos, y lo que Derrida llamó *borramiento del signo* encuentra su expresión más adecuada en todas las características de la vida interior de la consciencia. Ahora bien, ¿cuál es la complicidad que hay entre el presente pleno de la consciencia y la filosofía del lenguaje de la fenomenología? Hay que recordar que la expresión “imprime en un cierto afuera un sentido que se encontraría, en primer lugar, en un cierto adentro”, para lo cual no se puede prescindir del *punto fuente del ahora*, de un momento simple y puntual que garantice que el sentido se aprehenda y se reproduzca como expresión (*Ausdruck*). A su vez,

¹ *Ibid.*, p. 54. Es necesario mencionar que la presencia a sí de la consciencia en sus actos excluye cualquier posibilidad de postular un inconsciente en la fenomenología. Como nota Françoise Dastur, éste es uno de los motivos que llevaron a Derrida a cuestionar a la fenomenología, aun cuando en la “Introduction” Derrida pensara que la *Rückfrage* o *question-en-retour* (concepto que desarrollaremos en líneas más abajo) permitía pensar un retardo temporal casi análogo a la *Nachträglichkeit* del psicoanálisis freudiano. Cf. Françoise Dastur, “Derrida et la question de la présence : une relecture de *La voix et le phénomène*” en *Revue de métaphysique et morale*, pp. 10-11.

la consciencia precisa de un medio que es identificado por Derrida como *la voz fenomenológica*¹. A diferencia de la voz fenoménica, la función de la voz fenomenológica consiste en “proteger, respetar, restituir la presencia del sentido como ser-ante el objeto disponible para una mirada, y, a la vez, como proximidad a sí en la interioridad”², lo cual se garantiza en la medida en la que la consciencia se refugia en sí misma, neutralizando así cualquier referencia a la exterioridad del mundo.

La argumentación que Derrida sigue no nos ofrece una yuxtaposición arbitraria de elementos, ya que el itinerario que el argelino sigue implica un *circuito* –retomando los términos de Joshua Kates–: como ya se ha insistido, la expresión se traduce como la impresión de un afuera en un cierto adentro; sin embargo, estos términos no pueden confundirse con una espacialidad mundana, toda vez que definen un modo de relación originaria que la consciencia tiene consigo misma. Por consiguiente, el único medio capaz de realizar dicho tránsito sin arriesgar el sentido en una facticidad abandonada a sí misma, es la *voz fenomenológica*, la cual, dicho de otra manera, implica un modo de *auto-afección pura*³ de la consciencia en donde el sentido (*Sinn*) es reproducido por el querer decir (*Bedeutung*), el cual deviene expresión (*Ausdruck*) en cuanto formulación lingüística. En palabras de Kates:

La voz fenomenológica está determinada por Derrida como esta capa lingüística final –o lo que permite que esta capa lingüística de expresión sea la adecuada, dentro de la cual pasan las idealidades, para cerrar este circuito de exteriorización, esta circulación de sentido, manteniendo así todo el circuito al interior de la consciencia: manteniendo estos sucesivos ir y venir, involucrando un único tránsito de un primer afuera (*Sinn*) a un segundo (*Bedeutung*), y de un segundo a un tercero (*Ausdruck*), accesible tanto a una consciencia y a su función recuperadora.⁴

¹ Cf. J. Derrida, *La Voix et...*, p. 80.

² *Ibid.*, p. 83. No hay que dejar de lado que “el discurso no hará otra cosa, si él es tal, que llevar fuera un sentido constituido sin él y antes de él” (Cf. J. Derrida, “La Forme et le vouloir-dire” en *loc. cit.*).

³ J. Derrida, *La Voix et...*, p. 88. Derrida retoma este término del texto de Heidegger *Kant y el Problema de la Metafísica*.

⁴ Joshua Kates, *op. cit.*, p. 146. La interpretación de Kates es plausible, pero parece prestar poca atención a la importancia que el presente tiene en el circuito expresivo. Me detendré en este aspecto en el cuarto capítulo.

Podemos concluir así que el vínculo que liga a la presencia con el sentido es la voz *como voz fenomenológica y no empírica*, debido a que el sentido necesita de un medio que lo preserve y que garantice su identidad a una intuición cualquiera, sin pasar por algún medio extrínseco que lo amenace o lo haga correr algún riesgo.¹ La voz fenomenológica es este medio, ya que neutraliza toda exterioridad a la vez que posibilita que el sujeto pueda escucharse en el momento mismo en que se habla a sí mismo. En resumen, la autoafección de la voz *es la posibilidad de la* subjetividad trascendental, pues en ella se reúnen las condiciones para que la consciencia se relacione con un sentido en general.²

3.2. Una lección de escritura desde la fenomenología

La profondeur de l'oubli s'étend donc
dans les espaces de l'intersubjectivité et la distance des communautés.
L'oubli est une catégorie historique.
Jacques Derrida, "Introduction à l'*Origine de la Géométrie*"

Así pues, el que piensa que al dejar
un arte por escrito y, de la misma manera,
el que lo recibe, deja algo claro y firme por el hecho
de estar en letras, rebosa ingenuidad, y, en realidad,
desconoce la predicción de Amón, creyendo que las palabras
escritas son algo más, para el que las sabe, que un
recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura.
Platón, *Fedro*, 275c-d

Como se expuso anteriormente, la no-presencia se encontraba como una constante en las reducciones de Husserl. No podía ser de otra manera toda vez que la esencia del querer decir

¹ J. Derrida, *La Voix et...*, pp. 84-85. Para explicar lo anterior, creo que es pertinente hacer una rápida referencia a la manera en la que se constituye la evidencia en la fenomenología trascendental. Para Husserl, la evidencia es un modo de la experiencia en donde los objetos se dan *ellos mismos*, lo que la distingue de otras vivencias en donde los objetos son mentados o anticipados de una manera confusa y no plenificada (Cf. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, §24, p. 107). La evidencia también implica un retorno a lo previamente dado, formando así una unidad de vivencias que se aglutinan todas alrededor del objeto evidenciado (Cf. *Ibid.*, §55, p. 196). ¿Por qué es importante tener esto en mente? Porque la constitución de la evidencia echa luz sobre el papel que tiene la voz fenomenológica y su relación con el presente en la fenomenología trascendental: el vínculo que liga a la presencia con la verdad es la estructura reflexiva de la autoconsciencia en la que el sentido se plenifica. El tiempo en el que esta voz tiene lugar es el del presente. Esta voz no es, por consecuencia, de índole empírica y no sería legítimo representársela como "sustancia de la expresión"; antes bien, la voz fenomenológica describe el movimiento autorreflexivo de la consciencia en donde verdad y presente se comprometen.

² J. Derrida, *La Voix et...*, p. 89.

(*Bedeutung*) se encuentra determinada por un criterio intuicionista, es decir, por la proximidad que los objetos tienen con la consciencia. Tal decisión no podía hacer menos que excluir de la expresividad tanto a los gestos corporales como a la escritura, pues en ninguno de estos dos elementos hay un querer-decir tan certero como el que sí tiene lugar en el circuito expresivo de la consciencia. Sin embargo, ¿la escritura queda totalmente exiliada de los problemas tratados por la fenomenología? ¿Qué pasa cuando la historia empieza a introducirse en las preocupaciones de Husserl? Aquí hay que tomar nuestras precauciones, ya que para el moravo la escritura es el medio *par excellence* de la tradicionalización.¹ Por ligera que parezca la afirmación anterior, en la escritura se juega algo decisivo cuando se trata de la historia vista desde la fenomenología debido a que los textos nos legan un saber. En términos fenomenológicos, es gracias al lenguaje y la escritura que se objetiva una idealidad.² Si tenemos conocimiento de algo así como la geometría, se debe a que su fundación ha ocurrido una vez; y si podemos iniciar una investigación fenomenológica sobre los orígenes del saber geométrico, se debe a que en la actualidad contamos con una forma definida de la geometría, la cual no existiría si los primeros geómetras no hubieran registrado el saber que inventaron. Es así que medios como el lenguaje y la escritura se vuelven las superficies en donde se negocia el tránsito de un saber intrapersonal a un saber omnitemporal, es decir, independiente de cualquier subjetividad empírica. Simultáneamente, es en esta medida en la que el lenguaje y la escritura devienen objeto de interés para la fenomenología.³ Ahora bien, ¿en qué tipo de lenguaje y escritura pensó Husserl en *El Origen de la Geometría*? Habrá que seguir de cerca las reducciones que la fenomenología hace de la escritura, pues la

¹ Cf. J. Derrida, "Introduction à..." en Edmund Husserl, *L'Origine....*, pp. 56-69.

² *Ibid.*, pp. 69-90.

³ *Idem.*

historia que a Husserl le interesa no puede verse obstaculizada en su decurso por ningún obstáculo empírico o fáctico.

Este apartado tiene como objetivo desarrollar dos cosas: 1) señalar que la investigación histórica de Husserl insiste en la unidad del saber geométrico; 2) constatar que dicha unidad no está menos determinada por la metafísica de la presencia, ya que la posibilidad de su tradicionalización, garantizada por el lenguaje y la escritura en particular, comparte las características que señalamos del circuito expresivo de la consciencia. El desarrollo de este apartado pasará entonces por las precauciones metódicas que Husserl consideró para no confundir su proyecto con el de la historia de los hechos. Posteriormente, el apartado expondrá los elementos que echan luz sobre la tradicionalización de los objetos ideales, a saber: el tiempo como unidad de retenciones, el lenguaje y la escritura. Al final, intentaremos vincular esos tres aspectos con los elementos que conforman al circuito expresivo.

En *El origen de la Geometría*, Husserl se propuso rastrear los orígenes del saber geométrico. Sin embargo, la investigación que Husserl lleva a cabo en este texto no se parece en nada a la labor histórica realizada por el *historiador de los hechos*; por el contrario, lo que primará en este texto es una preocupación de método y no una investigación cronológica.¹ ¿Qué quiere decir lo anterior? Para empezar, la investigación husserliana sobre los orígenes de la geometría no opera sobre el estado actual del saber geométrico, ni puede ser realizada por el geómetra que cuenta ya con las posibilidades desplegadas de su saber. A su vez,

¹ Esto se comprende mejor a la luz de la problemática general de *El origen de la geometría*: este texto fue escrito por Husserl después de *La crisis de las ciencias europeas*, obra en la cual el fenomenólogo se preguntó por qué las ciencias no lograban dar sentido a la existencia humana (aun si ése fue su propósito durante la modernidad). En virtud de lo anterior, Husserl concluye que es necesaria una ciencia que sea capaz de remontarse a los orígenes con tal de que la comunidad de científicos pueda apropiarse y responsabilizarse de la historia que heredan, y es aquí donde la fenomenología hace valer sus derechos. Para ver más sobre las preocupaciones de Husserl en cuanto a la historia, cf. David Carr, *Phenomenology and the Problem of History*, pp. 45-67.

Husserl no busca rehabilitar el sentido que la geometría pudo tener en una época determinada, y mucho menos se interesa en hacer el inventariado de las proposiciones hechas por los primeros geómetras.¹ Aun si a los proyectos enlistados anteriormente les corresponde algo de legitimidad y respeto en términos epistemológicos, lo cierto es que no revelan nada sobre el sentido originario de la geometría, *ya que su objeto* –el origen de la geometría– *se confunde con los resultados de la geometría*, los cuales, como señala Derrida a propósito del interés de Husserl, habría que reducir “con tal de alcanzar una consciencia del origen que fuera al mismo tiempo una intuición de esencia”². En otras palabras, la investigación fenomenológica de los orígenes parte de un supuesto simple, pero cuyo sentido no hay que confundir: la geometría tuvo que haber nacido en algún punto de la historia, *pero dicho nacimiento ha de ser reducido trascendentalmente para así poder remontarnos hasta sus orígenes no empíricos*.³ Dicho una vez esto, las rúbricas que guían el interés de Husserl no pasan por la *historia fáctica*⁴, la cual, a diferencia de la fenomenología histórica, nos haría un recuento de los nombres y los sucesos geométricos relevantes. En su lugar, la fenomenología pondría al descubierto *la experiencia creadora que originó a la geometría dentro del mundo real*.⁵ Es en estos términos que la preocupación aquí concierne más a una cuestión de método, ya que la investigación histórica de Husserl depende de una serie de precauciones que impiden que su decurso se confunda con una historia empírica.

¹ J. Derrida, “Introduction à...” en Edmund Husserl, *L’Origine...*, pp., pp. 14-19.

² *Ibid.*, p. 20.

³ *Idem.* “Hace falta que haya habido ya de hecho una historia de la geometría para que la reducción pueda operar. Hace falta que tenga ya un saber ingenuo de la geometría y que no comience por el origen. Aquí la necesidad jurídica del método recubre la necesidad fáctica de la historia.”

⁴ *Ibid.*, pp. 26-26. Derrida adopta éste y el término de historia-de-los-hechos (*histoire-des-faits*) para referirse a la investigación histórica de un matiz más empírico, por lo que usaré indistintamente estos términos.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 29. El fenomenólogo no puede tener una intuición originaria del acto creador de la geometría debido a las restricciones de su propia corriente de vivencias, es decir, los contenidos del otro nunca pueden presentársele adecuadamente. Es por ello por lo que la fenomenología histórica apuesta por una intuición de esencia en la medida en que su investigación revela en qué consiste qué es inherente al actor de la geometría.

A primera vista, podría parecer que el propósito de Husserl entraña una contradicción que no puede superar: si fenomenología histórica exige poner entre paréntesis las sedimentaciones que se yuxtaponen sobre el acontecimiento originario de la geometría, parece entonces que la historia que la fenomenología pretende relatar se ubica más bien en una especie de *topos uranus*.¹ A lo largo de las páginas de la “Introduction”, Derrida insistirá en la manera en que la relación entre idealidad e historia complica las consignas del método fenomenológico, ya que Husserl no se había ocupado de otros análisis que no fueran estáticos y de objetos ya constituidos. En efecto, este nuevo objeto (el acto creador de la geometría) exigía poner el acento en el acto fundador y creador en cuanto acción insustituible, y no en la variación imaginativa de un objeto ideal para desentrañar su esencia.² El problema anterior se encuentra en la dificultad de la empresa y en los términos trascendentales en los que Husserl procede, pues si bien es cierto que el acto creador de la geometría no puede contaminarse de ninguna contingencia, no por ello reclama menos el sustrato de las proto-idealidades que dio lugar a la geometría³. A su vez, Husserl se encuentra en un terreno incierto puesto que no parte a la manera kantiana de intuiciones ya establecidas que

¹ Cf. *Ibid.*, p. 32.

² Cf. *Ibid.*, p. 31. Derrida añade un término esclarecedor en la reactivación histórica: “la reducción histórica [...] será reactivante y noética.” (p. 32). En otras palabras, en la reducción histórica no se buscará solamente repetir el sentido de un objeto ideal, sino de constatar su relación con respecto a un acto creador (por ello es *noética*). La *question-en-retour*, de la que hablaremos en líneas más adelante, se apoya principalmente en la relación que hay entre reactivación y variación eidética, porque remite la esencia de la geometría actual al acto creador que la inauguró. No es por otra razón que Derrida, oponiendo la investigación de Husserl a la historia de hechos, califica a la fenomenología histórica como una *repetición del origen* (p. 14).

Hay que añadir que la temática de la reactivación es solidaria con la problemática de la sedimentación en *El Origen de la Geometría*. Las metáforas geológicas a las que recurre Husserl son bastante ilustrativas a este respecto, ya que los actos intencionales que atraviesan la historia de la geometría no sólo se superponen, sino que también se implican los unos a los otros. Por lo tanto, el progreso científico supone que una proposición es, al mismo tiempo “un salto y una recaída sedimentaria”, de tal manera que la posibilidad de reactivación del sentido originario permanece latente aun a pesar de los progresos históricos hechos por los geómetras (pp. 98-99).

³ Cf. *Ibid.*, p. 29. “Si, por otro lado, el *eidós* y el objeto ideal no preexisten, como en un platonismo, a todo acto subjetivo; si entonces tienen una historia, deben relacionarse, como en su fundamento originario, a las proto-idealizaciones bajo el sustrato de un mundo real efectivamente percibido. *Pero deben hacerlo a través del elemento de una historia original.*”

eventualmente permitirían el tránsito de un sujeto en general al ámbito de lo trascendental.¹ Ante dicho escenario crítico, Derrida insiste en el hecho de que la fenomenología histórica no busca hacer el relato de los acontecimientos de la historia de la geometría debido a que Husserl se propone desnudar la posibilidad de una *historicidad pura*.² Desde esta suposición, el acto inaugural o *esencia de la primera vez (Erstmaligkeit)* exige la necesidad tanto apriórica como apodíctica de la aparición de la geometría. Es así que el acto inaugural neutraliza toda posible facticidad que pudiera encontrarse en el nacimiento del saber geométrico: la singularidad del origen de la geometría no es un hecho entre otros porque implica la conjunción entre necesidad y efectividad, ya que para poder hablar de la geometría es necesario que su nacimiento haya acontecido antes de poderme pronunciar sobre dicho saber.³

Al no ser un hecho entre otros, el origen de la geometría también destaca por su invariabilidad, lo que impide que se confunda, en cuanto saber y tradición, con otras invenciones humanas.⁴ Pero al tratarse de una creación, el origen de la geometría tuvo que haberse concebido en medio de un piso *necesariamente* pre-geométrico que hay que desedimentar y que más tarde en su despliegue nos conducirá a la geometría tal y como la conocemos.⁵ Este último aspecto que Derrida tradujo como *question-en-retour –Rückfrage* en el alemán original– es crucial para el filósofo argelino en la “Introduction”, ya que

¹ *Ibid.*, p. 23. Según Derrida, con Kant se pone de manifiesto el despliegue de una posibilidad que se encontraba latente, pero no la creación de objetos.

² *Vid. infra.*, pp. 43-45.

³ J. Derrida, “Introduction...” en E. H., *L'Origine...*, pp. 32-35. Hay que añadir que la singularidad no designa la mera existencia en bruto de un hecho, sino el sentido que constituye su esencia en su surgimiento y su devenir. (Cf. *Ibid.*, p. 33).

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 91-97.

⁵ *Ibid.*, pp. 35-37.

describe el movimiento que va de los objetos ideales en general –como la geometría–, tal y como los conocemos en su actualidad, hasta el contexto previo a su creación:

La primera de estas generalidades [a las cuales nos obliga atenernos la *question en retour*] es la que precisamente autoriza la *question en retour*: la unidad de sentido de la geometría es la de la *tradición*. El devenir de la geometría no es más que histórico porque él es ya *una* historia. *Tan lejos como progresa su edificación, por generosa que sea la proliferación de sus formas y metamorfosis, estos factores no pondrán en tela de juicio la unidad de sentido de lo que en este devenir, permanece como la geometría*. El fundamento de esta unidad que es el mismo mundo [...] la unidad de la geometría, que es también su unicidad, no se encierra en la coherencia sistemática de una geometría cuyos axiomas están ya constituidos; *ella es la unidad del sentido geométrico de una tradición infinitamente abierta a todas sus revoluciones*.¹

Así pues, la legitimidad del abordaje histórico en la fenomenología parece justificada, ya que la fenomenología de la historia no se movería sobre un suelo imaginario, sino, como veremos a continuación, en el *a priori* común a otros objetos ideales. De acuerdo con Derrida, Husserl no ve en la geometría un ejemplo entre otros, sino el caso privilegiado de un saber cuya tradición no es otra que la tradición de la verdad, “la historia más pura y profunda a la vez”², de la cual depende toda historia auténtica. Con lo anterior aparece así uno de los elementos en los que más insistirá la fenomenología histórica: la unidad del saber geométrico que contiene en sí misma el germen de todas sus posibilidades. Como argumentaremos líneas más tarde, los esfuerzos de Husserl se concentrarán en gran parte en constatar dicha unidad.

Husserl afirma que la historia de la geometría es un ejemplo privilegiado por ser tradición de la verdad, pero ¿qué podemos pensar si, como insiste el fenomenólogo, la reactivación del origen de la geometría *no* depende de la serie de axiomas que han edificado el castillo del saber geométrico? A primera vista, las afirmaciones hasta aquí hechas podrían hacernos sentir más inclinados al historiador que al fenomenólogo, ya que al menos el primero nos diría *algo* sobre la geometría, aun si su relato nos ilustra, en última instancia, el

¹ *Idem*.

² *Ibid.*, p. 48. La historia de la geometría es una “historia más pura y profunda” porque no se deja encerrar en ningún contexto particular determinado; antes bien, lo excede en virtud de sus características: su formación tiene el valor universal de verdad.

camino accidentado que ha seguido la geometría en su consolidación como tradición y unidad. Pero es aquí donde la fenomenología hace valer otra vez sus derechos, ya que la multiplicidad de las proposiciones de la geometría no tiene sentido más que a partir del horizonte en el que se encuentran, a saber, el horizonte del saber geométrico que sería revelado por la fenomenología histórica.¹ En otras palabras, el terreno en donde la geometría ha construido y derribado sus propias edificaciones no es otro que el de su unidad como saber. Para la unidad del saber geométrico es irrelevante entonces que una proposición se contradiga a otra porque ambas remiten en última instancia al único piso que hace posible su inteligibilidad, y dicho piso no es otro que el del sentido de la geometría.² Aquí es importante entender que hay una reducción que pone entre paréntesis las relaciones de verdad y falsedad que se tienden al interior del edificio axiomático de la geometría, con tal de así poder desplazarnos a la temporalidad que da lugar a la unidad de la tradición geométrica: el movimiento en el que presente y pasado coexisten como presente-pasado.

Tal y como fue expuesto en el capítulo sobre fenomenología, la temporalidad de la consciencia implica que a toda impresión actual le corresponde una retención y una protención. En el contexto de *El Origen de la Geometría*, Husserl radicalizó dicha perspectiva al reconocer que el Presente Viviente existe solamente en cuanto idea reguladora.³ Es por ello por lo que puede decirse que, además de ser una sucesión de

¹ Cf. *Ibid.*, p. 39.

² Cf. *Ibid.*, pp.65-67. La cuestión de la verdad y la falsedad reaparecerá a propósito de la constitución de las idealidades objetivas, y Husserl no dará más que un carácter contingente y eventual a los enunciados falsos que, solamente en virtud de su originaria intención de verdad, logran funcionar indefinidamente como las idealidades objetivas.

³ Cf. *Ibid.*, pp. 45-46. Sobre la temporalidad en la fenomenología hay opiniones divididas: por un lado, Françoise Dastur sigue a Merleau-Ponty e insiste en que el tiempo para la fenomenología consiste en una “red intencional” que no excluye a “la alteridad en la presencia a sí del sujeto”, aun si Husserl busca reconstruir la continuidad del tiempo (Cf. F. D., *op. cit.*, pp. 8-10), mientras que estudios más afines a Derrida hacen hincapié en la manera en la que la fenomenología se agota en una “filosofía de la evidencia actual” en virtud de la importancia del presente (Cf. L. M., *op. cit.*, p.52). Seguiremos esta última línea interpretativa porque el interés aquí es seguir el desarrollo deconstructivo de Derrida.

instantes, la temporalidad de la consciencia también es un encadenamiento que sigue una continuidad. Sin esta extraordinaria alteración absoluta de lo que siempre permanece en la forma concreta y vivida de un Presente viviente, nos dice Derrida, ninguna historia sería posible¹, ya que la historia de un objeto ideal se traduce como el encadenamiento de actos que una comunidad ha realizado en torno a un objeto.² ¿Podía ser de otra forma si el presente histórico, cuyo fundamento no es más que el Presente viviente y la cadena de retenciones que lo constituyen, tiene siempre una referencia implícita a un pasado que simultáneamente se proyecta hacia el porvenir? La investigación del origen describe entonces el movimiento de una línea recta, y la telecomunicación descrita por la *question en retour* lo constata: siempre hay una unidad que se anuncia en cada formación de saber, sin importar la distancia histórica que se tiende entre nosotros y su origen.³ Desentrañar el sentido de dicha unidad en su devenir como historicidad pura, libre de contingencias y abierta a la posibilidad de repetición, sólo le concierne a la fenomenología histórica.

Una vez dicho lo anterior, aparece otra de las características que privilegian el saber geométrico: su independencia respecto a cualquier otra formación cultural y, por consiguiente, a todo contexto cultural particular. La afirmación no debe precipitarnos, ya que no queremos implicar la a-historicidad del saber geométrico. Por el contrario, con dicha idea se sugiere la posibilidad más alta de lo que habría que calificar como cultura empírica: la posibilidad de repetirse indefinidamente y de existir entonces para una subjetividad en general. Sin embargo, ¿de qué manera se puede conciliar la posibilidad infinita de repetición

¹ Cf. J. Derrida, "Introduction..." en E. H., *L'Origine...*, p. 46.

² De acuerdo con Derrida en *La Voix et...*, hay una connivencia entre sentido y temporalidad, de tal manera que el movimiento de la temporalización corresponde al del encadenamiento histórico del sentido. Cf. J. Derrida, *La Voix et...*, p. 93.

³ Cf. J. Derrida, "Introduction..." en E. H., *L'Origine...*, p. 36.

con la aparición de los objetos ideales en la historia? La postura de Derrida nos llama constantemente a buscar el condicionamiento común entre lo empírico y lo trascendental: aun si algunos saberes u objetos desaparecen por no ser plenamente independientes de los medios que los plasman, los objetos ideales se independizan de su contexto al transitar de un saber subjetivo a uno intersubjetivo mediante la ayuda de los medios que los ponen en el suelo histórico.¹ La ciencia es así el ejemplo privilegiado a este respecto, pues si bien es cierto que precisa de otros medios –lenguaje, comunidad, historia– para poderse consolidar como tradición, no es menos verdadero que logra sobrevivirle a dichos medios, perpetuándose de esta manera al infinito.² ¿A qué se debe entonces dicha conquista? Husserl nos da dos razones: la primera de ellas consiste en la progresividad de una historia “cuyos fundamentos son los actos de una subjetividad temporal”³, y la otra consiste en la propiedad más íntima de la geometría, a saber: su determinación como objeto disponible a una consciencia en general a lo largo de la historia.⁴ Por lo tanto, nada menos que la sociabilidad tiene entrada en la historia reactivante de la fenomenología, ya que la progresión mencionada consiste en una síntesis que integra en una totalidad todos los adelantos realizados por todos los geómetras. Finalmente, estos adelantos no han sido obra de un solo individuo, sino de una comunidad *cuyo sentido descansa, una vez más, en el horizonte de sentido de la geometría.*⁵

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 46-48. Entre las distinciones que Derrida hace siguiendo a Husserl, la de *cultura empírica* y *cultura de la verdad* (p. 47) es la más importante para lo que sigue, pues en la diferencia entre las dos se apoyarán las observaciones que Husserl hace sobre el lenguaje apto para las idealidades objetivas.

² *Ibid.*, p. 48. “Ésta [la cultura de la verdad] sería sin duda imposible sin aquella [la cultura empírica]. Pero, por otro lado, la cultura de la verdad es la más alta e irreductible posibilidad de la cultura empírica; y, por otro lado, no es más que la posibilidad de una reducción de la cultura empírica, y no se aparece en ella misma más que por dicha reducción; ésta siendo posible por una irrupción del infinito, como revolución al interior de la cultura empírica.”

³ *Idem.*

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 54.

⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 49-50.

Con base en lo anterior, ¿no debería hacernos sospechar la intromisión de la comunidad en el origen de la geometría? Si hemos sido suspicaces, recordaremos que cualquier contaminación de la historia fáctica, entre cuyas manifestaciones habría que enlistar a la comunidad y el lenguaje, atenta en contra de los propósitos de la fenomenología histórica. Antes de ver en ello una contradicción, Derrida nos advierte que Husserl toma *una precaución metódica* que lo hace revirar provisionalmente su pregunta. La precaución que determina este cambio no puede ser otra que la del urgente esclarecimiento del desarraigo de las idealidades del contexto empírico que las vio nacer, tras haber aparecido ya la posibilidad de su repetición infinita a lo largo de la historia.¹ Se presentan aquí dos cosas: 1) un objeto ideal como el de la geometría nació con la propiedad de propagarse a una mirada en general a lo largo de la historia; 2) Husserl no quiere introducir ningún lenguaje fáctico en la historia de la geometría, por lo que apelará más bien a las posibilidades que todo lenguaje abre, esto es, disponer un objeto a la mirada de los demás. Con lo anterior llegamos entonces a uno de los puntos medulares de la fenomenología histórica: la importancia del lenguaje y de la escritura en la constitución de las objetividades ideales.

Uno de los primeros aspectos que debemos tener en cuenta del lenguaje abordado desde la fenomenología de la historia es la objetividad e identidad ideal que le atañe, ya que no hay palabra que se confunda con alguna de sus encarnaciones gráficas o fonéticas.² Lo

¹ Cf. F. D., "Play and messianicity: the question of time and history in Derrida's deconstruction" en *A Companion to Derrida*, pp. 186-190. De acuerdo a la filósofa francesa, este cambio de enfoque es significativo en el pensamiento derridiano toda vez que para Derrida aparece así la conciliación de una "finitud esencial" entre los postulados de la fenomenología: la figura del "retardo del origen" implica que el origen es siempre descubierto de una manera retroactiva, es decir, *en y por* el saber geométrico constituido en sus plasmaciones lingüísticas y textuales, pero nunca mediante una intuición original (Cf. J. Derrida, "Introduction..." en E. H., *L'Origine...*, pp. 53-54). Sin embargo, ¿se trata de un cambio en el pensamiento derridiano, o de una simple y llana fidelidad a las exigencias de la fenomenología histórica? Hay que recordar que el propio Husserl admite que la fenomenología histórica no puede tener una intuición originaria del acto creador, de tal manera que el motivo de la "finitud esencial" parece ser más bien una adhesión a las exigencias de la fenomenología histórica.

² J. Derrida, "Introduction..." en E. H., *L'Origine...*, p. 58.

anterior le permite a Derrida afirmar que la palabra es la práctica inmediata de una reducción eidética puesto que neutraliza su propia facticidad en virtud de su carácter repetitivo.¹ Sin embargo, uno de los principales problemas que Husserl encontrará con respecto al lenguaje reside en el grado de idealidad que tiene, ya que las palabras tienen sentido en un contexto espacio-temporal determinado. Todavía más: una vez que la unidad de la significación está determinada por el criterio intuicionista de la fenomenología, no parece posible asegurar el papel constitutivo que Husserl quiere darle al lenguaje, ya que éste no logra separarse plenamente del encuentro intuitivo que le da sentido. En otras palabras, en la medida en que el lenguaje es dependiente de la intuición que le da sentido, no parece ser el medio más apto para la circulación histórica de las idealidades. A este respecto es que aparece la distinción entre las *idealidades libres* y las *encadenadas*², de tal manera que la pregunta vuelve a reformularse para saber de qué manera la geometría logró consolidarse como una idealidad libre.

La estrategia que Husserl desarrolla para salir de los obstáculos del lenguaje en la constitución de los objetos ideales, lo lleva a distinguir entre el objeto temático –de lo cual se habla– y de la enunciación misma.³ En otras palabras, las idealidades encadenadas se confunden con su medio expresivo, mientras que en el caso de los objetos ideales no es así

¹ *Idem.* Cabe destacar que esta función neutralizante de la palabra aparecerá más tarde en *La Voix et le phénomène*, pero con la intención de cuestionar la diferencia entre indicación y expresión (Cf. J. Derrida, *La Voix et...*, pp. 55-56). Para Derrida, la *representación* (*Vergegenwärtigung*) es indisociable del lenguaje, ya que cualquier signo lingüístico está comprometido en una estructura de repetición para así poder funcionar como tal. En otras palabras, para que un signo sea un signo, es necesario que permanezca como invariable a pesar de las modificaciones a las que se le pueda someter.

El término *Vergegenwärtigung* es traducido por Derrida como *représentation*, pero Zirión Quijano sugiere utilizar el término *presentificación* (Cf. Antonio Zirión Quijano, *op. cit.*, pp. 71-72), el cual consistiría una acción en donde la consciencia trae para sí un contenido no actual. La traducción de Derrida y Zirión Quijano parecen coincidir, por lo que proponemos *representación* como un concepto provisional para aludir al significado de los dos autores. No obstante, es importante señalar que Derrida añadirá que la representación es *neutralizante*, y aplicará dicho concepto al interior del circuito expresivo.

² *Ibid.*, p. 63.

³ Cf. Husserl *apud.*, J. Derrida, “Introduction...” en E. H., *L'Origine...*, p. 68.

debido a que desbordan las restricciones del contexto en el que surgen.¹ Sin embargo, aun si esta distinción pretende garantizar la diferencia entre idealidades libres y encadenadas, el fenomenólogo reafirmará que el lenguaje es el medio *sine qua non* de la objetividad ideal absoluta². ¿En qué consiste entonces este poder del lenguaje que es requerido a la vez que neutralizado? El lenguaje hace valer sus derechos en cuanto registro y comunización de un saber:

Constituir un objeto ideal es ponerlo a la disposición permanente de un mirar puro. Ahora bien, antes de ser el auxiliar constituido y excedido de un acto que va hacia la verdad del sentido, la idealidad lingüística es el medio en donde el objeto ideal se deposita como lo que se sedimenta o lo que se pone en depósito. Pero aquí el acto de la consignación originaria no es el registro de una cosa privada, sino que es la producción de un objeto común, es decir, de un objeto cuyo propietario original está ya desposeído. [...] *No habría verdad sin este atesoramiento que no es solamente 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. Es por esto por lo que sólo el lenguaje es el elemento de la tradición en el cual son posibles, más allá de la finitud individual, la retención y la prospección del sentido.*³

Sólo por su labor en la comunización del saber es que el lenguaje logra ser salvado en la fenomenología histórica. En otros términos, la fenomenología histórica no está interesada en el lenguaje en cuanto sistema de signos, sino que enfatizará la función que el lenguaje como posibilidad de ofrecer un saber o un objeto a una subjetividad en general.

Llegados a este punto, ¿no es posible afirmar aquí que la escritura detenta un privilegio que el lenguaje oral en cambio no?⁴ Habría que contestar que sí en la medida en la

¹ *Ibid.*, p. 64. Hay una ambivalencia irreductible a este respecto: por un lado, Husserl no duda en reconocer que el lenguaje tiene un papel importante en la tradicionalización de los objetos ideales, pero por el otro también se esfuerza en aislar dichos objetos de los medios en los que se expresan cuando aparece la posibilidad de su contaminación. Esta ambivalencia se volverá a manifestar a propósito de la escritura, pero hay que insistir en algo: a Husserl le preocupa más la posibilidad de que los objetos ideales puedan presentarse a una consciencia en general, independientemente de sus medios.

² Cf. *Ibid.*, p. 69.

³ *Ibid.*, p. 72. Las cursivas son mías.

⁴ Cf. Joshua Kates, *op. cit.*, pp. 51-82. ¿La noción de escritura que Husserl maneja en este punto de su investigación se parece a la que más tarde desarrollará Derrida? Es necesario remitir aquí a las observaciones de Joshua Kates en *Essential History*, quien dedica todo un capítulo no solamente para abordar dicha pregunta, sino también para demostrar que es contra esta noción que la deconstrucción trabajará. Por su parte, aun si Françoise Dastur no es indiferente a la evolución que Derrida experimenta entre 1962 y 1970, la filósofa parece dejar de lado los cambios que sufrió la noción de escritura. En el texto de Dastur prima su obstinación por

que hay una finitud que se impone a la comunicación oral, a saber: su actualidad.¹ Por el contrario, la escritura tiene una ventaja que el lenguaje oral en cambio no, ya que el signo gráfico libera al objeto ideal de toda subjetividad actual. En otras palabras, cualquier texto virtualiza el sentido depositado en el lenguaje, “creando así una especie de campo trascendental autónomo del cual todo sujeto actual puede ausentarse”².

¿Pero no es en la escritura y el lenguaje que pueden multiplicarse las objeciones? ¿No es en el lenguaje y en la historia en donde se manifiesta con mayor claridad lo que con Joyce podríamos llamar como la pesadilla de la historia?³ En la defensa que Derrida, siguiendo a Husserl, elaboró con el fin de neutralizar la facticidad gráfico-lingüística, se despejará no solamente en qué sentido hay que entender el funcionamiento del lenguaje y el de la escritura, sino también la manera en la que la pérdida y la muerte son, como Dastur destaca a propósito de las observaciones de Derrida, una pura eventualidad contingente en la fenomenología histórica.⁴

Una de las primeras objeciones que debe venírse nos a la mente consiste en la irreductible equivocidad del lenguaje y de la escritura. La equivocidad del lenguaje y la escritura es un obstáculo en la medida en que impide la transmisión del saber geométrico.⁵ En este tenor aparecen otras críticas que ponen en tela de juicio el estatuto de la escritura,

defender a la fenomenología de la crítica de Derrida, enfocándose así en la manera en la que el argelino problematiza la relación entre finitud e infinitud en la fenomenología trascendental (Cf. F. D., “Derrida et la question...”, p. 12-14).

¹ J. Derrida, “Introduction...” en E. H., *L'Origine...*, p. 83.

² *Ibid.*, p. 84.

³ *Ibid.*, pp. 104-106. La *pesadilla de la historia* es un término que Derrida retoma de James Joyce. Este término consiste en la estrategia de “hacer florecer la sincronía más grande posible, la más grande potencia de intenciones enterradas, acumuladas y entremezcladas en el alma de cada átomo lingüístico” (p. 105). En pocas palabras, se trata de imposibilitar la univocidad del lenguaje mediante el recurso de los equívocos lingüísticos.

⁴ Cf. F. D., “Play and messianicity: the question of time and history in Derrida’s deconstruction” en *op. cit.*, p. 183.

⁵ J. Derrida, “Introduction...” en E. H., *L'Origine...*, pp. 75-78. Para salir de esta crítica, Husserl aduce un posible escenario pre-cultural que haría posible la traducibilidad de toda lengua.

pues la amenaza del texto se vuelve realmente peligrosa cuando no hay ningún resguardo que proteja a las idealidades una vez confiadas al destino incierto del signo gráfico. Derrida califica dicho escenario como “desaparición de la verdad” debido a que el sentido se expone al peligro de su olvido. Pero para ser justos con la fenomenología histórica, habría que precisar antes en qué coordenadas se encuentra la posibilidad de la desaparición de los objetos ideales. Derrida enumera así tres hipótesis: se trata, en primer lugar, de la posible desaparición del sentido en la consciencia. En segundo lugar, la fenomenología histórica debe hacerle frente al riesgo que corren las idealidades una vez registradas en el signo gráfico. Por último, en el tercer escenario escéptico Derrida expone la manera en la que la escritura y el sentido se imbrican.

En el primer escenario escéptico, Derrida nos expone la posibilidad de la “muerte del sentido” al interior de la consciencia. El argelino descarta en pocas líneas dicha hipótesis: sin importar cuáles sean las sedimentaciones que se interpongan entre el sentido y la consciencia, la posibilidad de su reactivación permanece como algo virtual y, por ende, susceptible de reactivación.¹ El segundo escenario escéptico nos presenta la manera en la que el sentido está expuesto a la facticidad del signo gráfico, y su expresión más clara es la posible destrucción que amenaza a todo documento cultural. Sin embargo, la distinción entre idealidad encadenada e idealidad libre acude al auxilio de Husserl, permitiéndole afirmar al fenomenólogo que sólo las idealidades dependientes de su medio se encuentran amenazadas, mas no las idealidades libres, ya que la verdad no depende del signo en que son recogidas. Se hace claro entonces que los accidentes que podrían asolar a las idealidades son extrínsecos, pues lo único que puede ser *verdaderamente intrínseco* a la historia de las idealidades es su

¹ Cf. J. Derrida, “Introduction...” en E. H., *L'Origine...*, p. 92.

apertura al infinito, es decir, su emancipación de un contexto determinado para poder ofrecerse a cualquier subjetividad en general.¹ Pero tan pronto como aparece esta solución se hace urgente saber de qué manera están comprometidas las idealidades con la escritura que las virtualiza, si acaso la escritura no es nada más algo accidental con respecto a las idealidades y su devenir, y aquí es necesario introducir una distinción crucial que Husserl hace a propósito de la escritura: la distinción entre cuerpo sensible constituido (*Körper*) y cuerpo propio (*Leib*), de tal manera que la *Leiblichkeit* (corporalidad) de las idealidades esté a salvo de cualquier riesgo mundano.² Ahora bien, para que las idealidades no se vean comprometidas por el texto al que son confiadas, Derrida nos recuerda que, en la investigación histórica de Husserl, no puede haber confusión entre lo trascendental y lo empírico, por lo que la decisión que toma el moravo aísla el acto intencional (*Leib*) que anima a la escritura para permanecer así en la historicidad interna de la geometría. Hay que recordar aquí que la consolidación de la geometría se logró, a los ojos de Husserl, mediante la progresiva neutralización de los medios fácticos que la hicieron circular a lo largo de la historia, de tal manera que lo que prevalece como aspecto intrínseco a la historia de la geometría son los actos intencionales que animan a la palabra y al cuerpo gráfico, *pero nunca los medios que plasmaron dichos actos*. Por consiguiente, la facticidad y el olvido de la verdad son neutralizados en virtud de la heterogeneidad que hay entre *Körper* y *Leib*.³ Todo

¹ J. Derrida, "Introduction..." en E. H., *L'Origine...*, pp. 92-97.

² Cf. *Ibid.*, p. 97. Esta distinción nos debe remitir a la que expusimos en el apartado anterior a propósito del querer decir como animación pura (*Geist*) y su materia (*Körper*). La fenomenología histórica debe separar la primera de la última con tal de rescatar la posibilidad de reactivación del sentido.

³ Cf. *Ibid.*, p. 98. Es aquí en donde se concentra el argumento de Joshua Kates, quien opone la noción de escritura trascendental a la que, más tarde, Derrida desarrollará. No es el caso que Derrida siga a Husserl en su definición de escritura, porque lo que está detrás de dicha noción es una escritura "trascendental" que remite en última instancia a los actos instituidores de sentido que la consciencia realiza en la creación de las idealidades. (Cf. J. K., *op. cit.*, p. 73) Por su lado, comentaristas como Paola Maratti o Roberto Terzi parecen dejar de lado este aspecto en la "Introduction": como Terzi señala, Derrida presenta una serie de escenarios hipotéticos que podrían desestabilizar el papel de la escritura en la fenomenología histórica, pero se olvida que al solucionar

lo anterior lleva a Derrida a concluir que el olvido tematizado por la fenomenología histórica nunca será radical, y los diagnósticos hechos por Husserl en textos como la *Krisis* denuncian más bien una degeneración técnica que nos exime de responsabilidades ante el sentido del escrito recibido, y no la lamentación por la pérdida de un sentido irrecuperable.¹ La posibilidad de la reactivación del sentido originario se confía entonces a un porvenir infinito, cuyo correlato no es otro que el de la univocidad del lenguaje científico en el que habitan las idealidades:

La responsabilidad de la reactivación es una corresponsabilidad: compromete a aquel que recibe, pero también y en primer lugar a aquel quien crea y expresa el sentido, ya que las sedimentaciones [las que se superponen e implican en la totalidad de un saber] no borran el sentido más que en la medida en donde sus superficies le abandonan.²

Esta última referencia a la univocidad del lenguaje y la escritura no impide, por lo tanto, la posibilidad de la reactivación del sentido originario ni la apertura de la historia hacia su repetibilidad infinita, pues la univocidad absoluta aparece como el fin de toda tarea científica gracias al trabajo de la reducción trascendental. En la famosa confrontación entre la equivocidad generalizada de Joyce y la univocidad normativa que Husserl desea para la tradición científica, *hay una raíz común*: la univocidad es el *telos* que guía a la historia en una tarea infinita que da sentido a los equívocos de la historia.³

dichos escenarios Derrida siempre invoca la teleología husserliana que pretende eludir el papel del olvido y la muerte en el devenir histórico de las idealidades (Cf. R. T., *op. cit.*, pp- 15-18).

¹ J. Derrida, "Introduction..." en E. H., *L'Origine...*, pp. 98-100. La degeneración técnica de la que nos habla Derrida es una problemática que Husserl inicia en *Lógica formal y lógica trascendental*, y que se extiende hasta *El Origen de la Geometría*. Según la interpretación de Derrida, uno de los problemas que Husserl denuncia con la degeneración técnica es el abandono del sentido originario del saber matemático, ya que la enseñanza "metodológica y operatoria de las matemáticas" significa que nos servimos de signos que tan sólo sedimentan el horizonte que les da inteligibilidad. El riesgo se encuentra en la recepción pasiva de dichos signos, y la lectura es aquí la enemiga por vencer, ya que para hacernos responsables del saber que recibimos hace falta asumírnos responsables de él.

² *Ibid.*, p. 101.

³ *Ibid.*, p. 108.

La fenomenología histórica tiene un compromiso con la metafísica de la presencia, por lo que la llamada *reactivación del origen* formará parte de la estrategia crítica de la deconstrucción, ¿pero por qué? Con las reducciones llevadas a cabo en *El Origen de la Geometría*, no había solamente la preocupación por evitar la confusión entre la dimensión trascendental y empírica en la que Husserl se mueve; con lo anterior también coexistía la preocupación por dar con las posibilidades de la unidad tradicional del saber geométrico. La función del lenguaje y de la escritura a este respecto no tienen otro papel que dar resguardos a la preservación del sentido; pero cuando Derrida dice que, a propósito de la importancia de la escritura en la preservación del sentido, “todo esto no puede decirse más que a partir de un análisis intencional que no retiene de la escritura más que la pura relación a una consciencia que la funda como tal”¹, la relación impoluta que define al circuito expresivo se vuelve a presentar aquí, pero ahora bajo la forma de un presente histórico que se origina y se proyecta hacia el futuro al mismo tiempo.

En términos más simples: la escritura y el lenguaje son invocados a la vez que rechazados: si bien ambos permiten la tradicionalización de los objetos ideales como historia de la verdad, lo que importa salvaguardar en dicha historia es, más bien, la relación que un objeto ideal puede tener con una consciencia en general. El circuito expresivo del que se habló en el apartado anterior se vuelve a manifestar aquí, pero incidiendo ahora en la posibilidad de disponer un objeto ideal a una subjetividad en general: la posibilidad de reactivación del sentido originario está siempre latente porque el devenir de un objeto ideal se construye sobre la base de actos intencionales inmunes a los riesgos de la historia. De acuerdo con lo que hemos expuesto hasta aquí, ¿en qué reside esta inmunidad? La respuesta

¹ *Ibid.*, p. 85.

no puede ser otra que la autoafección pura de la voz, la cual no se produce al interior de una sola consciencia, sino que, como Derrida señala, también acontece en el *coloquio*, ya que los otros pueden reproducir el querer decir (*Bedeutung*) que habita en lo más íntimo de las palabras¹. Si la autoafección de la voz fenomenológica tiene lugar durante el coloquio, su función puede extenderse a la posibilidad de reactivación del sentido originario. Es por la suma de lo anterior que afirmamos que las características del circuito expresivo se repiten en lo que concierne a la preservación de las idealidades, ya que en el interés histórico de Husserl prima un interés por desterrar cualquier posible escenario que haga opaca la transmisión y la unidad de la geometría; por el contrario, la posibilidad de su reactivación habita, a los ojos de Husserl, en una consciencia que se prolonga indefinidamente a lo largo de la historia.²

¹ J. Derrida, *La Voix et...*, p. 89. “En el coloquio, la propagación de significantes parece no encontrar ningún obstáculo porque ella pone en relación dos orígenes fenomenológicos de la auto-afección pura. Hablar a alguien es, sin duda, escucharse hablar, ser escuchado por uno mismo, pero también y al mismo tiempo, si somos escuchados por el otro, hacer que él repita inmediatamente en sí el escucharse-hablar en la misma forma como la produce.”

² J. Derrida, *La Voix et...*, pp. 90-91. En estas páginas Derrida hace una relación entre la escritura y los objetos ideales, indicando que lo único que salva a la escritura de perderse en las aguas de la indicación, es el acto intencional que le subyace. Se trata, por consiguiente, de una escritura pensada en términos fonológicos.

4. Dif(h)erencias

4.1. El movimiento de la *différance*

Il n'y a jamais eu de perception, et la "présentation"
est une représentation de la représentation qui s'y désire
comme sa naissance ou sa mort.

Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène*

Este flujo [el tiempo constituyente], este río, es algo que denominamos así según lo constituido, pero que no es nada "objetivo" en el tiempo. Es la subjetividad absoluta y tiene las propiedades absolutas de lo que en imagen designamos como "flujo", "río", como algo que brota "ahora" en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc. En la vivencia de la actualidad tenemos el punto que es fuente primigenia y una continuidad de momentos eco.

Para todo esto nos faltan los nombres.

Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*

“Para pensar esta época, para hablarla, hacen falta otros nombres que los de signo o representación, y pensar como “normal” y pre-originario lo que Husserl cree poder aislar como una experiencia particular, accidental, dependiente y segunda”¹: son estas líneas con las que Derrida cierra *La Voix et le phénomène* tras haber cuestionado la idea de un momento puntual y pleno en la conciencia. Sin embargo, ¿de qué manera invertir el orden si, como hemos visto en los apartados anteriores, el presente parece detentar un privilegio en la vida e historia de la conciencia? ¿A quién acudir o qué estrategias usar si Husserl comparte con toda la tradición filosófica la importancia que el presente tiene para el conocimiento y la verdad? Como Derrida señala en la introducción de *La Voix et...*, nadie más que Husserl nos da las herramientas para contravenir sus propios argumentos.² A continuación, veremos de qué manera las experiencias de la representación y la aprensión, ambas sin un carácter originario como el que detenta la intuición originaria en la fenomenología, *modifican la constitución temporal de los objetos*. En virtud de lo anterior, en este apartado desarrollaremos la estrategia que Derrida sigue para deconstruir la voz fenomenológica y el

¹ J. Derrida., *La Voix et...*, p. 116. Las cursivas son mías.

² Cf. *Ibid.*, p. 5.

principio de principios de la fenomenología. Como mencionamos al inicio de esta tesis, nos interesa esclarecer la temporalidad que Derrida despeja a partir de su crítica a la fenomenología para así poder leer la noción de herencia bajo el registro de la discusión con la fenomenología. Nuestro recorrido debe pasar entonces por las complicaciones que la *différance* introduce en el circuito expresivo.

De acuerdo con los objetivos de este capítulo, es preciso traer a colación algunas de las características que describimos del *circuito expresivo* de la consciencia, así como de la noción de tiempo que lo hace funcionar. Habíamos dicho que la consciencia prescindía de signos toda vez que sus contenidos existían en una relación sin mediaciones, de tal manera que el monólogo interior es enteramente una *idea ficticia*: al hablarse a sí misma, la consciencia no utiliza palabras, sino que imagina que lo hace. Estos tres aspectos fueron reunidos bajo el concepto de *circuito expresivo*. Ahora bien, por ahora ahondaremos en la complicidad que hay entre el tiempo y la voz fenomenológica, y veremos cómo trabaja la *différance* en la capa pre-expresiva de la consciencia.

La *voz fenomenológica* es para Husserl el medio que mejor ilustra la autoafección de la consciencia: a diferencia de otros modos en donde la consciencia también se relaciona consigo misma¹, la voz fenomenológica posibilita que la consciencia se haga saber algo sin acudir a ningún medio fáctico que arriesgue la preservación del sentido². Si la voz posee semejante privilegio, se debe a que, en términos fenomenológicos, cuenta con la propiedad de poderse hacer escuchar en el momento mismo en donde se reproduce el sentido que anima

¹ Como podría ser el mismo soliloquio interior en su forma axiomática, pero también mirarse o tocarse a sí mismo. Cf. J. Derrida, *La Voix et...*, p. 88.

² *Ibid.*, pp. 89-90. “Idealmente, en la esencia teleológica de la palabra, es entonces posible que el significado esté absolutamente cerca del significado apuntado por la intuición, a la vez que guiando el querer-decir” (p.90).

el querer decir (*Bedeutung*).¹ Hasta aquí no hemos hecho otra cosa que insistir en la idea del *circuito expresivo*, a la cual hacía falta subrayar el peso que el presente tiene para su buen funcionamiento. Sin embargo, es en este punto en donde hay que hilar más fino, ya que hay una connivencia entre la temporalidad, el sentido y la voz: en la medida en que el sentido es temporal, como nos dice Derrida a propósito de las *Lecciones de Fenomenología de la Consciencia Interna del tiempo*, el sentido se engendra de la misma forma que los actos de la consciencia se suceden los unos a los otros.² La voz fenomenológica y la relación que tiene con el sentido sigue, por lo tanto, el flujo temporal de la consciencia.³ Sin embargo, las cosas no terminan aquí, ya que la simplicidad del “punto fuente” se fisura por la manera en la que se producen las impresiones: las impresiones originarias surgen por *genesis spontanea*, de tal manera que el conjunto de instantes que integran a la consciencia se ve afectado constantemente por el nacimiento de instantes radicalmente nuevos.⁴ En palabras de Husserl:

La impresión originaria es el comienzo absoluto de esta producción, la fuente originaria de la que todo lo demás se produce sin cesar. Ella misma, sin embargo, no se produce, no surge como algo producido, sino que lo hace por *genesis spontanea*, es engendramiento originario. No crece –no tiene germen–, es creación originaria.⁵

En palabras del propio Derrida, “semejante proceso [aquel que venimos de describir y que nombraremos *différance*] es una autoafección pura en la cual lo mismo no es lo mismo más que afectándose de lo otro, deviniendo lo otro de lo mismo”⁶. Con base en lo anterior, el circuito de la expresión se fractura, ya que la relación entre sentido y voz fenomenológica

¹ *Ibid.*, p. 90.

² J. Derrida, *La Voix et...*, p. 93.

³ *Idem.*

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 95.

⁵ E. H., *Lecciones de Fenomenología de la Consciencia Interna del Tiempo*, Apéndice I, p. 120

En el Apéndice I de las *Lecciones*, Husserl intenta demostrar que el flujo temporal de la consciencia consiste en una continuidad de instantes que se superponen los unos a los otros: las impresiones son modificaciones de percepciones precedentes *de otras percepciones anteriores*. Ahora bien, Derrida intenta mostrar así, por un lado, que la continuidad temporal se encuentra fisurada por la génesis de las impresiones y, por otro, que la simplicidad del ahora nunca es tal.

⁶ J. Derrida, *La Voix et...*, p. 95.

dependía de la puntualidad del instante pleno.¹ A su vez, la continuidad del flujo temporal es cuestionada, pues el surgimiento de las impresiones nos señalaría que el tiempo precisaría de la novedad, de lo que nace sin antecedentes, para poder consolidarse como sucesión.

Es por lo anterior que la consciencia siempre pasará por un movimiento análogo al de la significación: si la consciencia quiere hacerse saber algo del sentido al que apunta, hace falta suplir la ausencia que surge con la generación de las impresiones originarias; hace falta valerse de medios que permitan reconstruir una presencia fracturada.² Derrida concluye así que la expresión no vendría añadirse a una capa pre-expresiva, y que el entrelazamiento entre indicación es originario, pues la relación entre sentido y consciencia siempre implicaría mediación y no la simplicidad que Husserl deseaba. Nos gustaría arriesgar que es aquí en donde Derrida intenta demostrar que la *apresentación* condiciona toda presentación o percepción, ya que el sentido se encontraría atravesado por una función de manifestación (*kundgebende Funktion*) al no haber un momento de presencia plena y absoluta en la consciencia.³ Porque la consciencia tiene que pasar por el desvío de la significación, porque la relación entre sentido y tiempo no es simple, la consciencia es ella misma y otra a la vez.

El otro gesto que constituye la empresa deconstructiva de Derrida se apoya, en primer lugar, en el carácter constitutivo de la representación y, posteriormente, en el devenir pasado del presente. En ambos gestos hay una solidaridad que desentrañaremos a continuación.

¹ *Ibid.*, pp. 96-97.

² *Ibid.*, p. 97. El nombre que Derrida utiliza para este entrelazamiento originario es el de *suplementariedad originaria*.

³ *Ibid.*, p. 97. El movimiento originario de la *différance* es lo que expone el sentido a la crisis. Como Derrida intenta argumentarlo, la pérdida del sentido no es un accidente entre otros, sino que constituye la posibilidad más íntima de la preservación del sentido.

Como se recordará, la referencia a la que aluden las palabras es neutralizada en el monólogo interior de la consciencia. Lo que Husserl nos dice al respecto es lo siguiente:

En cierto sentido, también hablamos, es verdad, en el discurso solitario, y es por esto por lo que es seguro aprehenderse a sí mismo como hablando, incluso eventualmente como hablándose a sí. [...] Pero en estos casos no nos hablamos en sentido propio, en el sentido de la comunicación. No nos comunicamos nada a nosotros mismos. Solamente nos representamos a nosotros mismos [...] como hablando y comunicando. En el monólogo, sin embargo, las palabras no nos pueden servir en la función de indicaciones de la existencia [...] de actos psíquicos, pues tal indicación no tendría ninguna finalidad [...]. Los actos en cuestión son, en efecto, vividos por nosotros mismos en el mismo instante (*im Selben Augenblick*).¹

Nada de signos ni, en general, de mediaciones: el monólogo interior nos muestra que hay una relación inmediata entre la consciencia y el discurso que se dirige a sí misma. Cualquier referencia al afuera es, por ende, dejada de lado por innecesaria. Tal es la proximidad entre la consciencia y sus contenidos en el monólogo.

La primera pregunta que Derrida se plantea al respecto cuestiona la legitimidad de la distinción entre comunicación real y comunicación representada. Mientras que la indicación se encuentra del lado de la comunicación efectiva, el monólogo se encuentra del lado de la comunicación representada o, si se prefiere, ficticia.² Sin embargo, ¿la “Introduction” no nos mostró que el lenguaje neutraliza su propia facticidad en virtud de su carácter repetitivo? Nos parece que es ésta la pregunta con la que Derrida desestabilizó la distinción ya mencionada, pues el argelino señala que “un signo que no tiene lugar más que una sola vez no sería un signo”³. El carácter representativo del lenguaje no es, por lo tanto, una característica que las palabras adquieren una vez que la consciencia se refugia en sí misma. Por el contrario, la representación como repetición, como neutralización de su facticidad es, en palabras de Derrida, el lenguaje mismo.⁴

¹ E. H., *apud*. J. Derrida., *La Voix et...*, pp. 53-54. Desafortunadamente, Derrida no indicó en qué parte de las *Investigaciones* podemos encontrar esta cita.

² J. Derrida., *La Voix et...*, p. 55. Ficticia en el sentido de neutralización, no de irrealidad.

³ *Idem*.

⁴ *Idem*.

El paso decisivo de Derrida consiste en generalizar el funcionamiento de la representación. La diferencia entre comunicación efectiva y representada esconde una oposición más general, a saber: la presentación de un objeto (*Vorstellung*) y la representación (*Vergegenwärtigung*) como retorno de un objeto ausente para la consciencia.¹ Ahora bien, aun si Husserl intentó mantener la oposición entre ambos modos de presentación al señalar que la representación (*Vergegenwärtigung*) alude a una presentación previa, el filósofo argelino mostró por el contrario que la representación es quien desestabiliza dicha diferencia. La estructura de repetición se desplazará del lenguaje a los modos en los que, según Derrida, el ser se determina en la fenomenología, a saber: de manera ideal, como objeto disponible para una consciencia en general. A primera vista, podría parecer que la presentación, la intuición originaria, posibilita que un objeto sea ideal, pero la apertura que así se abre esconde otro hecho: la posibilidad de mi desaparición. ¿Cómo se inserta aquí el papel desestabilizante que Derrida le otorga a la representación? Para que un objeto devenga ideal, susceptible de ser objeto para cualquier intuición, es necesario transgredir la existencia como hecho empírico. Es necesario dar un salto para descubrir que, más allá del aquí y ahora fácticos, hay una vida trascendental cuya forma es la de un presente que se extiende sin mí; un presente que, en mi ausencia, garantiza que un objeto sea susceptible para la intuición:

Pensar la presencia como forma universal de la vida trascendental, es abrirme al saber que, en mi ausencia, más allá de mi existencia empírica, antes de mi nacimiento y después de mi muerte, *el presente es*. Puedo prescindir de cualquier contenido empírico, imaginar una alteración absoluta del contenido de toda experiencia posible, una transformación radical del mundo: la forma universal de la presencia, tengo una extraña certidumbre de ello [...], no será afectada.²

La representación no adviene a los objetos. Muy por el contrario, la posibilidad de su repetición es la que autoriza que la intuición se presente cualquier objeto.

¹ Cf. A. Ziri6n Quijano, *Breve diccionario de...*, pp. 71-72.

² J. Derrida., *La Voix et...*, p. 60.

A continuación, procederemos a exponer la deconstrucción del punto fuente y su articulación con la retención.

Como vimos en el segundo capítulo de este texto, el punto-fuente del ahora es el fundamento de la síntesis temporal a los ojos de Husserl: si bien es cierto que la cola retencional de instantes compone una totalidad de la que no se pueden aislar sus segmentos, *su existencia como serie temporal es deudora de la posibilidad de aprehensión de un instante simple e idéntico a sí mismo*.¹ Sin embargo, *el papel que la retención tiene en la formación del flujo temporal desestabiliza la importancia del punto-fuente del ahora*. La argumentación de Derrida comienza con un comentario del §17 de las *Lecciones* cuando Husserl le concede un papel constitutivo al recuerdo o retención por su similitud con la percepción, pues “si llamamos percepción al *acto en que todo “origen” se halla*, [...] entonces el recuerdo primario es percepción [...] sólo en él se constituye el pasado y por cierto no vicaria sino presentativamente [*sic*]”². Derrida prosigue su estrategia al recordarnos que Husserl reconoció que el ahora o impresión originaria es “un límite ideal, algo abstracto que nada puede ser por sí”, pese a los esfuerzos del moravo por distinguir y oponer la retención y la protención con el ahora.³ Al no tener consistencia por sí mismo, al siempre devenir pasado o, si se prefiere, retención, el ahora no puede ser el fundamento del flujo temporal de la consciencia. Por el contrario, la retención es quien *abre la posibilidad del flujo temporal* y de la percepción, pues si la actualidad del ahora no existe en términos estrictos, el flujo temporal de la consciencia depende de los actos retencionales que le permiten consolidarse como tal.

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 68-71.

² E. H., *Lecciones...*, §17, pp. 62-63.

³ *Ibid.*, §16, pp. 61-62.

Siguiendo a Derrida, ni la representación ni la retención son fenómenos secundarios que vendrían a modificar una percepción anterior u originaria. Sin embargo, la estrategia del argelino no puede ser confundida con una simple inversión de acentos en los conceptos de la fenomenología. No es así en la medida en que la intención también es señalar, una vez más, que el flujo temporal de la consciencia se encuentra habitado por la alteridad: si el presente de la percepción no es más que un incesante devenir del presente en pasado, la impresión originaria no es un ahora indiviso y simple. Consecuencia catastrófica para la fenomenología: al no existir la simplicidad del ahora, la posibilidad de la intuición originaria y del monólogo interior se pone en cuestión. Por consiguiente, la consciencia siempre pasaría por la representación, por la función que le permite presentarse un objeto que, sin embargo, no se manifiesta nunca de manera plena. Una vez más, la consciencia es ella misma y otra a la vez.

Pero la deconstrucción de la retención y la representación nos señalan algo más: la repetición posibilita la presentación.¹ Como se señaló en líneas más arriba, la representación no adviene a la idealidad del objeto, sino que constituye su posibilidad. Ahora que sabemos que la actualidad de la impresión originaria no es tal, podemos concluir que la retención autoriza algo así como el flujo temporal, algo así como la intuición. En una palabra, sabemos que la retención es más originaria que la impresión: al no tener consistencia por sí misma, la impresión y todos los conceptos que le son solidarios sólo son posibles mediante una mirada retrospectiva o, en términos fenomenológicos, retencional. Así pues, ni la representación ni la retención serían modificaciones de una intuición previa. Por el contrario, ambos modos de

¹ *Idem.* Para los que estén más familiarizados con el vocabulario de la fenomenología, resulta evidente que Derrida reúne los conceptos de retención y representación en la idea de pasado y de repetición. Esto es problemático porque, tal y como se dijo en el segundo capítulo, la retención no es necesariamente una forma de recuerdo. La retención es una cara más de la aprehensión del ahora. Por el contrario, la representación sí consiste en el acto mediante el sujeto trae a consciencia un contenido no actual (Cf. Antonio Zirión Quijano, *Breve diccionario de...*, pp. 71-72).

aprehensión abren la posibilidad para la intuición si ésta es pensada desde la fragilidad de la presencia. Es por ello por lo que nos vemos movidos a afirmar que el recuerdo actúa de una manera más originaria que el presente:

Sin reducir el abismo que, en efecto, puede separar la retención de la re-presentación [...], la posibilidad de la re-petición bajo su forma más general, la huella en el sentido más universal, es una posibilidad que no debe solamente habitar la pura actualidad del ahora, sino constituirla por el movimiento mismo de la *différance* que le introduce [...] La idealidad de la forma de la misma presencia implica que pueda repetirse al infinito, que su retorno, como retorno de lo mismo, sea necesario al infinito y que esté inscrito en una presencia como tal; *que el re-torno sea retorno de un presente que se retendrá en un movimiento finito de retención* [...] que, en fin, la relación al infinito no pueda instaurarse más que en la apertura a la idealidad de la forma de la presencia, como posible retorno al infinito.¹

La retención y la representación nos muestran así que la repetición es más originaria que cualquier intuición.

Ahora bien, sería fácil asociar ambos gestos deconstructivos en la noción de retardamiento.² Como nos lo dice el filósofo argelino, “[la *différance*] es la operación del diferir que, a la vez, fisura y retarda la presencia, sometiéndola al mismo tiempo a la división y al *retardamiento originario*.”³ Pero como Derrida escribió en *Spectres de Marx*, la *différance* no sólo quiere decir que el presente se pospone para una intuición que, más tarde, reactive su sentido o dignidad.⁴ La presencia no se pospone para ser restaurada una vez que la espera acaba. Mejor dicho, la *différance* abre las condiciones para lo otro en un sentido particular: al señalar que la consciencia precisa de mediaciones, Derrida nos da las

¹ J. Derrida, *La Voix et...*, pp. 75-76. Las cursivas son mías.

² *Ibid.*, p. 98. En 1968 (un año después de la publicación de *La Voix et...*), Derrida destacó en “La *différance*” la polisemia del neografismo que propuso (Cf. J. Derrida, “La *différance*” en *op. cit.*, p. 8). A sabiendas de lo anterior, nos gustaría utilizar la noción de *différance* de una manera estratégica, circunscribiéndola así a la discusión que Derrida tiene con Husserl en *La Voix et le phénomène*. Por lo tanto, la *différance* de la que hablaremos implica, cuando menos, tres cosas: 1) la contaminación del flujo temporal en virtud de la novedad radical de los instantes; 2) la imposibilidad de un presente pleno debido a su constante devenir en inactualidad; 3) el carácter constitutivo de la representación.

³ J. Derrida, *La Voix et...*, p. 98. Las cursivas son mías.

⁴ Cf. J. Derrida, *Spectres de...*, p. 60.

herramientas para pensar que no hay constitución sin alteridad. Al ser esto así, el fenómeno estaría oculto y presente al mismo tiempo.

Para precisar todavía más la noción de *différance* que aquí proponemos, tomaremos postura en contra de Joshua Kates. El desarrollo de nuestra posición es un punto obligado en nuestro itinerario en la medida en que la interpretación de Kates prescinde de dos conceptos: el de temporalidad y el de constitución. Por ello, las siguientes líneas serán una introducción a la manera en la que Derrida asume las precauciones metódicas que limitan el discurso de Husserl en cuanto a la subjetividad.

En *Essential History*, Joshua Kates hace una revisión de la estructura de *La Voix et le phénomène*, centrándose así en dos capítulos para encontrar el núcleo del texto de 1967. La estrategia de lectura que Kates desarrolla se centra los capítulos IV y VI, en los cuales el filósofo argelino expone el funcionamiento del circuito expresivo y la voz fenomenológica. La lectura de ambos capítulos le permite afirmar a Kates que muchas de las conclusiones a las que llegó Derrida amplían los límites de los presupuestos con los que opera la fenomenología husserliana: el concepto de vida, por ejemplo, ampliaría sus horizontes en virtud de la descripción que Derrida hizo del funcionamiento de los signos en general, mientras que la voz fenomenológica permitiría dar cuenta de la *différance*, la *archi-huella* y el *espaciamiento* en una actitud trascendental modificada.¹ ¿Cuál es el recorrido que el norteamericano sigue para defender sus tesis? Para empezar, Kates observa que Derrida se mantuvo fiel al vocabulario conceptual propuesto por Husserl aun si su propósito era criticar

¹ J. K., *op. cit.*, pp. 138-139. Kates afirma así que Derrida propone un concepto *ultratrascendental* de la vida, el cual es evocado por el filósofo argelino al tratar el paralelismo entre la vida trascendental y la vida empírica (Cf. J. Derrida, *La Voix et...*, pp. 14-15).

los presupuestos de la fenomenología trascendental¹: Derrida no sólo siguió hasta el fin de su libro las precauciones metodológicas de la fenomenología, sino que también defendió su legitimidad.² Al ser esto así, los planteamientos deconstructivos de Derrida tenían que ser consecuentes con las restricciones que la epojé imponía al discurso husserliano, de tal manera que Derrida no podía oponer, por ejemplo, los hallazgos de la lingüística frente a las afirmaciones de Husserl en cuanto al lenguaje.

Ahora bien, por más plausibles que nos resulten hasta aquí las observaciones de Kates, pareciera que la interpretación del norteamericano omite algunos aspectos que para nosotros resultan vitales en la estrategia deconstructiva de Derrida. Por mencionar uno, en la exposición de Kates parece que prima la relación entre consciencia y sentido en lo que atañe al circuito expresivo, sin haber un lugar para el presente que Derrida, por su parte, tanto se esforzó por enfatizar. En efecto, el concepto de circuito expresivo deja de lado, en primer lugar, que el sentido se gesta de la misma manera del tiempo, y que la idea del circuito expresivo es solidaria con una consciencia que vive en un presente pleno e inmediato sus propias vivencias.³ Sin embargo, en lo que concierne particularmente a la voz fenomenológica (la cual es pensada por Kates como *différance*)⁴, la interpretación de Kates se vuelve más problemática, ya que el comentador norteamericano parece darle una importancia excesiva a los efectos que este concepto puede tener *por sí solo*:

Esta única auto-afección pura [la de la voz fenomenológica] [...] debe ser tomada como la posibilidad estructural de todo lo que Husserl llama consciencia y sujeto -y en este grado, semejante autorelación que viene primero, anterior a cualquier entidad o ser como tales, permite que el rol de

¹ J. K., *op. cit.*, p. 147. La interpretación de Kates nos parece a este respecto más convincente que la de otros intérpretes como Françoise Dastur, quien vincula la noción de *différance* con la acepción estructuralista que Derrida retoma de Saussure (Cf. F. D., “Play and...” en *op. cit.*, p. 180).

² J. Derrida, *La Voix et...*, p. 84.

³ J. K., *op. cit.*, p. 146. Kates menciona que el sentido tiene *usualmente* un índice temporal, por lo que su afirmación nos permite inferir que el tiempo tiene un carácter secundario en su exposición.

⁴ *Ibid.*, p. 156. “Esta voz [la fenomenológica] [...] deconstruye el pensamiento de Husserl. [...] Y, según esto, es el único ejemplo del funcionamiento de la *différance*.”

la diferencia, de hecho una pura diferencia, se vuelva primario. Ya que una relación se presenta aquí no sólo en la base de cualquier hablar de objetos, sino también en la base de aquella entidad (la consciencia) con la cual el sujeto se identifica, una diferencia [...] se vuelve central para el propio pensamiento de Husserl.¹

Para Kates, la función que Derrida despeja de la voz fenomenológica sería entonces la de una condición para el aparecer de cualquier ser². Sin prestarle mucha atención a la heterogeneidad de los instantes o al papel de la retención, Kates nos dice que “esta voz [fenomenológica], no cualquier otro referente o preocupación extraña a la fenomenología husserliana, *deconstruye el pensamiento de Husserl*”³, pues en cuanto diferencia pura, la voz abre la posibilidad para que la consciencia se relacione con cualquier objeto. La afirmación de Kates parece acertada en la medida en que la voz fenomenológica tiene lugar en el afuera y adentro originarios de la consciencia: la voz fenomenológica no es concepto entre otros, sino que es *un acto originario que posibilita la percepción y la relación que la consciencia tiene consigo misma* al encontrarse en la espacialidad originaria de la consciencia, es decir, en el adentro-afuera necesario para cualquier relación de la consciencia con sus propias vivencias y objetos.

Como decíamos, el desacuerdo que tenemos con Kates tiene que ver con el lugar que le da al tiempo y, por ende, al concepto de constitución. Por sí sola, la voz fenomenológica no puede tener las implicaciones que Kates quiere desprender, ya que la voz fenomenológica tiene la función de preservar el sentido pre-expresivo en su tránsito hacia la *Bedeutung* (o acto intencional como querer-decir) y, posteriormente, en su devenir como *Ausdruck* (expresión). Como el mismo Kates observa en su interpretación, la autoafección pura de la voz fenomenológica no puede contaminarse, *pero no nada más por la adhesión que Husserl o Derrida tienen con las exigencias del discurso trascendental*, sino también porque el

¹ *Ibid.*, p. 155.

² *Idem.*

³ *Ibid.*, p. 157.

mismo concepto, tal cual es definido por Derrida, excluye toda posibilidad de contaminación: si la voz fenomenológica es la autoafección pura *con valor universal*, se debe a que neutraliza toda referencia al exterior.¹ Por lo tanto, la voz fenomenológica no puede ocasionar los efectos que Joshua Kates le atribuye. Es necesario preguntarnos entonces: ¿qué lugar puede tener la voz fenomenológica en la deconstrucción del proyecto husserliano, considerando que su función consiste en resguardar el sentido pre-expresivo de la consciencia? ¿De qué manera puede vincularse la *différance* con la autoafección pura de la voz fenomenológica, si esta última suponía garantizar una relación inmediata, no accidentada, entre la consciencia y el sentido al que apunta? Para intentar dar respuesta a lo anterior, nos parece necesario remitirnos una vez más a las observaciones que Derrida hace de la temporalidad en la fenomenología.

Para Derrida, la voz fenomenológica testimonia que “un motivo profundo atormentaba y cuestionaba desde el interior la seguridad de las distinciones tradicionales [propuestas por Husserl]”². Sin embargo, este motivo no se encuentra totalmente del lado de la voz, sino que debe sus efectos a la tematización del tiempo.³ Como dijimos líneas más arriba, la circulación del sentido se basa en el movimiento de la temporalización, y es en esta relación que se apoya la estrategia derridiana: dado que el presente no existe de manera plena, el sentido tampoco, por lo cual la consciencia precisa de signos para hacerse saber algo de él. Ahora bien, el concepto de constitución también es afectado por los planteamientos de

¹ J. Derrida, *La Voix et...*, p. 88. “La operación del “escucharse hablar” es una autoafección de una especie absolutamente única. Por un lado, ella trabaja en el médium de la universalidad; los significados que aparecen allí deben ser idealides que, *idealiter*, se puedan repetir o transmitir indefinidamente como las mismas. Por otro lado, el sujeto puede escucharse o hablarse, dejarse afectar por el significante que él produce sin ningún desvío por la instancia de la exterioridad, del mundo, o de lo no-propio en general.”

² J. Derrida, *La Voix et...*, p. 92.

³ *Ibid.*, p. 93.

Derrida. Hay que recordar que, en su sentido general, la constitución se refiere a la presentación de un objeto. Como ya es sabido, la presentación de los objetos para la consciencia sigue una secuencia temporal en donde el objeto es percibido en una impresión con sus respectivas retenciones y protenciones. Pero tal y como Derrida nos lo señaló, la continuidad de dicha secuencia entraña una alteridad irreductible, por lo que el decurso temporal de un objeto escapa en cierto sentido para la consciencia.¹ Nos gustaría arriesgar que la voz fenomenológica es el medio que le permite a la consciencia afrontar dicha fuga, sobre todo en lo que concierne en su relación con el sentido. La voz fenomenológica sería el nombre del medio que preserva el sentido, cierto, pero la manera en la que se preserva no implica su restauración como pretendía garantizarse en el circuito expresivo: si la voz fenomenológica suple un sentido que, desde el principio, nunca existió plenamente, queda abierta la posibilidad para que el sentido sea reconstruido de otras maneras.

Es por lo anterior que nos resulta extraño hablar de la voz fenomenológica como “posibilidad estructural”. La voz fenomenológica no es una condición de posibilidad; antes bien, es el medio que ilustra de qué forma se constituyen los objetos y, desde luego, la subjetividad una vez que se pone en cuestión la determinación del tiempo como presencia. A su vez, Derrida nos da cuenta mediante la voz fenomenológica de la contaminación entre la temporalidad y el espacio o, si se prefiere, entre el adentro y el afuera de la consciencia, pues la ausencia en la que se erige el flujo temporal reintroduce la significación y el mundo.²

¹ Cf. *Ibid.*, pp, 93-97.

² Cf. *Idem.*, p. 96. “El presente viviente brota a partir de su no identidad, de la posibilidad de la huella retencional. Es siempre una huella. Esta huella es impensable a partir de la simplicidad de un presente cuya vida sería interior a sí. [...] Esta archi-escritura funciona en el origen del sentido. Al ser éste, como Husserl lo reconoció, de naturaleza temporal, jamás está presente, sino que está atrapado en el “movimiento” de la huella, es decir, en el orden de la ‘ignificación’.”

Ahora bien, si el flujo en el que los objetos se presentan ante la consciencia no sigue un curso lineal y sin complicaciones; si, además, el pasado deja de ser entendido como una modificación del presente, hay dos preguntas que se abren: ¿cómo describir lo que aparece si hay una alteridad irreductible en su manifestación? Y también: ¿cuál es la relación que el pasado o retención guarda con el porvenir?

4.2. *Faineszai*¹: ¿fenómeno o fantasma²?

Ce qui veut dire “autre”, c’est la phénoménalité comme disparition.
Jacques Derrida, “Violence et Métaphysique”

Cette Chose nous regarde cependant et nous voit
ne pas la voir même quand elle est là.
Jacques Derrida, *Spectres de Marx*

Veintiséis años después de la publicación de *La Voix et...*, aparece un libro que reúne la intervención con la que Derrida participó en el coloquio “*Wither Marxism?*”: se trata de *Spectres de Marx*. El título de la obra es contundente: a lo largo de sus páginas, Derrida aborda la manera en la que el pensamiento de Marx sigue vigente a pesar de los diagnósticos de ciertos ideólogos liberales.³ Así pues, tras varios años de aparente indiferencia sobre las relaciones entre deconstrucción, marxismo y política, el argelino rompe el silencio para declarar tajantemente que son posibles los lazos entre su propuesta y el pensamiento marxista⁴, pero de una manera particular que no admite el mero sí o no de la simple y llana recepción interpretativa. Es por esta razón por la que temas como la *herencia* son afines con la problemática general de *Spectres...*, pues insistir en la vigencia de Marx no quiere decir que su propuesta ontológica se mantenga intacta en un mundo cuyas tecnologías ponen en

¹ Recogemos la transcripción que Cristina de Peretti y José María Alarcón proponen de *phainesthai*.

² Es necesario anticiparle al lector que haremos un uso indistinto de la noción de espectro y la de fantasma.

³ Cf. J. Derrida, *Spectres de...*, pp. 87-128. El principal ideólogo con el que Derrida discutirá en este texto es Francis Fukuyama.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 126. “Para decirlo en dos palabras, el pensamiento deconstructivista [*déconstructrice*] de la huella, de la iterabilidad, de la síntesis protésica, de la suplementariedad, etc., va más allá de esta oposición [la de la efectividad y la espectralidad], más allá de la ontología que supone.”

jaque las oposiciones entre realidad y simulacro, entre efectividad y virtualidad.¹ Muy por el contrario, la vigencia de la que habló Derrida desborda el horizonte temporal y espacial de su enunciación: en lugar de señalarnos qué aspectos sí y cuáles otros no deben prevalecer del pensamiento marxista, el argelino habló de las potencialidades que habitan los textos del filósofo alemán.² En otras palabras, hablar de la vigencia de Marx no tiene que ver con actualizar un determinado concepto o problema de su filosofía, sino en insistir en que el retorno de su pensamiento es una promesa cuyo cumplimiento es incierto e indefinido. Así pues, la discusión del marxismo y de su herencia se articula con la de su *espíritu*, del cual Blanchot nos dijo que era un discurso [*parole*] indirecto, esto es, “un modo de pensar que trastorna hasta la idea misma de ciencia”³: pese a los esfuerzos teóricos por conjuntar el pensamiento marxista con la ciencia, en los textos de Marx hay una fuerza que desborda esta tentativa; una fuerza *crítica* cuya violencia, además, no deja indemnes los valores y conceptos con los que se pretende asociar el marxismo. Que las palabras de Charles Ramond nos sirvan para anudar la exposición anterior:

Para Derrida, incluso si esto puede asombrar al principio, “el espíritu del marxismo” se definiría por la noción de “crítica”. A partir de indicaciones un poco dispersas en *Spectres de Marx*, podemos reunir la siguiente doctrina: el marxismo esconde esencialmente una potencia crítica, una potencia de crítica radical, “un proceso listo para su autocritica” [...], una capacidad de “resistir” a los “dogmas” [...] y a toda “metafísica” [...] En una palabra, el verdadero marxismo, a los ojos de Derrida, es radicalmente crítico, es decir, deconstrutor: reivindicación clásica de la herencia en la historia de la filosofía o del pensamiento.⁴

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 91-92.

² La urgencia es otra de las temáticas que componen *Spectres de Marx*. Si bien Derrida nos dice que dicho concepto remite a un aquí y a un ahora, el argelino también nos recuerda que “el aquí-ahora [*ici-maintenant*] no se repliega ni en la inmediatez, ni en la identidad reapropiable del presente, todavía menos de la presencia a sí.” La urgencia es, por ende, infinita y sin posibilidad de satisfacción: para ser lo que es, su formulación debe desbordar el contexto en el que surge. Cf. *Ibid.*, p. 62.

³ Maurice Blanchot *apud.*, J. Derrida, *Spectres de...*, p. 64.

⁴ Charles Ramond, “Matérialisme et Hantologie” en *Derrida politique : La déconstruction de la souveraineté (puissance et droit)*, pp. 60-61.

Así pues, Derrida responde a sus críticos de antaño al señalar, por un lado, que la deconstrucción tiene un compromiso con el marxismo y, más generalmente, con la política, pero que semejante vínculo responde más a un espíritu, a cierta forma de leer y relacionarse con la tradición heredada.¹ En resumen, lo que Derrida pone en escena es un espíritu de crítica o, si se prefiere, de deconstrucción que no admite tregua alguna.

Hasta aquí hemos expuesto lo que podría ser el hilo conductor de *Spectres*. Ahora bien, ¿cómo se relaciona esta obra con los capítulos precedentes de esta tesis? Ésta es nuestra hipótesis: sin negar la posibilidad de poder ser interpretada desde otros contextos, la discusión del espectro, del fantasma y del espíritu también pone en jaque la determinación del fenómeno como presencia, de su aparición en un ahora simple e indiviso. En las líneas que siguen, la tarea consistirá en formular la discusión que el espectro abre entorno a la presentación del fenómeno, para así preparar el arsenal conceptual con el que nos aproximaremos a la noción de herencia.

Asumir al menos uno de los espíritus de Marx: he aquí los vínculos entre deconstrucción y marxismo. Ahora bien, hablar de *espíritu* podría parecer un mero artificio retórico si el lector no toma en cuenta que en este término descansan varios de los problemas que Derrida le planteó a Marx y, más generalmente, a la filosofía. Es por esta razón por la que el espíritu y las nociones que se le asocian (espectro, fantasma, y, según Derrida,

¹ Derrida nos lo dice en *Spectres de Marx* a partir de un texto de Blanchot, pero en una entrevista con Christian Bossinot el argelino nos demuestra que su relación con el marxismo nunca fue simple ni unívoca: al no estar con los pseudo-marxistas y su dogmática, pero tampoco del lado de Althusser y su propuesta crítica, Derrida leyó y pensó discretamente en las problemáticas marxistas que abundaban en sus tiempos como estudiante. Por lo tanto, la relación entre la deconstrucción y el marxismo siempre fue la de un cuestionamiento no escéptico, sino estratégico: la preocupación que primaba para Derrida consistía en no dar una palabra que inclinara la balanza a favor del pseudo-marxismo o sus revisiones críticas. Nos gustaría afirmar que, tal y como ocurre en el texto de 1993, el propósito no era otro que dejar abierto el debate. Cf. J. Derrida, “Questions et réponses - *Spectres de Marx*. Entretien avec Jacques Derrida” en *Problèmes d'éthique contemporaine*, p. 621.

fenómeno)¹ no pueden pasar sin más en la lectura de este texto, ya que en ellos se encuentra la puesta en cuestión de la efectividad y de la virtualidad, de la presencia y de la ausencia; en términos simples, de todos los conceptos que podrían ser solidarios con una metafísica u ontología.² Sin embargo, ¿qué es un espíritu? ¿Es acaso oponible al espectro, al fantasma? Son estas dos preguntas la que empiezan a desestabilizar los límites que podrían asignársele a los términos anteriores. Siguiendo el comentario que Derrida hizo de Marx, el filósofo alemán empleó por primera vez los términos de “espíritu” y de “fantasma” en la dedicatoria de la *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (1841): Ludwig Von Westphalen, ante quien “comparecen todos los espíritus [*Geister*] del mundo”, cuya figura nunca retrocedió ante los fantasmas [*Gesperster*] retrógradas, es el nombre que testimonia la necesaria contienda de aquel que puede exorcizar y detener las fuerzas repetitivas con las que el espectro asedia la historia.³ Así pues, el espectro o fantasma se asocia con la repetición, con la frecuencia y la insistencia de un muerto que no se quiere pensar como tal.⁴

Años más tarde, la oposición entre espíritu y fantasma es relaborada en *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (1852). El filósofo alemán nos recuerda en este texto que la revolución es una *figura de préstamo*: si los hombres hacen su propia historia, nos dice Derrida a partir de las conclusiones de Marx, es gracias a la herencia de episodios anteriores

¹ Cf. J. Derrida, *Spectres de...*, p. 215. “El *faineszai* mismo (antes de su determinación como fenómeno o fantasía y, por ende, como fantasma) es la posibilidad misma del espectro, él lleva la muerte, él da la muerte, él trabaja en el duelo.”

² Cf. *Ibid.*, p. 269. Una pequeña observación para anticipar la dirección de la discusión entre espectro y ontología: según Derrida, el pensamiento marxista busca suprimir el carácter espectral de los objetos. Entre los varios ejemplos que Derrida nos ofrece en su libro, quisiéramos remitir al lector a la discusión entre el valor de uso y el valor de cambio en las cosas (pp. 249-250). Al querer disipar el valor de cambio de las cosas con tal de restaurar su valor de uso, la ontología marxista es una *conjuración*, tanto o más que cualquier otra filosofía que también pretenda extirpar o derivar la repetición y la ausencia (p. 255).

³ Cf. Karl Marx *apud.*, J. Derrida, *Spectres de...*, p. 174.

⁴ J. Derrida, *Spectres de...*, p. 174.

que dan forma a los acontecimientos del porvenir.¹ Por lo tanto, es posible hablar de la revolución como una escena de invocación, pues lo que acontece en los periodos de crisis no es otra cosa que la aparición oportuna de los espíritus del pasado. Sin embargo, ¿no habíamos dicho que la repetición era una de las características del fantasma? Para poder distinguir al espíritu del fantasma o, si se prefiere, al fantasma bueno del fantasma malo, el espíritu de la revolución [*Geist der Revolution*] debe ser *reactivante*. En otras palabras, para que la invocación revolucionaria sea exitosa, es necesario que prime una *cierta labor de olvido* en donde el pasado, aunque imprescindible, sea apartado para así dejar surgir lo nuevo.² La escena de invocación es, por lo tanto, una escena de *conjuración*: hay que dejar que los muertos regresen, pero su reaparición debe ser vigilada a fin de que no retornen para quedarse.³

La pregunta que podríamos plantearnos es la siguiente: ¿multiplicar la vigilancia a los espíritus del pasado no testimonia que comparten una raíz indisociable con los fantasmas? Pese a que Marx reconocía que los espíritus tienen su lugar en la historia, también es cierto que el filósofo los detestaba y, todavía más, que buscaba su destierro.⁴ No podía ser de otra forma si, a final de cuentas, “la semántica misma del *Gepensst* habita [*hante*] la semántica del

¹ *Ibid.*, p. 175.

² *Ibid.*, p. 180-181. Véase la cita de Marx en la página 180.

³ *Idem.* Como podía esperarse, la discusión de la *conjuración* es otra de las problemáticas centrales en *Spectres de Marx*. El término puede referirse a la conspiración de aquellos que se proponen luchar en contra de los poderes maléficos del espectro, o bien, puede designar la invocación mediante la voz (pp. 73-73). Nuestras observaciones retomarán principalmente el primer sentido del término.

Hay dos contextos principales en los que Derrida empleó el término: por un lado, el argelino lo utilizó para denunciar la actitud de ideólogos, académicos y políticos liberales que no temían en declarar que el marxismo había muerto (pp. 87-128), y, por otro, también lo utilizó para exponer la manera en la que la ontología marxista pretendía apropiarse de la historia desde una ontología de la presencia como realidad efectiva (p. 269).

⁴ *Ibid.*, p. 185.

*Geist*¹. El regreso del espíritu no es, por consiguiente, inocuo, sino que trae con él la amenaza del espectro como aquel que viene para quedarse.

Pues bien, ¿cuál es esta semántica que inscribe y asocia ambos términos? Como lo dijimos en líneas más arriba, este vínculo tiene que ver con la reaparición: tanto el espíritu como el espectro irrumpen el presente. No obstante, la modalidad de su reaparición no es cronológica, sino que, en su desmesura repetitiva, desestabiliza el orden del saber, del ser y del fenómeno si todos estos conceptos se piensan desde la metafísica de la presencia. Así pues, la reaparición del no sobreviene un día en nuestras vidas, pues su irrupción se confunde con un retorno posible e infinito: la primera vez que vemos un espectro puede no ser para él su primera manifestación; por el contrario, puede ser una de tantas.² Su aparición es, por lo tanto, repetición como retorno posible y siempre diferido.

A pesar de que el espectro y el espíritu coinciden en su carácter repetitivo, hay al menos un sentido en donde el primero difiere del último. Mientras que el espíritu no se hace de una posesión física, el espectro sí, nos dice Derrida, tratándose entonces de una “fenomenalidad [*phénoménalité*] sobrenatural y paradójica”³. Es en este sentido que el espectro desborda su simple aparición, ya que al aparecer se esconde y, al esconderse, impide cualquier conocimiento acerca de él. Pero la disimetría entre los espectros y los vivientes se agudiza cuando ambos interactúan, pues cuando el espectro habla y declara quién es, su “fenomenalidad sobrenatural” abre la posibilidad de la mentira y, más generalmente, de lo radicalmente otro; de lo radicalmente otro como inaprehensible. En palabras de Derrida

Esto otro espectral nos mira, nos sentimos observados por él fuera de toda sincronía, incluso antes y más allá de cualquier mirada de nuestra parte, según una anterioridad [...] y una disimetría absoluta, según una desproporción absolutamente indómita. Como no vemos lo que nos ve [...]

¹ *Ibid.*, p. 175. Habitar me pareció el término más económico para traducir los sentidos que se asocian a *hanter*. Para ver más al respecto, cf. J. Derrida, *Espectros de Marx*, pp. 17-18, nota al pie de los traductores.

² Cf. J. Derrida, *Spectres de...*, p. 72.

³ *Idem.*, p. 27.

estamos entregados a su voz. No podemos creerle a aquel que dice “soy el espectro de tu padre [refiriéndose a *Hamlet*] más que de palabra. [...] Puede tratarse siempre de alguien más. El otro puede mentir siempre, puede disfrazarse en fantasma; otro fantasma también puede hacerse pasar por aquél.¹

La disimetría que el espectro abre es, por lo tanto, insuperable: no hay medios para resarcir la aparición de una cosa que desaparece y difiere de sí misma en un mismo gesto.

La reaparición del espectro no es inocua: su llegada nos sugiere, por un lado, que no hay aparición sin desaparición, y también que el tiempo está dislocado [*time is out of joint*]². Es por ello por lo que cabe hablar de *efectos de espectralidad* [*effets de spectralité*]: a pesar de presentarse en un cuerpo físico, la aparición del espectro no se agota en la percepción, pues él no es otra cosa que la promesa de un retorno diferido y diferente en donde su aparición puede darse de otras maneras y, no obstante, nunca consumarse en ellas. Son estas características las que también inciden en la idea de contemporaneidad: la aparición del espectro es la escena en donde el presente, el pasado y el futuro coinciden, pero no a la manera de una impresión con una retención y su protención, y mucho menos en la forma del recuerdo como actualización de un objeto ausente. Antes bien, el pasado y el futuro devienen *anacrónicos* debido al carácter repetitivo del espectro: el espectro se presenta, pero deja abierta la posibilidad de posibles visitas. Es en este tenor que el argelino nos dice lo siguiente:

Antes de saber si podemos distinguir entre el espectro del pasado y el del futuro, del presente pasado y del presente futuro, hay quizás que preguntarnos si el efecto de espectralidad no consiste en desestabilizar esta oposición, incluso esta dialéctica, entre la presencia efectiva y su otro. Quizás hace falta preguntarse si esta oposición, aunque dialéctica, no ha sido siempre un campo y una axiomática común para el antagonismo entre el marxismo y la cohorte o alianza de sus adversarios.³

Y ya que el espectro impide que las cosas sigan iguales tras su visita, quizás haya que concentrar los esfuerzos en pensar el acontecimiento desde los efectos espectrales:

Si hemos insistido tanto desde el comienzo sobre la lógica del fantasma, es porque apunta hacia un pensamiento del acontecimiento que necesariamente excede una lógica binaria o dialéctica, aquella

¹ *Ibid.*, pp. 27-28. El agregado es mío.

² Retomaremos la discusión de este término en el siguiente apartado.

³ J. Derrida, *Spectres de...*, p. 72.

que distingue u opone la efectividad (presente, actual, empírica, viviente, o no), y la idealidad (no presencia reguladora o absoluta).¹

El espectro no es *conjurable*: pese a los esfuerzos de cualquier ontología o metafísica, ninguna filosofía sería capaz de reducir o atenuar sus efectos.

Una vez expuesto lo anterior, queremos arriesgar que la noción del espectro es una discusión sobre el fenómeno y sus modos de aparición. Todavía más: nos parece que Derrida exige pensar la aparición desde un lugar que no se rija más por la presencia efectiva de la cosa que se presenta. Hay que afirmar entonces que es en contra de cierto concepto de aparición que Derrida se revela, pues el espectro es, a final de cuentas, *(re)aparición*: a pesar de ocultarse en el mismo momento en donde se manifiesta, el espectro aparece, nos visita; es, en pocas palabras, la escena en donde la presentación y la ausencia se contaminan. Si fuera de otro modo, si el espectro fuera una ausencia absoluta, restauraríamos una cierta metafísica incapaz de reconocer el lugar en donde la cosa no es ni lo uno ni lo otro, sino ambos a la vez. Así pues, el mismo *faineszai* o aparecer, razona Derrida, es la posibilidad misma del espectro.²

Para hilar más fino en esta dirección, nos parece que las coincidencias entre la aparición del espectro y el fenómeno están delineadas en *Spectres de Marx* y “Violence et Métaphysique”. Mientras que en el primer texto Derrida afirmó que la “fenomenología del espectro” puede ir del lado de lo que Husserl identificó como noema, en el otro texto el argelino constató que hay una alteridad irreductible y constitutiva en el tratamiento fenomenológico de los objetos trascendentes y del otro. Pues bien, el noema es un concepto de extensión amplia: a pesar de no formar parte de la vida intencional de la consciencia, el

¹ *Ibid.*, p. 108.

² Cf. *Ibid.*, p. 215.

noema abre la posibilidad para que cualquier fenómeno se aparezca ante la consciencia, se trate del otro o de un objeto en general.¹ Pero como habíamos dicho en líneas anteriores, la manera en la que aparecen los fenómenos no remite a la presencia plena: siguiendo la interpretación que Derrida ofrece en “Violence et Métaphysique”, Husserl reconoció que la presentación analógica no acontece solamente en la intersubjetividad, sino también en la presentación de objetos trascendentes.² La presentación analógica se generaliza en toda percepción, lo que quiere decir que toda presentación viene con una ocultación insuperable. Por lo tanto, es posible afirmar que la aparición también es desaparición o que el fenómeno es espectral. Sin intentar responder o desarrollar esta pregunta, podríamos plantearnos si, a diferencia de la ontología y la metafísica, la fenomenología es capaz de pensar en el espectro y sus efectos una vez que se cuestiona el principio de principios.

Es en este registro que intentaremos leer la noción de herencia. Derrida nos dice que ésta no sólo consiste en recibir y filtrar el legado recibido, sino también en recibir acatar cierta orden o, si se prefiere, inyunción. ¿Cuál es la modalidad de esta inyunción y cuáles son sus implicaciones? Intentaremos responder esta pregunta en los apartados que siguen.

4.2.1. Inyunción: La tensión entre el pasado y el porvenir.

L'héritage n'est jamais un donné, c'est toujours une tâche.
Jacques Derrida, Spectres de Marx

Regresemos al espíritu de Marx. En “Les trois paroles de Marx”, Blanchot enumera tres tipos de discurso en el texto marxista: se trata del diálogo que el filósofo alemán tuvo con otros autores de la tradición filosófica, del llamado a la revolución y, como lo mencionamos ya, de

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 215-216, nota 1.

² Cf. J. Derrida, “Violence et Métaphysique” en *op. cit.*, pp. 182-183. Derrida añade que la ocultación del otro es más radical que la de los objetos trascendentes: mientras que en la presentación de los últimos cabe la posibilidad de percepciones que completen el sentido del objeto, las vivencias del otro, por el contrario, me son absolutamente inaccesibles. A pesar de ello, el argelino reconoce que “hace falta pensar en conjunto el sistema de ambas alteridades” (p.183).

un discurso que no deja apropiarse por ningún saber.¹ Ahora bien, la discrepancia, el exceso y la contradicción entre los tres discursos se hace evidente tan pronto como los anuncia el filósofo francés. En el primer caso, las respuestas que Marx ofreció a la tradición permanecen abiertas sin importar los esfuerzos que el alemán y sus herederos invirtieron por llenar el espacio de la cuestión –retomando las palabras de Derrida–.² Por su parte, el llamado a la revolución se confunde con la desmesura: pese a ser nombrada por Blanchot como una “exigencia siempre presente”, el llamado a la revolución es una tarea inacabada y posible, un estado permanente y sin garantía alguna de satisfacción.³ Por último, el tercer discurso afirma la *disyunción* radical: Blanchot razona que el marxismo es subversivo al proporcionarnos los medios para pensar de un modo en donde las cosas no salen indemnes.⁴

Podríamos preguntarnos si la interpretación de Blanchot no sugiere que el pensamiento marxista entraña una serie de imperfecciones insuperables. Pese a la legitimidad de la cuestión, es importante subrayar que en ella se esconde un criterio que, por un lado, ve en la homogeneidad el ideal al cual deben aspirar los textos y, por otro, que señala que la heterogeneidad o *disyunción* es un defecto que debería ser neutralizado. Es necesario preguntarlo acerca de Marx, pero también de modo general: si el sentido (o los sentidos) de los textos se entregara sin más a los lectores, ¿podríamos hablar de herencia? Si no hubiera algo que separar y descifrar en los textos; si, en resumen, su heterogeneidad fuera reducible,

¹ Cf. J. Derrida, *Spectres de...*, pp. 57-67.

² Cf. *Ibid.*, p. 59.

³ Cf. *Ibid.*, p. 63.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 64.

¿habría un porvenir para ellos?¹ Siguiendo al filósofo argelino, habría que contestar que no, pues la lectura se inmovilizaría en un texto que no llama ni admite lo otro.²

Regresemos entonces a la *disyunción* del texto marxista. Si anteriormente hablamos de disyunción o heterogeneidad, se debe a que los textos de Marx están habitados por más de una voz. La coexistencia entre estas voces no es pacífica, sino violenta, pues sus llamados apuntan en muchas direcciones: irreconciliables algunas, contradictorias otras, el discurso de Marx es su lugar de encuentro y huida. El resultado no puede ser otro que el de la efracción absoluta e incondicional del texto, ya que ningún lector puede recuperar una totalidad o un sistema que nunca existió.³ Pero la disyunción no quiere decir solamente que el sentido de los textos de Marx se pierde en la efracción. Antes bien, con ella se abre la posibilidad para la herencia: el lector del mañana debe interpretar desde esta o aquella frase, en modos siempre distintos y no previsibles.

Ahora bien, si es imposible heredar de un texto no accidentado, no parece ser más fácil al tratarse de un texto disyunto y heterogéneo. Todavía más, parece casi imposible. Pero las voces que lo habitan nos llaman, obligándonos así a tomar una decisión: hay que elegir esta o aquella frase. La lectura pone en escena la tensión entre la orden que el texto dicta y nuestra decisión. La herencia es, por ende, una escena de conflicto:

Una herencia no se reúne nunca, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si la hay, no puede consistir más que en la inyunción de reafirmar escogiendo. “Hay que” [*il faut*] quiere decir *hay que* filtrar, cribar, criticar, hay que dividir entre varios de las posibles que habitan la misma inyunción, habitándola de manera arbitraria alrededor de un secreto. Si la legibilidad de un legado estuviera establecida, natural, transparente, unívoca [...] no habría nunca qué heredar. [...] *Heredamos siempre de un secreto.*⁴

¹ Cf. *Ibid.*, p. 65.

² *Idem.* “La traducibilidad garantizada, la homogeneidad dada, la coherencia sistemática absoluta: he aquí lo que vuelve seguramente [...] la *inyunción*, la herencia y el porvenir [...] imposibles.”

³ Cf. *Ibid.*, p. 63. “La falla del sistema no es un error. La heterogeneidad abre lo contrario, abre o se deja abrir por la misma efracción de lo que invade, de lo que viene o queda por venir.”

⁴ *Ibid.*, p. 46.

Antes de sumergir el sentido de los textos en una equivocidad paralizante, la disyunción abre la posibilidad de la herencia a pesar del desgarre que ocasiona en el texto. Por ello es posible heredar “*más de una vez y en momentos diferentes*”¹, respondiendo siempre a órdenes o, si se prefiere, *inyunciones* distintas.

Como puede apreciarse, la herencia articula la disyunción o heterogeneidad de los textos y, por otro lado, *la inyunción*. Ahora bien, antes de desarrollarla, es preciso saber que esta noción reúne varios sentidos que, como notan los traductores Cristina de Peretti y José María Alarcón, amenazan la posibilidad de una traducción exacta de la idea que Derrida tenía en mente². Según las observaciones de ambos traductores, la *inyunción* alude al mando [*enjoindre*], a la separación [*disjoindre*] y a la “dislocación del tiempo” [*time is out joint*]³. De acuerdo con nuestros propósitos, en las siguientes páginas enfatizaremos el carácter temporal de la inyunción. Nuestra hipótesis de lectura es la siguiente: la noción de inyunción explicita la tensión entre retención y protención que mencionábamos más arriba. También nos atreveremos a afirmar que es por dicha tensión que la temporalidad de la herencia no sigue un curso lineal, distinguiéndose así del tiempo de los objetos ideales en la fenomenología histórica.

Derrida tematiza la noción de inyunción a partir de *Hamlet*. La referencia a la obra de Shakespeare no es casual ni arbitraria, ya que el destino del Príncipe Hamlet se ve comprometido por la llegada de un espectro: su padre, quien reaparece para exigir justicia

¹ *Ibid.*, p. 266. Las cursivas son mías.

² J. Derrida, *Espectros de...*, p. 12. Véase la nota al pie de esta página.

³ *Idem.*

por el asesinato del que fue víctima. Como se recordará, la llegada del espectro no acontece sin más, pues su reaparición desestabiliza y trastorna el orden las cosas.

¿Qué es lo que altera el Rey Hamlet? O dicho en términos que nos son familiares, ¿cuáles son sus efectos espectrales? En primer lugar, ninguno de los personajes de la pieza sabe de quién se trata: los conocimientos del sabio Horacio no bastan para enfrentarse a la “fenomenalidad” sobrenatural del espectro¹. El Rey Hamlet goza así de un anonimato *post-mortem*, ya que el hecho de poseer una armadura salvaguarda su identidad de la mirada de los otros. Pero más importante aún es el efecto que sobreviene con la armadura, pues el Rey observa y habla sin presentarse ante los demás. Una vez estando libre del riesgo de la conjuración, el espectro puede tranquilamente dictar su orden. La modalidad de su cumplimiento es una labor que sólo le compete al ahora atormentado Príncipe.²

Debemos considerar dos cosas: el momento en el que se recibe la inyunción y las consecuencias de su recepción. Como lo ejemplifica *Hamlet*, el momento en donde el espectro dicta su inyunción remite al ahora en el que aparece. Pero su manifestación “no se repliega más en la inmediatez ni en la identidad reapropiable [*réappropriable*] del presente”³, pues su aparición es, como ya lo dijimos, un reaparecer que, en lugar de perpetuar la identidad, abre el espacio para la diferencia y lo otro. ¿Cómo es esto posible? Nuestra hipótesis de lectura es la siguiente: la inyunción es *secreta* porque el espectro la altera, y he aquí la razón del desbordamiento que produce en el ahora. Del mismo modo que acontece

¹ Cf. *Ibid.*, p. 26.

² Cf. *Ibid.*, p. 45. “[Hamlet] maldice primero y más bien este efecto injusto de desajuste [*dérèglement*], a saber: la suerte que le fue destinada a él, Hamlet, para volver a poner en quicio un tiempo dislocado [*à remettre sur ses gonds un temps démis*].”

³ *Ibid.*, p. 62. Llamado de justicia que, como nos dice Ana María Martínez de la Escalera, no excluye la posibilidad de la venganza (Cf. Ana María Martínez de la Escalera, “Espectralidades” en *Poligrafías. Revista de teoría literaria y literatura comparada*, p. 2).

con el espectro que la profiere, la inyunción se oculta en el mismo momento en que se deja oír: pese a ser escuchada por el Príncipe, la exigencia del Rey no se revela totalmente debido a que el espectro no dice cómo ha de llegar la justicia.¹ La inyunción es, si se quiere ver así, una exigencia, pero no un manual que le indique a su receptor cómo proceder.

Pasemos entonces a considerar las consecuencias del secreto que habita en la inyunción. Al no contar con ningún manual de instrucciones, el cumplimiento de la inyunción se abre irrestrictamente: el llamado del espectro traspasa los días, los años y los siglos de la historia, buscando una expresión adecuada para su realización. Ahora bien, da la impresión de que la inyunción nos lleva a la imposibilidad de la herencia, pues no parece haber una palabra o decisión que satisfaga su exigencia. Pero ante de inclinarnos simple y llanamente por la imposibilidad de su satisfacción, hay que decir que la inyunción “debe implícitamente [...] encontrarse afectada por la misma ruptura o la misma dislocación”², es decir, debe permanecer posible y abierta. Es necesario decir entonces que la inyunción incluye en ella misma la posibilidad de su imposibilidad, y viceversa: encomendándose a individuos que pueden estar o no a la altura de su exigencia, la inyunción permanece abierta y sin garantía de fin. Así pues, la inyunción es, ante todo, una palabra que abre y disloca el tiempo; un espectro que no deja de visitar y revisitar la historia con la espera de ver cumplida su exigencia. Por consiguiente, la inyunción desarregla el tiempo, lo disloca y lo pone fuera de juicio. Su temporalidad está *out of joint*³:

¹ *Ibid.*, p. 28.

² *Ibid.*, p. 62.

³ Cf. *Ibid.*, p. 89. Derrida retoma la expresión “*the time is out of joint*” de *Hamlet*. El argelino añade que la expresión, tal y como está formulada, parece “predestinada al retorno de todos los espectros”, y quizás de allí que resulte tan difícil su traducción: hay traducciones que sugieren una acepción moral de la fórmula (“el tiempo anda mal”), y otras parecen extender su significado al tiempo en general.

“*The time is out of joint*”. El mundo no está bien. Está deteriorado pero su deterioro no cuenta más. Vejez o juventud: no contamos más con ella. El mundo tiene más de una edad. La medida de la medida nos falta. No damos cuenta del deterioro, ya no nos damos cuenta como de una sola edad en el progreso de la historia. Ni la maduración, ni la crisis y tampoco la agonía. Otra cosa: lo que pasa, pasa en la misma época para asestarle un golpe al orden teleológico de la historia. Lo que viene, donde parece intempestivo, pasa en el tiempo, pero no llega a tiempo. Contratiempo. *The time is out of joint*.¹

La inyunción es entonces un efecto de *différance*, pues su apertura radical impide que los instantes del tiempo se sigan los unos a los otros en una sucesión pacífica. El tiempo deja entonces de ser lineal: la repetición de una inyunción no cumplida se asoma siempre en el surgimiento de cada ahora.

Ahora bien, no hay herencia sin inyunción o llamado al otro. Es cierto que la herencia depende en gran medida de la decisión de sus herederos, pero no hay olvidar que ellos responden siempre a una (*o más de una*) inyunción. En lo que concierne a los textos, los llamados se pueden multiplicar: ya sea por razones de traducibilidad o por las preguntas que los autores dejan abiertas, el texto permanece disyunto y asediado por varios espectros. Así pues, “la contradicción y el secreto habitan la inyunción”², ya que las exigencias de los textos corren en sentidos opuestos que, como decíamos, no garantizan el cumplimiento de la tarea encomendada. Así pues, más de uno se ve comprometido por el deber que asigna la inyunción:

La herencia no es algo dado, es siempre una tarea. Permanece ante nosotros tan indiscutiblemente que, incluso antes de quererlo o rechazarlo, ya somos herederos [...] Todas las preguntas en cuanto al ser o lo que hay que ser [...] son preguntas de herencia. No hay ningún fervor reaccionario en recordarlo, ningún sabor tradicionalista. La reacción, lo reaccionario o lo reactivo son solamente interpretaciones de la estructura de herencia. Somos herederos: esto no quiere decir que tenemos o que recibimos esto o aquello [...] sino que el ser que somos es herencia en principio, querámoslo o no.³

Considerando los objetivos de esta tesis, nosotros retomaremos la traducción de Yves Bonnefoy, de la cual Derrida nos dice que “guarda abierta y suspendida [...] la más grande potencialidad económica de la fórmula” (p. 43).

¹ Cf. *Ibid.*, p. 129.

² *Ibid.*, p. 269.

³ *Ibid.*, p. 94.

La apertura de la inyunción nos hace herederos aun cuando no queramos: tal es la posibilidad que abre.

La inyunción se hereda: es por ello por lo que podemos decir que viene del pasado. Ahora bien, la forma de su posible cumplimiento no se deja advertir por el lugar del cual proviene. Para traducirlo en términos fenomenológicos, la herencia no se deja describir por la *question-en-retour* de los objetos ideales, la cual, a diferencia de aquella, presupone que el devenir de los objetos ideales está implícito en su origen. ¿Cómo no ver en *Spectres...* el fantasma de Husserl? Es legítimo suponer entonces que el espíritu del moravo ronda de alguna manera las líneas de *Spectres...*, pues en este texto Derrida le hizo frente a un tema que no le era ajeno ni desconocido: el porvenir de las obras que son dejadas en la historia.

Pero si es posible encontrar a Husserl como un interlocutor en *Spectres...*, hay que pensar en qué términos se produce esta visita. La hipótesis que quisiéramos ofrecer es ésta: la herencia nos señalaría que la *question-en-retour* es *impossible*, pues no hay nada que nos prevenga de las formas que la herencia adoptará. La herencia viene del pasado, sí, y también es posible decir que su inyunción crea expectativas, pero éstas se encuentran en una desproporción irresoluble con su realización: no hay un horizonte de espera si éste significa que podemos prever la forma que adoptará la herencia. Por ende, no hay ningún horizonte de anticipación que nos adelante de qué maneras se aparecerá la herencia, ya que su inyunción promete irrumpir siempre, *pero de manera distinta*, el porvenir.

4.2.2. ¿Un sistema imposible?

Le messianisme [...] ce serait l'urgence,
L'imminence, mais, paradoxe irréductible,
une attente sans horizon d'attente.
Jacques Derrida, *Spectres de Marx*

Pese a lo anterior, hay quien no duda en declarar que la herencia puede morir y, todavía más, que cierta o toda historia acaba con ella. Francis Fukuyama es un ejemplo de estos personajes, pues su libro *El fin de la historia y el último hombre* desacredita, en primer lugar, la pertinencia del marxismo para el mundo contemporáneo; y, por otro lado, también busca mostrar que hay una serie de hechos que nos permiten pensar que el liberalismo ha triunfado de una vez y para todas.¹

El argumento de Fukuyama reposa principalmente en una teleología cuyo funcionamiento expondremos a continuación. Nos detendremos en esta discusión porque la noción de herencia va de la mano con un pensamiento de lo histórico en el que la promesa existe sin la garantía de su cumplimiento. Por último, intentaremos establecer una comparación entre el planteamiento derridiano y la teleología que conduce las observaciones de Husserl en *El Origen de la Geometría*. Queremos mostrar que la teleología fenomenológica tiene ciertos paralelismos con la historia y la herencia pensados por Derrida. Por otra parte, también queremos indicar en dónde se produce la divergencia entre el argelino y el moravo en lo que concierne a la historia.

Como decíamos, la propuesta de Fukuyama depende de una teleología: en la historia, nos dice Derrida siguiendo al estadounidense, hay un ideal que regula el deseo de reconocimiento de los hombres con la racionalidad económica.² En la medida en la que el Estado sabe cómo conciliar ambas cosas, las contradicciones de la historia se resuelven, pues la *megalotimia* o tiranía cede su paso a la *isotimia*, esto es, a la igualdad entre los hombres.³

¹ *Ibid.*, pp. 98-100.

² Cf. *Ibid.*, pp. 106-107.

³ *Idem.*

Ahora bien, el planteamiento de Fukuyama no fue indiferente a la tradición, ya que el estadounidense reconoce el lugar que Hegel y Marx tienen en cuanto autores que discutieron hasta sus últimas consecuencias el problema del fin de la historia: mientras que el primero concibió el fin de la historia como la realización del Estado liberal, el segundo también lo hizo pero desde el ideal de la sociedad comunista.¹ Es necesario preguntarnos entonces: ¿hacia qué dirección se mueve la finalidad que Fukuyama constata?

Según el estadounidense, la historia nos demuestra que el Estado liberal de Hegel se impuso sobre el ideal marxista, ya que el fin de la Guerra Fría terminó con la oposición entre países capitalistas y comunistas. Pero no sólo los hechos nos testimonian este triunfo, prosigue Fukuyama, sino también *la naturaleza humana* como criterio trans-histórico y natural, esto es, como el deseo de reconocimiento que caracteriza a los hombres. Pues bien, sólo la alianza entre la democracia liberal y el libre mercado es capaz de saciar esa necesidad sin sucumbir a la tiranía. La teleología en la cual se apoya el texto del estadounidense se desliza entonces en dos direcciones: su dimensión ideal, no empírica y trans-histórica, y su dimensión empírica y constatable, es decir, aquella que nos permite constatar que la democracia liberal se está imponiendo en el mundo aun a pesar de las catástrofes históricas del último siglo.² Es de esta manera que la historia oscila entre la promesa de su fin y su cumplimiento: si bien Fukuyama reconoce que la realización del ideal es una tarea a largo plazo, también señala que, en cierta manera, ya se ha realizado.³

¹ Francis Fukuyama *apud.*, J. Derrida, *Spectres de...*, p. 113.

² Cf. *Ibid.*, p. 99. Entre los acontecimientos que Fukuyama enlista como una contingencia insignificante, podemos encontrar las dos guerras mundiales, el nazismo, el fascismo, el estalinismo y las masacres de Pol Pol. En un tono sarcástico, Derrida se pregunta si Fukuyama no podía extender esta de “hechos sin importancia”.

³ Cf. *Ibid.*, p. 112.

La crítica que Derrida le hace a Fukuyama retoma dicho deslizamiento. El argelino nos señala en primer lugar que la teleología liberal-democrática debe ser indiferente ante los hechos con tal de no ver cuestionada su legitimidad. Ahora bien, Fukuyama es el primero en solicitar la confirmación de los hechos para justificar la existencia del fin de la historia. Parece entonces que afirmar el fin de la historia es una declaración precipitada y poco cuidadosa, pues el criterio desde el que se enuncia depende de una distinción cuestionable entre lo empírico y lo ideal. En palabras de Derrida:

Como no puede negar, sin caer en el ridículo, todas las violencias, las injusticias, las manifestaciones tiránicas o dictatoriales de que él llama “*megalotimia*” (la desmesura o la disimetría en el deseo de ser reconocido como el maestro) [...] como estos “hechos” contradicen la “constatación” que, sin embargo, él había calificado de “justa” [...], Fukuyama no duda en hacer deslizar un discurso sobre otro. En el anuncio de la “buena nueva” *de hecho*, en su acontecer efectivo, fenomenal, histórico y empíricamente constatable, [Fukuyama] lo sustituye por el anuncio de una buena nueva ideal, inadecuada a toda empiricidad: la buena nueva teleo-escatológica.¹

¹ *Ibid.*, p. 109.

Salvando las distancias, esta crítica a Fukuyama nos recuerda a la discusión sobre lo trascendental y lo empírico en “Violence et Métaphysique”. Hay al menos tres sentidos en el que se puede rastrear esta discusión:

- a) El filósofo argelino habló de *sistema imposible* para calificar su lectura de Levinas toda vez que en ella hay un cruce entre el orden cronológico de sus obras y la “intención” inherente a ellas. Si Derrida procede así, se debe a que, por un lado, una lectura solamente cronológica no ofrece más que el desorden del pensamiento; y, por otro lado, una lectura temática ofrece una abstracción del proceso que acompañó a los problemas y conceptos del filósofo judío. El sistema imposible está en el horizonte de la interpretación que Derrida intenta elaborar, y la razón no parece limitarse a la amenaza que representa la posibilidad de inclinarse ya sea a la totalidad o a la apertura del pensamiento. Antes bien, el argelino quería evitar el riesgo de ofrecer una *interpretación empirista*.
- b) Según Derrida, Levinas intenta conceptualizar una *alteridad positiva*, esto es, una otredad no pensada como negación de lo mismo. Si el argelino encuentra problemático lo anterior, se debe a que Levinas parece prescindir de la herencia crítica que va de Kant a Husserl. Es por razón que el pensamiento de la alteridad es, en palabras de Derrida, un *empirismo que se bloquea el acceso para conceptualizar la otredad*. Es aquí en donde el proceder trascendental detenta un privilegio, ya que Husserl, a diferencia de Levinas, sí logra articular un discurso legítimo de la otredad al remitirse a su forma egológica.
- c) Pero más importante aún es la dependencia que las ciencias empíricas tienen con el saber trascendental. Derrida nos dice a este respecto que “la información histórica o etno-sociológica sólo puede confirmar o sostener [...] la evidencia eidético trascendental”. (Cf. J. Derrida, “Violence et métaphysique” en *op. cit.*, pp. 124-125, 173-172, 189).

Ahora bien, nos interesa retomar esta discusión porque complica en más de un sentido la manera en la que Derrida concibió las relaciones entre lo trascendental y lo empírico. Nos parece casi innegable que Derrida afirma aquí que el proceder trascendental detenta un privilegio epistemológico frente a las ciencias empíricas y a la metafísica de corte precrítico. Así pues, quisiéramos confrontar esta interpretación con la lectura de Geoffrey Bennington, quien nos dice que el pensamiento derridiano es *cuasitrascendental* al insistir que lo empírico o lo condicionado posibilita lo trascendental (Cf. Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, pp. 272-288).

Así pues, la filosofía de la historia de Fukuyama es, cuando menos, contradictoria, pues rechaza y solicita simultáneamente la consideración de los hechos.

Es aquí donde Derrida nos llama para pensar de otra manera lo histórico. El llamado de Derrida parte del deber que Kojève le asignó al hombre post-histórico: *tener que seguir* desligando las formas de sus contenidos.¹ Ésta es la escena en la que se confrontan dos herederos, pues mientras que Fukuyama retomó a Kojève para conceptualizar el fin de la historia, Derrida nos recuerda, por otra parte, que el filósofo hegeliano también nos llamó a seguir pensando la historia, *pero de otros modos aún no explicitados*. Para adelantar algunas cosas, el pensamiento histórico de Derrida se identifica más con el *deber* que dicta la *inyunción*.

¿De qué otras formas ha de pensarse la historia? La propuesta de Fukuyama es, a los ojos de Derrida, ejemplar para demostrar de qué maneras no hay que proceder. A diferencia del autor estadounidense, quien insiste en oponer la efectividad y la idealidad del *telos* en su filosofía de la historia, el argelino nos dirá que hay que pensar a partir de la inestabilidad de dicha oposición, allí en donde la virtualidad contamina el acontecimiento.² Como se recordará, la inyunción es la figura que parece abrir semejante posibilidad, pues el deber que asigna se prolonga a lo largo de la historia sin garantía alguna de satisfacción. Pensada lo más abstractamente posible, la inyunción es un *deber* que se extiende sin límite alguno. Así pues, la inyunción abre la historia como porvenir:

¹ Cf. Alexandre Kojève *apud.*, J. Derrida, *Spectres...*, p. 124. El contexto en el que Derrida retoma la cita de Kojève es el siguiente: después de su viaje a Japón, el filósofo ruso se percató de que la sociedad americana no ejemplifica el fin de la historia como “eterno presente del hombre”, es decir, como aquel periodo en el que ha sido anulada la necesidad y el deseo (p. 122). Por el contrario, es la sociedad nipona de aquel entonces la que parece justificar el planteamiento del pensador. Kojève se pregunta entonces por la tarea que el hombre post-histórico tiene.

² Cf. J. Derrida, *Spectres...*, p. 108.

“El hombre post-histórico debe...”, dice Kojève. ¿Pero qué debe? [...] Cualquiera que sea la modalidad o el contenido de este deber, sea cual sea la necesidad de esta prescripción [...] hay un “hay que” [*il faut*] para el porvenir [...] Aparentemente formalista, esta indiferencia al contenido quizás tenga el mérito de dar a pensar la forma necesariamente pura y puramente necesaria del porvenir en cuanto tal, en su ser-necesariamente prometido, prescrito, asignado, ordenado [*enjoint*], en la necesidad necesariamente formal de su posibilidad. En conclusión, de su ley [...] Que la promesa sea esto o aquello, que se cumpla o no, hay promesa y, por ende, historicidad como porvenir [*à-venir*].¹

Es por lo anterior que la historia no es pensable desde ninguna esencia que nos revele su porvenir. Antes bien, ella misma no es más que la apertura radical de un deber tanto posible como imposible.

El deber abre y permea el porvenir: sea cual sea la decisión que tomemos, nadie escapa a su llamado. Todos estamos envueltos por él y la fuerza de su inyunción. Pero como se recordará, la inyunción exige sin indicarnos de qué manera hay que llevar a cabo su orden. Al ser así, el deber no sólo abre la posibilidad de la historia, sino que disloca su temporalidad: la historia deja de ser una concatenación entre instantes para devenir apertura y repetición, pues el otro es llamado con el fin de que cumpla un deber que le es heredado. La historia es así el escenario de un encadenamiento de herencias en donde ninguno de los protagonistas tiene la última palabra. No hay deber sin promesa radical, sin exceso de cualquier horizonte de expectativas, ya que nada nos garantiza que el otro cumpla la deuda con la que carga.² Ni teleología, ni escatología: la historia es una apertura irrestricta.

Pasemos ahora a comparar el planteamiento de Derrida con la teleología de la fenomenología histórica. Para desarrollar esta discusión, nos serviremos de las observaciones que Derrida hizo de Husserl en “Violence et Métaphysique”, ya que nuestro autor intentó

¹ *Ibid.*, p. 124-125. Derrida nos recuerda que, a lo largo de su obra, el pensamiento de una historicidad “no como programa o diseño onto-teológico o teleo-escatológico” ha sido una constante para él (p. 26).

² Cf. *Ibid.*, p. 102.

El término que Derrida ocupa para hablar de lo anterior es el de *mesianismo sin mesías*. En *Spectres*, el argelino no es indiferente a la tradición judeocristiana que permea el concepto de mesías, pero pronto nos recuerda que lo que retiene de dicha figura es, más bien, la urgencia y la inminencia del llamado a la decisión (pp. 266-268).

demostrar en este texto cuán infundadas estaban algunas críticas que Levinas le planteó al moravo.

Retendremos dos de los conceptos con los que Derrida criticó a Levinas, a saber: el de teleología y el de alteridad. Así pues, Derrida nos dice que la fenomenología es una filosofía de lo infinito debido al peso que la teleología tiene en las observaciones de Husserl.¹ Como se recordará de *El Origen de la Geometría*, la teleología indica que la reactivación de los orígenes es una tarea pendiente para el porvenir; *pero esta tarea no es terminable*, ya que antes “abre al infinito el trabajo de la objetivación”². A su vez, la intencionalidad testimonia una inadecuación insuperable entre la consciencia y el objeto trascendente: nunca habrá una percepción total del objeto debido a la infinitud de perfiles desde los cuales puede percibirse. Derrida nos dice así que la fenomenología sólo establece una necesidad en la historia y en la determinación de los objetos, pero no adelanta su concreción o resultado.³

Más decisiva aún es la defensa que Derrida hace de la alteridad tematizada fenomenológicamente. Si para Levinas la presentación analógica significa que la especificidad del Otro es anulada por ser reducida al Yo, Derrida nos dirá que en el encuentro con la alteridad hay un margen que permanece oculto y, por ende, no asequible para ninguna intuición.⁴ No asequible para ninguna intuición y absolutamente extraña para el Yo. Por lo tanto, la fenomenología no neutraliza la infinitud del Otro, ya que la presentación analógica

¹ Cf. J. Derrida, “Violence et Métaphysique” en *op.cit.*, p. 177. “La *Idea en sentido kantiano* [la teleología en la fenomenología trascendental] designa el desbordamiento infinito de un horizonte que, debido a una necesidad de esencia absoluta [...] no podrá nunca devenir él mismo un objeto o dejarse llenar, igualar por una intuición de objeto.”

² *Idem.*

³ Dan Zahavi nos dice algo similar, pero a propósito del posible fundacionalismo de la fenomenología trascendental. Cf. Dan Zahavi, *op. cit.*, pp. 66-67.

⁴ *Ibid.*, pp. 182-184.

es el nombre de la imposibilidad de hacerme presente las vivencias del Otro tal y como son vividas por él:

Husserl lo dice en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*: la presentación analógica pertenece a toda percepción. Pero en el caso del otro como cosa trascendente, la posibilidad de una presentación originaria y original de la cara oculta está abierta por principio y *a priori*. Esta posibilidad está absolutamente rechazada en el caso del Otro [Autrui]. *La alteridad de la cosa trascendente, aunque sea irreductible, no tiene punto en común con la alteridad también irreductible del Otro [Autrui], la cual añade a la dimensión del inacabamiento [...] una dimensión de no-originariedad más profunda, la imposibilidad radical de dar una vuelta para ver las cosas del otro lado.*¹

Nada puede remediar totalmente la ausencia que se interpone entre Yo y el Otro.

¿Estos planteamientos pueden extenderse a la tradicionalización de los objetos ideales? Suponiendo que ése fuera el caso, la diferencia entre la fenomenología histórica y la noción de herencia se matiza en más de un sentido, ya que la teleología y la alteridad nos señalarían que el devenir de los objetos ideales permanece incierto: ninguna intuición puede adelantarnos qué formas adoptará un objeto que se le confía al otro. Así, la tarea infinita que dicta la teleología en la fenomenología trascendental no sabría apropiarse de lo que nos escapa sin remedio alguno, a saber: del otro. Paradoja extraña, ya que la fenomenología parece conducirnos a distintas conclusiones dependiendo del acento que se ponga en sus conceptos.

Creemos que hay otros elementos de la fenomenología trascendental que aminoran el secreto del otro y la indefinición de la tarea infinita. Como fue establecido al final del tercer capítulo, una de las cosas que más ocuparon a Husserl en *El Origen de la Geometría* fue la unidad del saber geométrico. A diferencia de otros productos de la subjetividad, el saber geométrico se distingue por poder ser transmitido de manera unívoca y exacta a los otros. Es aquí en donde la teleología tiene como propósito neutralizar el secreto del otro y la

¹ *Ibid.*, p. 183. Las cursivas son mías.

indefinición del porvenir: el lenguaje claro y sin equívocos impide que la unidad del saber geométrico adopte otras formas. Así pues, la unidad del saber depende de su inteligibilidad para poder ser transmitida de manera adecuada.¹ Es en este sentido que nos gustaría sugerir que la tarea de la inteligibilidad va de la mano con una neutralización de la alteridad, ya que el otro es superado por una comunidad que deja atrás sus vivencias individuales con tal de poder devenir una comunidad transhistórica. Una de las consecuencias de lo anterior parece asignar contornos definidos al porvenir del saber geométrico, pues la tarea de la inteligibilidad parece garantizar la unidad e identidad de la tradición. Nos parece atinado afirmar así que, por más matices que haya a propósito de la otredad y la indefinición del porvenir, la historia de los objetos ideales es una historia de constante mostración y esclarecimiento.

La noción de herencia se moverá en otra dirección. Como dijimos, la herencia es secreto: su sentido no puede mostrarse plenamente porque está disyunta. Es por esta razón que sus sentidos se multiplican: la herencia nunca es *totalmente una* debido a las diversas inyunciones que dicta a sus herederos. Pero hay que recordar que, al igual que la historia, también es apertura: en el momento en el que el deber aparece, ya sea como deuda con los muertos o como interpretación de un texto, el porvenir de la herencia se debate tanto en su clausura como en su supervivencia. Todo depende del otro al que se le confía la tarea. Al igual que la historia, la herencia tiende a un *sistema imposible*:

Quizás haría falta mostrar [...] que la historia es imposible, que no tiene sentido en la totalidad finita, que ella es imposible y que no tiene sentido en la infinitud positiva y actual; y que se mantiene en la diferencia entre la totalidad y el infinito [...] Un sistema no es finito ni infinito. Una totalidad

¹ J. Derrida, "Introduction..." en E. H., *L'Origine...*, pp. 104-107. Hace falta añadir que, según Husserl, el telos del lenguaje consiste nada más ni nada menos que en el trabajo de esclarecimiento que la consciencia puede realizar sobre él.

estructural escapa en sus intenciones a esta alternativa. Ella escapa a lo arqueológico y a lo escatológico y los inscribe en ella misma.¹

Si la herencia no es finitud ni infinitud, se debe a que su inyunción se abre a la experiencia radical del quizás, contemplando así la posibilidad de lo peor, de la destrucción y de la muerte del legado, pero también de su supervivencia y su afirmación.² La palabra la tiene el otro.

¹ J. Derrida, "Violence et Métaphysique" en *op. cit.*, p. 180.

² Cf. J. Derrida, *Spectres de...*, p. 65.

5. Conclusiones

A lo largo de este texto intentamos mostrar cuáles eran las afinidades entre la noción de herencia y la de *différance*. La premisa que nos orientó en este trabajo descansa en el hecho de que la noción de *différance*, tal y como fue desarrollada por Derrida en *La Voix et le phénomène*, cuestiona la temporalidad que es pensada desde la metafísica de la presencia. En cambio, si el tiempo se piensa desde la *différance*, la sucesión de los instantes deja de ser lineal, ininterrumpida y, sobre todo, presente para la consciencia. Es aquí en donde creímos encontrar las afinidades con la herencia, pues ésta, al igual que la *différance*, se mueve en una temporalidad *disyunta* en donde su sentido no se manifiesta totalmente, sino que se difiere y se desgarrar.

Después de los esfuerzos aquí realizados, hay tres preguntas que nos gustaría plantear con el fin de asentar líneas para posibles investigaciones.

En primer lugar, no sólo hay que leer de una manera más cuidadosa los efectos de la *différance* en la subjetividad trascendental, sino en general la relación que Derrida tiene con lo *trascendental* y lo empírico. Si en *La Voix et...* se afirmó que la *différance* producía a la subjetividad trascendental en un tono que podría parecer escéptico, en otros textos como “Violence et Métaphysique” Derrida se distingue por ser un defensor aguerrido del pensamiento trascendental.¹ Al ser esto así, la postura de Derrida en torno al pensamiento trascendental es todo menos simple, y la necesidad de indagar al respecto nos parece urgente en la medida en que, hoy en día, ciertos filósofos no temen declarar que hay que darle muerte

¹ J. Derrida, “Violence et Métaphysique” en *op. cit.*, p. 192. “La información histórica o etno-sociológica sólo puede confirmar o sostener, a título de ejemplo factual, la evidencia eidética-trascendental. Incluso si esta información está manejada [...] con la mayor prudencia filosófica o metodológica [...] no sabría en ningún caso fundar ni demostrar ninguna necesidad de esencia.”

al “correlacionismo” inaugurado por Kant.¹ La pregunta que queda abierta es ésta: ¿cómo nos puede ayudar la interpretación que Derrida tenía del trascendental para los debates contemporáneos?

Es en este tenor que creemos que la deconstrucción fenomenológica reclama para sí misma un espacio propio de reflexión. No sólo hay que indagar si la fenomenología es posible más allá de la metafísica de la presencia; hay que cuestionar la lectura de Derrida en *La Voix et le phénomène*. El propósito de semejante lectura no es, por cierto, deslegitimar la interpretación derridiana del texto de 1967. Antes bien, quisiéramos mostrar que los efectos de la *différance* dependen de ciertos conceptos que una lectura pormenorizada de Husserl podría, como mínimo, complicar. La discusión que tenemos aquí en mente se puede articular desde el cambio filosófico que la fenomenología vivió entre *Investigaciones e Ideas*: mientras que el primer texto no consideraba los objetos trascendentes como un dato fenomenológico, el segundo texto sí.² Si pensamos que aquí se encuentra la raíz de un problema, se debe a que la voz fenomenológica parece deberle más a las *Investigaciones* que a cualquier otra obra de Husserl. En otras palabras, las nociones de interioridad y exterioridad con las que Derrida trabaja en *La Voix et...*, parecen depender más de las *Investigaciones* y la forma en la que allí se concebía la trascendencia de los objetos. La pregunta tiene que ser la siguiente: más allá del marco conceptual de las *Investigaciones*, ¿cómo puede comprenderse la contaminación

¹ Catherine Malabou, *Avant demain: Épigenèse et rationalité*, pp. 1-32. Nos referimos aquí a Quentin Meillassoux, filósofo con el cual Catherine Malabou discutió en este texto.

El texto de Malabou resulta interesante por varios aspectos. A diferencia de Meillassoux, quien pretende abandonar la filosofía kantiana y su correlacionismo, Malabou intenta hacer un rescate de Kant y, por ende, del pensamiento trascendental a partir de la *Crítica del juicio*. La razón se debe a que el organismo ilustra la manera en la que el pensamiento nace y se transforma, además de hacer pensable un mundo independiente de la razón. Ahora bien, podemos preguntarnos si las observaciones que Derrida hace a propósito de la temporalidad no son pertinentes para la elaboración conceptual de la epigénesis. Nos parece entonces que la vigencia de Derrida no se extiende solamente a una posible reactualización del pensamiento trascendental, sino también a los esfuerzos que Malabou realiza para cruzar a la filosofía y la biología. El nombre de Francesco Vitale es una referencia obligada a este respecto.

² Cf. Françoise Dastur, “Réduction et intersubjectivité” en *La phénoménologie en questions*, pp. 86-92

entre lo empírico y lo trascendental en la fenomenología trascendental? Si el giro trascendental en *Ideas* significó que los objetos trascendentes tenían su lugar en la fenomenología, ¿cómo puede deconstruirse la relación entre el adentro de la consciencia y su afuera?

Otra pregunta importante tiene que ver con el método de la fenomenología y su relación con la deconstrucción. En “Violence et Métaphysique”, una de las preguntas con las que Derrida cuestionó a Levinas se articulaba en la herencia fenomenológica del pensador de la alteridad. El argelino planteaba entonces si “el método puede tomarse prestado como un útil”¹; si, en otras palabras, Levinas no le debía más a Husserl. Ahora bien, ¿no podría plantearse lo mismo a propósito de Derrida? ¿Qué podría implicar que nociones como las de *différance*, archi-huella y suplemento originario dependan de los supuestos de la fenomenología? Desde luego, el nombre de François-David Sebbah es un nombre obligado para indagar lo anterior.

¹ J. Derrida, “Violence et Métaphysique” en *op. cit.*, p. 174.

6. Bibliografía

Obras de Jacques Derrida:

DERRIDA, Jacques, y Antoine Spire, *Au-delà des apparences*. Francia, Le bord de l'eau, 2002. 66 pp.

_____, *Espectros de Marx: El Estado de la Deuda y la Nueva Internacional*. Trad. de Cristina de Peretti y José Miguel Alarcón. Madrid, Editorial Trotta, 1995. 196 pp.

_____, “‘Genèse et structure’ de la phénoménologie” en *L'écriture et la différence*. Francia, Éditions du Seuil, 1967, pp. 230-252.

_____, “Introduction à *L'Origine de la Géométrie*” en Edmund Husserl, *L'Origine de la Géométrie*. Trad. de Jacques Derrida. Francia, Presses Universitaires de France, 1962, pp. 3-171.

_____, “La différance” en *Marges de la philosophie*. Francia, Les éditions de minuit, 1972, pp. 1-30.

_____, “La forme et le vouloir-dire” en *Marges de la philosophie*. Francia, Les éditions de minuit, 1972, pp. 185-208.

_____, “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique” en *ALTER: Revue de phénoménologie*, núm. 8. Francia, Éditions Alter, 2001, pp. 69-84.

_____, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Francia, Presses Universitaires de France, 1990. 289 pp.

_____, *Lettre á un ami japonais* [en línea]. <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/lettre_ami.htm>. [Consulta: 5 de septiembre, 2018].

_____, *La Voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl*. Francia, Presses Universitaires de France, 1967. 117 pp.

_____, *La Voz y el Fenómeno: Introducción al problema del signo en la filosofía de Husserl*. Trad. de Francisco Peñalver. España, Pre-textos, 1985. 167 pp.

_____, “Ponctuations : le temps de la thèse” en *Du droit à la philosophie*. Francia, Galilée, 1990, pp. 439-459.

_____, *Spectres de Marx: l'État de la dette et la nouvelle Internationale*. Francia, Éditions Galilée, 1994. 279 pp.

_____, “Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas” en *L’écriture et la différence*. Francia, Éditions du Seuil, 1967, pp.117-228.

Obras sobre Derrida

BENNINGTON, Geoffrey y Jacques Derrida, *Jacques Derrida*. Trad. de María Luisa Rodríguez Tapia. España, Ediciones Cátedra, 1994. 379 pp.

_____, “Le temps de la lecture” en *Études françaises : Derrida lecteur*, núm. 1-2. Canadá, Les Presses de l’Université de Montréal, 2002, pp. 77-85.

BOISSINOT, Christian, “Questions et réponses – *Spectres de Marx*. Entretien avec Jacques Derrida” en *Laval théologique et philosophique*, núm. 50. Québec, Université de Laval, pp. 619-627.

DASTUR, Françoise, “Derrida et la question de la présence: une relecture de *La Voix et le phénomène*” en *Revue de métaphysique et de morale*, núm. 53. Francia, Presses Universitaires de France, 2007, pp. 5-20.

_____, “Play and Messianicity: The Question of Time and History in Derrida’s deconstruction” en Zeynep, Direk y Leonard Lawlor (ed.), *A Companion to Derrida*. Estados Unidos, Wiley Blackwell, 2014, pp. 179-183.

KATES, Joshua, *Essential History: Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*. Illinois, Northwestern University Press, 2005. 318 pp.

MARATTI, Paola, “Idéalité et différence. Derrida et l’autre Husserl” en *ALTER: Revue de phénoménologie*, núm. 8. Francia, Éditions Alter, 2001, pp. 179-199.

MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María, “Espectralidades” en *Poligrafías. Revista de teoría literaria y literatura comparada*, núm. 2. México, Ciudad de México, FFyL-UNAM, pp. 1-8.

MATEOS GÓMEZ, Sofía. *El ejemplo tras la diferencia*. México, 2015. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras. 136 pp.

MFOUAKOUE, Léopold, *Jacques Derrida: Entre la question de l’écriture et l’appel de la voix*. Francia, L’Harmattan, 2005. 411 pp.

RAMOND, Charles, “Matérialisme et hantologie” en *Cités*, vol. 30, núm. 2. Francia, Presses Universitaires de France, 2007, pp. 53-63.

SEBBAH, François-David, “‘Deconstruire, c’est dire oui’: Déconstruction et reduction” en *ALTER: Revue de phénoménologie*, núm. 8. Francia, Éditions Alter, 2001, pp. 223-236.

TERZI, Roberto, “Histoire transcendante/Histoire mondaine: de Husserl à Derrida et retour” en *ALTER: Revue de phénoménologie*, núm. 25. Francia, Éditions Alter, 2017, pp. 13-32.

Obras sobre Husserl

CARR, David, *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl’s Transcendental Philosophy*. Illinois, Northwestern University Press, 1974. 283 pp.

DASTUR, Françoise, *La phénoménologie en questions: langage, altérité, temporalité, finitude*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004. 256 pp.

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. 2ª ed. Trad. de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1962. 529 pp.

_____, *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad., introd., y notas de Agustín Serrano de Haro. Madrid, Editorial Trotta, 2002. 173 pp.

_____, *Meditaciones cartesianas*. Trad. y notas de Mario. A. Presas. España, Ediciones Paulinas, 1979. 271 pp.

_____, “Méthode phénoménologique statique et génétique” en *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*. Trad. de Natalie Depraz. Francia, Jérôme Million, 1998, pp. 323-331.¹

WELTON, Donn, *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Estados Unidos, Indiana University Press, 2000. 496 pp.

ZAHAVI, Dan, *Husserl's Phenomenology*. Estados Unidos, Stanford University Press, 2003. 178 pp.

ZIRIÓN Quijano, Antonio, *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*. México, FFyL/IIF/UNAM, 1990. 118 pp.

_____, “El sujeto trascendental en Husserl”, en Mariflor Aguilar, (ed.), *Crítica del sujeto*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1990 (Seminarios), pp. 75-90.

Otras

¹ La versión en español de este texto la tradujo Ignacio Quepons y puede encontrarse en el *Acta mexicana de fenomenología*, núm. 3.

MALABOU, Catherine, *Avant demain: Épigenèse et rationalité*. Francia, Presses
Universitaires de France, 2014. 337 pp.