



MÁS ALLÁ DE LAS LECTURAS QUASITRASCENDENTALES:  
EL JOVEN DERRIDA COMO LECTOR DE HUSSERL

BEYOND THE QUASITRASCENDENTAL READINGS:  
THE YOUNG DERRIDA AS READER OF HUSSERL

Daniel Alvarado Grecco  
Universidad Nacional Autónoma de México  
dgrecco96@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-6040-4099

29

RESUMEN

ABSTRACT

En este artículo buscaré demostrar que la lectura quasitrascendental –promovida principalmente por Rodolphe Gasché– no puede enmarcar plenamente la discusión de Derrida con la fenomenología trascendental. Mi intuición descansa en que esta interpretación oscurece la manera en que Derrida cuestiona y se compromete con la fenomenología, a saber, mostrando que el mundo, ya sea bajo la forma de la hylé o de la alteridad, no puede inhibirse por obra de la epojé. Para esto, reconstruiré, en la primera parte de este escrito, la lectura que ofrece Derrida en *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* sobre la «Cuarta meditación cartesiana». En la segunda, me abocaré al análisis de la voz fenomenológica desarrollado en *La Voix et le phénomène*. En ambos textos sobresale la siguiente intención: hacer que el mundo irrumpa en el curso de la reducción trascendental sin por ello regresar a la actitud natural.

The aim of this paper is to show that the quasi-transcendental interpretation of Derrida's work, mainly held by Rodolphe Gasché and Geoffrey Bennington, cannot frame the discussion he had with transcendental phenomenology. I suggest that this interpretation obscures the way in which Derrida both questions and engages with phenomenology, namely, by showing that the world, either under the form of *hylé* or alterity, cannot be bracketed by the *epokhé*. To accomplish this, I will reconstruct the interpretation Derrida offers of the «Fourth Cartesian meditation» in *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. In the second part, I will analyze the phenomenological voice as developed in *La Voix et le phénomène*. In both texts lies the following: to make the world interrupt the course of the transcendental reduction without restoring or going back to the natural attitude.

Palabras clave: Quasitrascendental | Génesis | Alteridad | Autoafección | Voz fenomenológica

Keywords: Quasi-transcendental | Genesis | Alterity | Auto-affection | Phenomenological voice

## 1. INTRODUCCIÓN: DERRIDA, LECTOR DE HUSSERL

¿Derrida fue un filósofo trascendental? Esta fue la pregunta que Richard Rorty se hizo en un ensayo suyo y a la que respondió de manera negativa<sup>1</sup>. La conclusión de Rorty no ha de sorprender a la luz de las declaraciones que pueden encontrarse en la entrevista que Julia Kristeva le hizo a Derrida. A partir de esta entrevista puede colegirse que el cuestionamiento del “significado trascendental” emprendido por Derrida es todo menos que solidario con cualquier motivo trascendental<sup>2</sup>. Con todo, esta primera impresión ignora las veces en que Derrida alude a su herencia trascendental, particularmente la de Immanuel Kant y Edmund Husserl. Esto puede verse cuando Derrida exhorta en *Voyous* a ser “guardianes responsables [...] de esta herencia [la del idealismo trascendental de Kant y Husserl]”<sup>3</sup>. En “Remarks on Deconstruction and Pragmatism”, Derrida destaca una de las enseñanzas que retuvo de la fenomenología husserliana, a saber, “la necesidad de plantear preguntas trascendentales con tal de no quedar atrapado dentro de la fragilidad de un discurso empirista e incompetente”<sup>4</sup>. Estas citas no solo tienen un valor retrospectivo, como si Derrida, en la cumbre de su producción filosófica, viera con un dejo de nostalgia su “herencia trascendental”. Por el contrario, la relación ambigua y compleja con lo trascendental se encontraba ya en *De la gramatología*, obra publicada en 1967 en donde puede leerse: “un pensamiento de la huella ya no puede romper con una fenomenología trascendental ni reducirse a ella”<sup>5</sup>. Vale la pena rescatar estos testimonios para insistir en que Derrida siempre se mantuvo cerca de las “cuestiones trascendentales” y que, por consiguiente, una parte importante de su obra está marcada por ellas.

Ahora bien, al momento de ocuparse de esta cuestión, es usual que se formalicen y economicen ciertos gestos y que, en consecuencia, se adopte cierto estilo para presentar la discusión con lo trascendental: se hablaría así de una oposición entre “lo trascendental y lo empírico”, de la insistencia derridiana en las condiciones de posibilidad e imposibilidad del discurso filosófico y, en consecuencia, del carácter quasitrascendental de su planteamiento. Este gesto soslayaría, sin embargo, la especificidad del

<sup>1</sup> Cfr. Richard Rorty (2010), “Is Derrida a Transcendental Philosopher?”, en *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>2</sup> Jacques Derrida (1972), “Sémiologie et grammatologie”, en *Positions*, París, Les Éditions de Minuit, pp. 29-32.

<sup>3</sup> Jacques Derrida (2003), *Voyous. Deux essais sur la raison*, París, Éditions Galilée, p. 188. [La traducción es propia.]

<sup>4</sup> Jacques Derrida (1996), “Remarks on Deconstruction and Pragmatism” en Chantal Mouffe, ed., *Deconstruction and Pragmatism*, Nueva York, Routledge, p. 84. [La traducción es propia.]

<sup>5</sup> Jacques Derrida (1986), *De la gramatología*, Ciudad de México, Siglo XXI, p. 81.

trascendental en cuestión, pues el primer pensamiento de este corte que ocupó a Derrida fue el de Husserl, no el de Kant. Así, cualquier esfuerzo por discernir la especificidad del planteamiento de Derrida en torno a lo trascendental no ha de olvidar la historia e interlocutores que constituyen esta relación. En lo que sigue, buscaré demostrar que la lectura quasitrascendental no puede enmarcar plenamente la discusión de Derrida con la fenomenología trascendental. Mi intuición descansa en que esta interpretación oscurece la manera en que Derrida cuestiona y se compromete con la fenomenología, a saber, mostrando que el mundo, ya sea bajo la forma de la hylé o de la alteridad, no puede inhibirse por obra de la reducción trascendental. Para desarrollar lo anterior, reconstruiré, en la primera parte de este escrito, la lectura que ofrece Derrida en *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* sobre la cuarta meditación cartesiana. En la segunda, me abocaré al análisis de la voz fenomenológica desarrollado en *La Voix et le phénomène*. A pesar de las evidentes diferencias conceptuales entre ambos textos, los dos comparten una intención común: hacer que el mundo irrumpa en el curso de la reducción trascendental sin por ello regresar a la actitud natural.

## 1. CUESTIONES TRASCENDENTALES

### 1.1. CUANDO LOS OPUESTOS SE ENCUENTRAN

Rodolphe Gasché y Geoffrey Bennington son los dos autores en quienes ha de pensarse al hablar de la interpretación quasitrascendental. Aunque su propuesta pueda parecer “caduca” en la medida en que *The Tain of the Mirror* (1986), escrito por Gasché, y la monografía *Jacques Derrida*, coescrita por Bennington y el propio Derrida (1993), fueron publicados hace bastante tiempo, otros comentaristas más contemporáneos siguen utilizando este concepto para referirse a la obra de Derrida<sup>6</sup>. Así, considero que cualquier crítica de esta interpretación ha de pasar por los dos autores que mejor sistematizaron su uso.

En *The Tain of the Mirror*, el objetivo de Gasché es poner a Derrida en diálogo con la tradición filosófica, particularmente con la que el autor describe como filosofía de la reflexión<sup>7</sup>. Para dar cuenta del movimiento

<sup>6</sup> Cfr. Maxime Doyon (2014), “The Transcendental Claim of Deconstruction”, en Leonard Lawlor y Zeynep Direk, eds., *A Companion to Derrida*, Estados Unidos, Wiley-Blackwell, p. 134; Catherine Malabou (2014), “Can We Relinquish the Transcendental?” en *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 28, issue 3, pp. 244-245; Juan Manuel Garrido Wainer (2016), “From Ideality to Historicity, What Happens?” en *Philosophy Today*, vol. 60, issue 4, p. 24; Zenia Yébenes, “En los límites de la mera razón: Derrida y la pregunta ¿es secular la crítica?”, en Miriam Jerade y Rosaura Martínez eds. (2022), *Pensar tras Derrida*, Ciudad de México, Akal, p. 310.

<sup>7</sup> Rodolphe Gasché (1986), *The Tain of the Mirror* [Estados Unidos: Harvard University Press, 1986], p. 7.

propio de la filosofía de la reflexión, Gasché se vale del concepto platónico de *symploké*, que se traduce como tejido. La imagen del tejido o *symploké* en el *Político* –diálogo del que Gasché toma el concepto– no es casual, pues con ella se introduce la tensión entre lo uno y los muchos. A diferencia del tejedor, el político hace frente a varios elementos –los miembros del cuerpo social– entre los cuales no hay ninguna afinidad o concordia. Por el contrario, cada uno de ellos existe en cuanto negación del otro. Paradójicamente, esta es la razón por la que puede haber un vínculo entre ellos: mientras los opuestos sean complementarios, el político puede aspirar a conciliarlos en el cuerpo social<sup>8</sup>. Del mismo modo en que Platón establece que el deber del político no es otro que el de encontrar la afinidad entre los miembros que componen el cuerpo social<sup>9</sup>, la filosofía busca, en un movimiento similar a la *symploké*, integrar la otredad en una totalidad que dé cuenta de ella.

Gasché afirma que Derrida parte del siguiente problema: ¿no hay una otredad inasible por los deseos de totalidad de la filosofía? Con esto en la mira, Gasché plantea que el punto de partida de la estrategia derridiana está en la constatación de una ingenuidad constitutiva de la filosofía que se refleja en ideales como el de plenitud, identidad, totalidad, cohesión y no contradicción. Al interesarse en la producción formal, organizacional y textual de la filosofía, Derrida muestra que lo que la posibilita es la evasión de las discrepancias e inconsistencias que subyacen a su puesta en escena. Con esto, Derrida señala que los conceptos forman entre ellos una oposición binaria, jerárquica y excluyente, la cual permite su establecimiento y, al mismo tiempo, su imposibilidad<sup>10</sup>. Hay que entender aquí que el análisis de la formación conceptual y discursiva de la filosofía no solo explicita mecanismos retóricos y argumentativos; esta incoherencia regulada también hace aparecer un olvido deliberado y, más importante aún, un deseo de enaltecer un concepto frente a otro (la voz como opuesta y superior a la escritura, lo trascendental frente a lo empírico, etcétera). Si la autonomía de los conceptos filosóficos descansa, en contra de los deseos de los filósofos, en una matriz conceptual que busca ignorar; si, en realidad, se encuentra presa de una red conceptual que impide la plenitud del sentido, puede decirse que, más bien, la otredad posibilita su establecimiento. Gasché se refiere a esta matriz conceptual en términos de infraestructura, lo que describe la manera en que, tras practicar la inversión conceptual del discurso filosófico, la formación de conceptos como “origen” y “principio” se revela como inestable:

Las infraestructuras no son orígenes más profundos o supraesenciales. Si se dice que fundamentan los orígenes, debe añadirse que también los desfunda-

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 95-97.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 128-130.

mentan. Las infraestructuras son condiciones tanto de imposibilidad como de posibilidad de los orígenes y fundamentos”<sup>11</sup>.

El uso del término “trascendental” se justifica porque la matriz de la que se originan los conceptos filosóficos actúa como su condición de posibilidad. No obstante, el prefijo “quasi-” indica que la formación conceptual no es exitosa en la medida en que precisa de mecanismos lingüísticos (jerarquización, olvidos deliberados) que el discurso filosófico no controla plenamente. Bennington anota así que el aporte de Derrida se encuentra en la exposición del mecanismo que domina tanto a la filosofía como a otros saberes: la oposición y la consecuente jerarquización entre conceptos. Para Bennington, Derrida interviene en esta estructura no al invertir términos; tal proceder deja intacta la oposición jerárquica en la medida en que solo intercambia el lugar de los conceptos. En sus propias palabras: “[lo quasi-trascendental] nombra lo que resulta del desplazamiento, manteniéndolo legible como la huella del paso a través de la oposición tradicional, dándole a esta oposición una incertidumbre que llamaremos ‘indecidibilidad’”<sup>12</sup>.

Sin implicar una forma de filiación, es posible extender esta forma de leer a Derrida al planteamiento de autores cuyo interés ha sido discernir su aporte en su discusión con la fenomenología husserliana. En *Genesis and Trace: Derrida Reading Husserl and Heidegger*, Paola Marrati-Guénoun hace suya esta tarea y, en el capítulo dedicado a *La Voix et le phénomène*, enfatiza las observaciones que hace Derrida sobre el concepto de vida. Como señalaré más adelante, la dimensión trascendental y la psicológica mantienen una relación de paralelismo: la vida trascendental de la conciencia recubre lo psíquico sin confundirse con ello. Ahora bien, Derrida sugiere que esta distancia solo tiene lugar en el lenguaje, cuyo rol no fue plenamente elaborado al momento de distinguir ambas dimensiones.<sup>13</sup> Esto se aprecia a partir del concepto de vida, el cual es, antes de las disociaciones introducidas por la epojé y la reducción, la raíz común de la dimensión trascendental y psíquica. Es así como Marrati sugiere que Derrida propone un concepto ultratrascendental que no se rige más por la división entre lo empírico y lo trascendental<sup>14</sup>; se trata, más bien, de una noción que, al exceder la ya clásica oposición entre ambas nociones, las posibilita y, más aún, presenta una exigencia, a saber, pensar la vida en términos de sobrevida y, a la vez, como atravesada y expuesta al riesgo de la muerte<sup>15</sup>.

En lo que sigue, tomaré distancia de las interpretaciones expuestas pre-

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 161. La traducción es propia.

<sup>12</sup> Geoffrey Bennington y Jacques Derrida (1973), *Jacques Derrida* [Chicago: The University of Chicago Press], p. 279. La traducción es propia.

<sup>13</sup> Paola Marrati-Guénoun (2005), *Genesis and Trace: Derrida Reading Husserl and Heidegger*, Stanford, Stanford University Press, p. 52.

<sup>14</sup> Cf. Jacques Derrida (1967), *La Voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl*, París, Presses Universitaires de France, pp. 14-15.

<sup>15</sup> Marrati-Guénoun, *op. cit.*, pp. 53-54.

viamente. Buscaré señalar tres cosas: 1) el concepto de trascendental con el que discutió Derrida fue husserliano, no kantiano; 2) aunque sea totalmente coherente con las intenciones expresadas de Derrida el querer leer su planteamiento en términos de una "lógica de la contaminación", esta lógica termina por oscurecer otras formas en que Derrida se distancia de la fenomenología, como la manera en que la problemática del mundo irrumpe en el curso de la reducción; 3) el modo en que esta cuestión aparece en el tratamiento de la génesis y de la alteridad.

## 1.2. KANT Y HUSSERL, ¿QUÉ TRASCENDENTAL?

Antes de presentar mis objeciones, debo reconocer que la interpretación de Gasché y Bennington tiene sus bases en las declaraciones que Derrida hizo en una entrevista con Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta. En "Positions", Derrida afirmó que su interés se encontraba en la formulación de una estrategia general que le permitiera residir en el campo de las oposiciones metafísicas<sup>16</sup>. Intervenir en ellas significaba invertir su orden toda vez que la metafísica se encuentra organizada a partir de una oposición jerárquica entre conceptos. Al hacer esto, su lectura también busca un "concepto incomprensible" por el régimen discursivo cuestionado<sup>17</sup>. También importa señalar que Derrida utilizó el término de quasitrascendental(a veces ultratrascendental) en su propio trabajo. Dos ejemplos que hay que traer a colación son *La Voix et le phénomène* (1967) y *Clamor [Glas]* (1974). Ya hablé del primero en el apartado anterior a partir de la lectura de Marrati. En lo que respecta a *Clamor*, Derrida plantea que lo trascendental es: "un transcategorial, lo que no podía ser recibido [...] en ninguna de las categorías interiores del sistema. Lo que el sistema vomita"<sup>18</sup>. Sin ser mi interés entrar en una discusión sobre las intenciones del autor respecto a su propia obra, deseo aventurar que la estrategia formulada por Derrida no ha de hacernos olvidar los interlocutores y pensamientos específicos a los que se enfrenta. Más aún, esta estrategia tiene una génesis, tal y como han indicado otros autores en tiempos recientes<sup>19</sup>. La razón por la que deseo enfatizar lo anterior se debe a que la manera en que Derrida discute con otros autores, así como las consecuencias que desprende de cada intercambio, parte siempre de un compromiso con ellos, sus conceptos y problemas. No se trata de una estrategia que se aproxima a la filosofía des-

<sup>16</sup> Jacques Derrida (1972), "Positions", en *Positions*, París, Les Éditions de Minuit, p. 56.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>18</sup> Jacques Derrida (2015), *Clamor*, trad. Cristina de Peretti y Luis Ferrero Carracedo, Madrid, La Oficina, p. 183a.

<sup>19</sup> Cfr. Edward Baring (2011), *The Young Derrida and French Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 9-13; Joshua Kates (2005), *Essential History: Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 29-31.

de afuera, como si solo faltara aplicar un método a cada pensamiento para exhibir “sus condiciones de posibilidad e imposibilidad”.

Esto es particularmente cierto en el caso de la discusión de Derrida con Husserl. La interpretación de corte quasitrascendental no me parece pertinente aquí en la medida en que Husserl, a diferencia de Kant, no opone lo trascendental a lo empírico. Para Kant, lo trascendental describe el “conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer objetos”<sup>20</sup>. En ese sentido, el concepto describe las condiciones *a priori* (esto es, independientes de la experiencia) por las que el conocimiento es posible. Por el contrario, lo trascendental en Husserl remite a la actitud por la que se descubre la dependencia del sentido del mundo respecto a la conciencia y a la reducción trascendental, es decir, a la reconducción de toda constitución de sentido a su desenvolvimiento en y para la conciencia<sup>21</sup>. No hay relaciones de oposición o jerarquización entre la reducción y actitud trascendentales y “lo empírico” (o, para el caso, la actitud natural). Hay, por el contrario, una relación de comprensión o, si se prefiere, de paralelismo, tal y como puede colegirse de la vía psicológica para alcanzar la reducción que establece Husserl en *Amsterdam Lectures*<sup>22</sup>. La psicología pura se acerca a la fenomenología trascendental en la medida en que logra abstraer lo mental de toda determinación física y corpórea<sup>23</sup>. Sin embargo, no por ello se confunde con el proyecto fenomenológico, pues la psicología, en cuanto ciencia positiva, sigue concibiendo a la conciencia como determinada por una espaciotemporalidad particular perteneciente al mundo<sup>24</sup>. Para alcanzar la fenomenología trascendental, se necesita, en primer lugar, de una epojé radical o trascendental que inhiba la tesis de creencia en el mundo y, en segundo, del atenerse al darse fenoménico de las cosas, incluyendo en ello a la persona misma del fenomenólogo<sup>25</sup>. Ahora bien, la epojé no introduce una escisión radical entre la fenomenología y la psicología, como si, una vez practicada, no hubiera más vínculo entre

<sup>20</sup> Immanuel Kant (2009), *Crítica de la razón pura*, Trad. Dulce María Granja, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, p. 66 [B 25].

<sup>21</sup> Reducción significa así reconducir, como bien señalan Françoise Dastur y Andrea Staiti. Cfr. Françoise Dastur (2004), “Réduction et intersubjectivité” en *La phénoménologie en questions: Langage, altérité, temporalité, finitude*, París, Vrin, pp. 90-91; Andrea Staiti, “Reduction”, en Daniele De Santis, Burt C. Hopkins y Claudio Majolino, eds. (2021), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Nueva York, Routledge, pp. 368-369.

<sup>22</sup> Para ver más sobre las vías de acceso a la fenomenología trascendental, cfr. Sebastian Luft (2004), “Husserl’s Theory of The Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism”, en *Research in Phenomenology*, vol. 34, pp. 208-216.

<sup>23</sup> Edmund Husserl (1997), “The Amsterdam Lectures”, en Thomas Sheehan y Richard E. Palmer, comps., *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, Berlín, Springer, p. 219.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 247-248.

ambas; las ganancias de la psicología son conservadas en la dimensión trascendental, con la salvedad de que lo psicológico, en cuanto determinación mundana de la conciencia, se suspende por obra de la epojé<sup>26</sup>. Es entonces que el término de "paralelismo" [*Verdoppelung*] adquiere toda su pertinencia, pues lo trascendental conserva la dimensión mundana sin confundirse con ella. No hay, por lo tanto, oposición, sino paralelismo y comprensión entre ambas dimensiones –la trascendental y la mundana.

Sin entrar en los pormenores de esta discusión –las diferencias entre lo trascendental tal y como lo define Kant respecto a Husserl–, no puede hacerse a un lado al momento de hablar de la crítica en Kant y de la fenomenología en Husserl. Más aún, Derrida dio muestras de estar al tanto de la diferencia entre propuestas en al menos tres ocasiones: 1) en *Le problème*, Derrida menciona brevemente esta diferencia al recordar que la subjetividad del proyecto crítico kantiano es formal, y que Husserl, de cara a este problema, se dio a la tarea pensar en la génesis de dicha subjetividad<sup>27</sup>; 2) en la larga introducción que preparó a su propia traducción de "El origen de la geometría", Derrida apunta que el mérito de la fenomenología histórica reside en haber descrito las condiciones del surgimiento de la historia en términos trascendentales, si bien de un modo que el kantismo jamás habría concebido<sup>28</sup>; 4) finalmente, Derrida afirma en "Violence et métaphysique" que uno de los principales aportes de la fenomenología está en la "ampliación" del término de objeto en general. Esta ampliación se encuentra, prosigue Derrida, en la exigencia que dicta la fenomenología, a saber, que todo sentido es para la conciencia y, no obstante, que esta correlación no significa una dependencia real, pues "la neutralización trascendental [...] es ajena a toda facticidad, a toda existencia en general"<sup>29</sup>. En suma, esta es una cuestión que nos exige leer más detenidamente el uso del concepto de trascendental y de otros que, pese a serle afines, no pueden confundirse con él. Este es el caso de Roberto Terzi, cuyo trabajo, si bien ofrece conclusiones valiosas en torno a la aproximación a la cuestión de la historia en el pensamiento derridiano temprano, confunde a veces el concepto de trascendental y de idealidad, como lo muestra su exhortación a elaborar una contaminación esencial entre lo trascendental y lo empírico a partir de la creación de los objetos ideales<sup>30</sup>.

Pero entonces, ¿cuál es el problema que Derrida planteó a la fenome-

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>27</sup> Jacques Derrida (1990), *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, París, Presses Universitaires de France, p. 46.

<sup>28</sup> Jacques Derrida (1962), "Introduction à L'Origine de la géométrie", en Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, París, Presses Universitaires de France, p. 123.

<sup>29</sup> Jacques Derrida (1967), "Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas", en *L'écriture et la différence*, París, Éditions du Seuil, p. 179.

<sup>30</sup> Roberto Terzi (2011), "La contamination et le retard : Phénoménologie de l'historicité et de la tradition chez Derrida" en *Studia phænomenologica*, vol. 11, p. 217.

nología, suponiendo que solo haya uno? Esto me lleva al segundo motivo de mi desacuerdo con la interpretación quasitrascendental y a otro de los interlocutores de Derrida: Eugen Fink. En "La fenomenología de Edmund Husserl de cara a la crítica contemporánea", Fink observa que la fenomenología parte de un problema sempiterno para la humanidad, a saber, el origen del mundo. A diferencia de las explicaciones mitológicas y teológicas, las cuales entienden la relación entre el mundo y su origen en términos intramundanos, la fenomenología reconoce un fundamento trascendente que, sin embargo, no está fuera del mundo: se trata de la subjetividad trascendental<sup>31</sup>. El fundamento u origen que pone al descubierto la fenomenología no es, por consiguiente, extrínseco al mundo; antes bien, lo retiene en su revelación por medio de la epojé y la reducción. Pero ¿cómo concebir la relación entre el mundo y la actitud inaugurada por la fenomenología, que se quiere radicalmente distinta de la metafísica dogmática e incluso de los proyectos críticos de corte kantiano? ¿No hay necesariamente una escisión entre la actitud fenomenológica y la natural, como Fink sugiere al exponer las dificultades a las que se enfrenta el fenomenólogo cada vez que intenta explicar su discurso a alguien aún no iniciado en la fenomenología?<sup>32</sup> De acuerdo con Joshua Kates, Derrida se habría apropiado de este problema en *Le problème* a su manera: así como Fink señala que el despliegue mismo de la fenomenología parece retenerla en la mundanidad, afectando así el alcance de sus descripciones, la cuestión de la génesis –de la que hablaré en la siguiente sección– parece marcar, por una necesidad esencial, las descripciones de la fenomenología con el sello de una insuficiencia insuperable<sup>33</sup>. Quisiera sugerir que esto también es cierto de *La Voix*. En ambos textos, la inquietud de Derrida está en demostrar que la fenomenología se encuentra limitada por una dificultad de la que no puede deshacerse en la medida en que le es constitutiva. Esta dificultad no es otra que el mundo. Aunque la insistencia en esta dificultad se mantiene del periodo que va de 1953 a 1967, no ha de hacerse a un lado que recibe distintos nombres: en el caso de *Le problème*, la dificultad en cuestión es el sustrato pasivo de la intencionalidad; en *La Voix*, se trata de la alteridad. No quiero insinuar con ello que el planteamiento de Derrida concluye con el fracaso o la necesidad de abandonar la fenomenología. Más bien, su tratamiento conduce a repetir su gesto crítico y vigilante frente a aquello que la condiciona desde el interior, tal y como Derrida sugiere en "'Genèse et structure' et la phénoménoogie"<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Cfr. Eugen Fink (2000), "Husserl's Philosophy and Contemporary Criticism", en R. O. Elveton, ed., *The Phenomenology of Husserl. Selected Critical Readings*, Nueva York: Routledge, pp. 91-95.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 99-101.

<sup>33</sup> Kates, *op. cit.*, p. 110.

<sup>34</sup> Cfr. Jacques Derrida (1967), "'Genèse et structure' et la phénoménoogie", en *L'écriture et la différence*, París: Éditions du Seuil, p. 232.

## 2. CUESTIONAR LO TRASCENDENTAL: DE LA GÉNESIS A LA ALTERIDAD A SÍ

## 2.1. LA REACTIVACIÓN DE LA GÉNESIS PASIVA

*Le problème* es la disertación que Derrida prepara, durante 1953 y 1954, sobre la cuestión de la génesis en la fenomenología de Husserl. El objetivo del texto es doble. Por un lado, Derrida se da a la tarea de exponer las insuficiencias del tratamiento fenomenológico de la génesis pasiva, esto es, del sustrato que subyace a todo acto intencional y que no involucra activamente a la conciencia. Por el otro, Derrida también busca elaborar su propia interpretación frente a los fenomenólogos franceses que o bien ignoraron la problemática de la génesis, o bien encontraron en ella y en la cuestión de la historia un rompimiento mayor respecto a otros momentos del itinerario fenomenológico<sup>35</sup>. A diferencia de estos autores, Derrida plantea que la génesis atraviesa el itinerario de Husserl –el cual se extiende de obras prefenomenológicas, como *Filosofía de la aritmética*, hasta *La crisis de las ciencias europeas*–, si bien de un modo aporético. Cada vez que surgía la cuestión de la génesis en la fenomenología, sugiere Derrida, había algo en los compromisos filosóficos de Husserl que impedía un tratamiento serio. En lo que sigue, propongo desarrollar esta problemática a partir de las observaciones que hace Derrida sobre la cuarta meditación cartesiana.

Husserl plantea que hay dos principios que rigen la vida de conciencia y la constitución de objetividades, a saber, la génesis activa y la pasiva. La pertinencia de esta distinción aparece en el curso de una meditación sobre dos sentidos del yo: el yo como polo idéntico de las vivencias y el yo como aquel a quien pertenecen dichas vivencias. Mientras que el primer concepto mienta al yo como un sustrato que subyace a toda la vida de conciencia, el segundo describe un yo que se forma y que existe concretamente<sup>36</sup>. El ejemplo que elabora Husserl para dar cuenta de lo anterior es la decisión. El yo se decide en un acto fugaz. No obstante, la decisión

<sup>35</sup> Cfr. Baring, *op. cit.*, pp. 118-126. Se asume que fueron Jean-Paul Sartre y los existencialistas quienes ignoraron sin más el tema de la génesis. Por el contrario, fue Merleau-Ponty quien vio en esa cuestión, y en la historia, un motivo de discontinuidad en el itinerario fenomenológico, tal y como sugiere en al menos dos ocasiones. La primera de ellas se encuentra en “Le philosophe et la sociologie”, en donde Merleau-Ponty afirma que, de cara al problema de la multiplicidad de pueblos humanos, Husserl abandona el método de la variación eidética a favor de una fenomenología más atenta a la experiencia efectiva de cada grupo humano (Cfr. Maurice Merleau-Ponty (1951), “Le philosophe et la sociologie”, en *Cahiers Internationaux de Philosophie*, vol. 10, 1951, pp. 55-59). En un tono similar, Merleau-Ponty escribe en “The Philosopher and His Shadow” que los escritos de *Ideas II*, particularmente en lo que respecta a las relaciones entre la actitud trascendental y natural, nos muestran un giro por el que la correlación entre sujeto y objeto se muestra como derivada (Cfr. Maurice Merleau-Ponty (1977), “The Philosopher and His Shadow”, en *Signs*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 161-166).

<sup>36</sup> Edmund Husserl (1979), *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, p. 121.

no se desvanece al consumarse; dicta, por el contrario, un modo de ser que hace que el yo se constituya de una determinada manera. La decisión puede borrarse, pero también puede prevalecer como una convicción a la que es posible regresar como hábito perteneciente al yo<sup>37</sup>. Es en este sentido que cabe hablar de una historia del yo que, en lugar de formarse aleatoriamente, adquiere inteligibilidad a partir de los principios de la génesis activa y pasiva. Los principios de la génesis activa implican al yo de manera constituyente, y desembocan en un nuevo objeto sobre la base de otros previamente dados, como establecer un conjunto o una totalidad a partir de un número de cosas<sup>38</sup>. Por su parte, la génesis pasiva describe el sustrato predado pasivamente, esto es, sin la mediación activa del yo, que permanece latente en cada actividad de la conciencia<sup>39</sup>.

Llegado aquí, la pregunta que debe hacerse es: ¿cómo dar inteligibilidad a este sustrato pasivo? Es aquí donde la inconformidad de Derrida encuentra su raíz. Husserl sugiere que el sustrato pasivo de la actividad de la conciencia se anuncia en sus productos finales: “puede el ego que medita [...] encontrar referencias intencionales que conducen a una historia [...], a otras formaciones que esencialmente los preceden”<sup>40</sup>. Más aún, la historia posibilitada por el sustrato pasivo de la conciencia se anuncia de una manera que recuerda a la teleología, como si el producto final en el que desemboca dictara ya su curso a la génesis. Para Derrida, esto significa reducir la génesis al hacerla explicitable y totalmente transparente para la actividad de la conciencia<sup>41</sup>. En efecto, la génesis pasiva divide la unidad de la intuición en dos cauces: la de la actividad de la conciencia, que explicita tal o cual aspecto de la cosa dada en la intuición, y el sustrato pasivo de la actividad, que sigue operante sin importar la actividad de la conciencia<sup>42</sup>. Ambos momentos –pasividad y actividad– se necesitan, y Derrida lo afirma al decir, por un lado, que la actividad de la conciencia no sería posible si se redujera a la pasividad y, por el otro, que esta actividad es, ante todo, la explicitación del sustrato pasivo al que reenvía<sup>43</sup>. Sin embargo, no hay, por decirlo de algún modo, una plena coincidencia o identidad entre el momento pasivo y activo de la intuición; hay, más bien, una serie de remisiones infinitas entre cada momento debido a que ninguno cesa durante el curso de la intuición. Es esta complicación entre el momento pasivo y activo de la intuición la que se vería interrumpida por la anunciación de la que advierte Husserl. Que la historia de la génesis se anuncie a partir de su producto final, concluye Derrida, implica privilegiar uno de los momentos

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 120.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 133.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 134.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 135.

<sup>41</sup> Derrida (1967), p. 236.

<sup>42</sup> *Cfr.* Husserl, *op. cit.*, pp. 134-135.

<sup>43</sup> *Cfr.* Derrida (1967), p. 233.

de la intuición, a saber, el de la actividad, pues tal gesto solo borra la comprensión entre pasividad y actividad a favor del objeto en que ambas desembocan<sup>44</sup>. Dicho de otro modo, el sustrato pasivo de la intuición es concebido desde su animación por el momento activo, oscureciéndose así la manera en que antecede y se relaciona con la actividad de la conciencia.

A primera vista, podría decirse que la postura de Derrida conduce al escepticismo y al consecuente abandono de la fenomenología. A final de cuentas, la fenomenología también se reconoce como ciencia eidética, esto es, como aquella que, tras una variación en la imaginación, aprehende la esencia de las cosas. ¿No es este un motivo claramente antitético respecto a la génesis pasiva, la cual, precisamente, enfatiza la temporalidad de todo proceso intuitivo? Nada más lejos de la postura de Derrida. A diferencia de otros interlocutores de su disertación, como son Tran Duc Thao o Heidegger, Derrida reivindica el “punto de partida esencialista” de la fenomenología. Para él, hay una necesidad metodológica que obliga a la fenomenología en particular y a la filosofía en general a partir de una descripción de esencias –en el caso de la fenomenología, una necesidad que nos hace ir del *factum* de las cosas, de la cosa aquí y ahora, a las posibilidades puras de su dación y, con ello, a la esencia del yo trascendental<sup>45</sup>. Este ha de ser el punto de partida de la fenomenología a condición de que se reconozca, dice Derrida, que toda esencia está precedida por una génesis. En este sentido, Derrida llama a una dialéctica que reconozca, por un lado, el rol constitutivo del sustrato pasivo de la intuición y, por el otro, la necesidad de revelar el sentido de la génesis a partir de sus resultados sin por ello aspirar a agotarla. En palabras de Derrida, la fenomenología está obligada así “a recomenzar indefinidamente [...] el movimiento hacia lo originario que toda constitución, en un solo y mismo gesto, cubre al revelar”<sup>46</sup>.

Para concluir, solo me queda hacer una observación más sobre el sustrato pasivo de la conciencia y su relación con la problemática del mundo. Mientras que Husserl no aclara cuál es el estatus de este sustrato, Derrida la relaciona con la “estructura hylética” de la intencionalidad<sup>47</sup>. En *Ideas I*, Husserl distingue entre *morphé* e *hylé*, dos ingredientes de las vivencias de conciencia. Mientras que el primer concepto se refiere a los momentos propiamente conscientes de la intencionalidad, el segundo describe momentos no intencionales o no conscientes<sup>48</sup>. En la medida en que esto

<sup>44</sup> *Ibíd.*, pp. 235-236.

<sup>45</sup> Cfr. Husserl (2006), p. 126.

<sup>46</sup> Derrida (1967), p. 257.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 233.

<sup>48</sup> Edmund Husserl (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, trad. Antonio Zirión Quijano, Ciudad de México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, pp. 155, 282. De ahora en adelante *Ideas I*.

es así, Derrida insiste en que el tratamiento de la génesis ha de considerar un momento “real [réel] y prenoemático”, sugiriendo así que la percepción hace estallar la vivencia pura a la que la reducción confina a la conciencia en *Ideas* I<sup>49</sup>. Llamo la atención sobre el término “real” [réel] porque, como destaca Antonio Ziri3n Quijano en su traducci3n, describe “lo sujeto a causalidad dentro de la naturaleza espacio-temporal”<sup>50</sup>. Suponiendo que este sea el concepto que tiene en mente y no *reelle* (traducido por ‘ingrediente’, es decir, lo que forma parte de la conciencia), Derrida parece implicar que el mundo natural ha de incluirse en la problemática de la génesis<sup>51</sup>. ¿No hay en este señalamiento un riesgo? En cualquier caso, Derrida parece asumirlo. Dado que el fracaso en el tratamiento de la génesis pasiva deja a la fenomenología con un sujeto formal, parece necesario moverse en direcci3n contraria y afirmar así el carácter constitutivo de la pasividad, el momento en el que la conciencia acepta y se forma a partir de lo real. Como sea, el planteamiento de Derrida parece coincidir aquí con el que Husserl hizo sobre el sustrato hylético de la intencionalidad, tal y como muestran algunos manuscritos traducidos al inglés por Dan Zahavi en *Self-Awareness and Alterity*. Muchos de estos fragmentos hacen concluir a Zahavi lo siguiente: “nuestra sensibilidad es ya una apertura al mundo, incluso si no es aún un mundo de objetos, y el dato hylético es la primera manifestaci3n de una trascendencia mundana”<sup>52</sup>.

## 2.2. LA ILUSI3N DE LA INTERIORIDAD EN LA EXPERIENCIA DE LA VOZ INTERIOR

Casi catorce a3os despu3s de la preparaci3n de *Le probl3me*, Derrida publica *La Voix et le ph3nom3ne*. La distancia entre ambas obras no solo es cronol3gica; tambi3n salta a la vista la aparici3n de ciertos temas ausentes en la disertaci3n, como es el caso de la problemática del signo. M3s a3n, el subtítulo de *La Voix* (“Introducci3n al problema del signo en la fenomenología de Husserl”) sugiere que Derrida toma una nueva direcci3n, la cual iría de los problemas de la reducci3n a la cuesti3n del lenguaje. Ahora bien, el punto de partida de *La Voix* –la distinción entre signo expresivo e indicativo que ofrece Husserl en *Investigaciones l3gicas*– es solo la puerta de entrada para tratar otras cuestiones, como la reducci3n trascendental y la alteridad. En lo que sigue, quisiera sugerir que la “reducci3n de la indicaci3n” es una vía que Derrida toma para caracterizar a la conciencia

<sup>49</sup> Derrida (1967), p. 148.

<sup>50</sup> Husserl, *Ideas* I, p. 794.

<sup>51</sup> Lo que no es seguro, tal y como puede verse en la discusi3n entre Javier Bassas, traductor al espa3ol de *Le probl3me*, y Jimmy Marcelo. Cfr. Jimmy Marcelo Hern3ndez (2019), “Consideraciones sobre la fenomenología del joven Derrida. A prop3sito de la edici3n espa3ola de ‘El problema de la génesis en la filosofía de Husserl’”, en *Ágora. Papeles de filosofía*, vol. 38, núm. 2, p. 192.

<sup>52</sup> Dan Zahavi (2020), *Self-Awareness and Alterity* [Evanston: Northwestern University Press, p. 123. La traducci3n es propia.

y la voz, a saber, como una experiencia que suspende toda referencia al exterior y que, bajo el modelo que ofrece el monólogo interior, se caracteriza por la absoluta proximidad respecto a sí y por la falta de alteridad. Intentaré mostrar así que la exterioridad y la alteridad regresan como determinaciones de la conciencia a partir de la lectura de Derrida. Con ello, deseo tomar distancia del planteamiento de Marrati-Guénoun, de Leonard Lawlor, de Kates y de Mauro Senatore. Sin negar su legitimidad, la interpretación de Marrati-Guénoun se concentra demasiado en la formalización de la lógica de la contaminación entre lo empírico y lo trascendental, con lo que desatiende otras cuestiones que, a pesar de atisbar, permanecen en la oscuridad, a saber, la manera en que el mundo y el espacio se encuentran implicados en la conciencia<sup>53</sup>. Por su parte, Lawlor y Senatore son sensibles al espaciamiento de la conciencia como resultado del movimiento de la heteroautoafección. Sin embargo, ambos siguen elaborando este concepto en términos que me resultan demasiado temporales. Por ejemplo, Lawlor se refiere al espaciamiento a través del concepto de huella, cuya expresión se daría en la experiencia del escucharse hablar: el monólogo interior transcurre no en un presente idéntico y sin interrupciones, sino en una experiencia de distensión por la cual me hablo y escucho en intervalos distintos. Es esto lo que, concluye Lawlor, hace necesaria la retención o huella, en virtud de la cual se retiene lo dicho por la voz<sup>54</sup>. De manera similar, Senatore habla del espaciamiento de la temporalidad a partir de la huella retencional, es decir, la experiencia del tiempo por la cual la temporalidad de la conciencia se origina a partir de impresiones y su continuo comercio con las retenciones<sup>55</sup>. El espaciamiento se vería aquí, comenta Senatore, porque el presente se produce solo "al salir de sí". Estos gestos son insuficientes por cuanto mantienen el espaciamiento en confines temporales. Finalmente, tampoco creo que Derrida practique una "ampliación de la reducción trascendental", tal y como Kates sugiere<sup>56</sup>. Más bien, su intención es mostrar la manera en que el mundo, bajo la forma de una alteridad espacializada, irrumpe en el curso de la reducción.

*La Voix* parte así del capítulo "Las distinciones esenciales" de *Investigaciones lógicas*. En él, Husserl menciona que la palabra signo recubre dos realidades que, a pesar de confundirse en el habla cotidiana, mientan dos cosas distintas: se trata de la diferencia entre expresión [*Ausdruck*] e

<sup>53</sup> Cfr. Marrati-Guénoun, *op. cit.*, pp. 74, 76.

<sup>54</sup> Leonard Lawlor (2022), *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 194-195; "An Immense Power: The Three Phenomenological Insights Supporting Derridean Deconstruction", en Dan Zahavi, ed., *The Oxford Handbook of The History of Phenomenology*, Oxford Handbooks, 2018, p. 422.

<sup>55</sup> Mauro Senatore, "Phenomenology and deconstruction", en Daniele De Santis, Burt C. Hopkins y Claudio Majolino, eds. (2021), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Nueva York, Routledge, p. 687.

<sup>56</sup> Kates, *op. cit.*, p. 183.

indicación [*Anzeichen*]<sup>57</sup>. Mientras que el término de indicación se refiere a todos los signos desprovistos de una intención explícita de expresar algo (como los canales de Marte o las marcas de tiza en un pizarrón), la expresión sí está animada por una intención de expresar. Aunque la diferencia parezca simple, Husserl advierte que la extensión de la indicación es más amplia que la de la expresión debido a que ambos signos se encuentran “mezclados” en la comunicación<sup>58</sup>. Para Derrida, esto significa que Husserl emprenderá una “*réduction phénoménologique avant la lettre*” con tal de restituir la pureza de la expresión.

La proximidad respecto a sí de la conciencia es el criterio que opone la expresión a la indicación. Cierto, ambos tipos de signo se manifiestan en la comunicación, pero la razón por la que Husserl no encuentra allí un fenómeno ejemplar de la expresión se debe a que la intención de expresar se sustrae siempre a la intuición del interlocutor<sup>59</sup>. Para Derrida, Husserl no hace más que anticipar uno de los temas desarrollados en *Meditaciones cartesianas*, a saber, los desafíos de la descripción de la alteridad desde la perspectiva en primera persona del fenomenólogo. En efecto, el “abismo casi infranqueable” que se tiende entre el yo y el otro, y del cual parte Husserl en la quinta meditación cartesiana, parece encontrar sus bases en el § 7 de “Las distinciones esenciales”. Prueba de ello es cuando Husserl señala que la percepción que el oyente tiene de las vivencias externalizadas por su interlocutor es ‘inadecuada’ por serle ajenas<sup>60</sup>. Pese a estar animado por una intención de expresar, el discurso de mi interlocutor funciona de manera indicativa en la comunicación debido a que solo me las veo con notificaciones que señalan su pensamiento o vivencia<sup>61</sup>. El oyente está, por decirlo de algún modo, invitado a hacer asociaciones para interpretar aquello que comunica el otro.

Por lo anterior, la disociación entre indicación y expresión desemboca en la “vida solitaria del alma”, término empleado por Husserl para describir, por un lado, el momento en que toda referencia al exterior se suspende y, por el otro, la vivencia del monólogo interior. A primera vista, podría decirse que el itinerario de Husserl debería enfrentarse a los mismos problemas encontrados en la comunicación: al hablar consigo misma, ¿la conciencia no hace uso de la función manifestativa propia del intercambio con el otro? Sin embargo, el monólogo interior se caracteriza por la ausencia de notificación. Cierto, puede decirse que el monólogo interior precisa de signos que también apuntan a un sentido, pero los signos o palabras de los que la conciencia se vale para hablar consigo misma son represen-

<sup>57</sup> Edmund Husserl (2006), *Investigaciones lógicas I*, Madrid, Alianza Editorial, p. 233.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 233. Jacques Derrida (1967), *La Voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl*, París, Presses Universitaires de France, p. 22.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 24.

<sup>60</sup> Husserl (2006), p. 241; Derrida (1967), p. 46.

<sup>61</sup> Husserl (2006), p. 240.

tados y no reales<sup>62</sup>. Para Derrida, esto significa que el estatus de la palabra en el monólogo interior es 'ideal': la existencia de la palabra, esto es, su situación en un contexto espaciotemporal, se ve neutralizada en cuanto palabra imaginada<sup>63</sup>.

Si la noción de presencia es el criterio que permite distinguir la expresión de la indicación, no me parece exagerado afirmar que Derrida ve en "Las distinciones esenciales" la diferencia entre el modo escorzado en el que se dan los objetos trascendentes y el modo absoluto en el que se dan las vivencias. En el § 49 de *Ideas I*, Husserl se sirve de esta distinción para concluir que el mundo trascendente es contingente frente al carácter absoluto y no matizable de la conciencia<sup>64</sup>. La reducción de la indicación implica así una exclusión de la exterioridad y del espacio, pues, de lo contrario, de no poder suspender ninguna, la expresión se distanciaría siempre respecto a sí. Como sugiere Derrida:

La expresividad pura es la intención pura y activa [...] de un *bedeuten* [querer-decir] que anima un discurso cuyo contenido (*Bedeutung*) estará presente, no en la naturaleza, pues solo la indicación tiene lugar en la naturaleza y en espacio, sino en la conciencia. Presente para una intuición o una percepción "internas". [...] Presente para sí en la vida de un presente que *aún no ha salido de sí en el mundo, en el espacio, en la naturaleza*<sup>65</sup>.

Llegado aquí, hay que hacer la transición con la problemática de la voz fenomenológica y la experiencia de la autoafección.

Derrida describe la voz como una experiencia que posibilita la relación consigo misma de la conciencia<sup>66</sup>. A diferencia de la voz como objeto de la fonología, la voz fenomenológica es un modo de autoafección pura por el que la conciencia se relaciona consigo misma sin mediación ni distancia. Otros modos de autoafección, como ver o tocar nuestro propio cuerpo, se apoyan en la exterioridad y, por lo tanto, en lo ajeno o no propio de la conciencia<sup>67</sup>. La autoafección de la voz describe así una experiencia que implica a la conciencia y nada más. Se trata entonces de una vivencia sin alteridad o, como anota Marrati, una experiencia que depende "de la absoluta soledad del ego"<sup>68</sup>.

El privilegio de la voz no reside únicamente en ser una autoafección pura; también permite que el sentido pre-expresivo y anterior al lenguaje circule por la conciencia. Para ello, el objeto debe ser constituido y expresado por un medio que no interrumpa la presencia del objeto frente a la intuición.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>63</sup> Derrida (1967), p. 48.

<sup>64</sup> Husserl (2006), p. 189.

<sup>65</sup> Derrida (1967), p. 47. Las cursivas y los corchetes son propios.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>68</sup> Marrati-Guénoun, *op. cit.*, p. 73.

Solo la voz fenomenológica puede lograr lo anterior debido a que la conciencia tiene que pasar fuera de sí para hacerse escuchar y entender algo mientras se habla. A diferencia de cualquier otro medio de significación, el sentido es resguardado de mejor manera en la interioridad de la conciencia, pues, por ejemplo, en la escritura (como en cualquier otro significante no fónico), hay distancia entre el sentido y la intención que lo anima. No así con la voz, que resguarda el sentido en la interioridad de la conciencia.

Es la temporalidad de la voz la que pone en entredicho su caracterización como autoafección pura. Adelantando una cuestión que desarrollaré en las siguientes líneas, debo anticipar que la temporalidad propia de la voz introduce una forma de alteridad que la inscribe en la exterioridad y en el espacio de una manera que no puede suspenderse ni excluirse. Con base en esta idea, podría afirmarse que hay una intencionalidad mediata y, hasta cierto punto, no adecuada. Esta es la ruta que toma Rudolf Bernet, quien sugiere que la conciencia se comporta respecto a sí como un alter ego, esto es, sin un acceso original ni a sí misma ni a sus propias vivencias<sup>69</sup>. Creo, sin embargo, que puede aventurarse otra interpretación. Si "Las distinciones esenciales" condujeron a Derrida a la idea de una conciencia ideal y ajena a la exterioridad y espacialidad, las observaciones sobre la temporalización de la voz le permitirán 'recobrar' ambas cosas y cuestionar así la caracterización de la conciencia como ajena al mundo.

¿Cuál es la temporalidad de la autoafección de la voz? Para Derrida, la operación de la voz transcurre en un proceso de temporalización que se constituye como tal a partir de la alteridad. El tiempo en el que el sentido se origina y desarrolla es uno que se constituye a partir del constante devenir del ahora en no-ahora. La actualidad de la conciencia es tal solo porque el ahora se retiene en otro ahora, es decir, es afectado por una nueva impresión cuyo surgimiento lo hará pasar a un no-ahora. Es por este proceso de temporalización, afirma Derrida, que lo mismo es tal al ser afectado por lo otro<sup>70</sup>. Con base en lo anterior, Derrida concluye que la inclusión de la alteridad en el proceso de la temporalización imposibilita "una reducción fenomenológica pura" y, más aún, espacializa la conciencia: "la temporalización del sentido es 'espaciamento' desde un principio. [...] La exterioridad del espacio [...] no sorprende al tiempo; se abre como 'afuera' 'en' el movimiento de la temporalización"<sup>71</sup>. Considerando que la «Quinta meditación cartesiana» fue la fuente principal en la que se basó Derrida en lo que concierne a la cuestión del otro, el vínculo no es casual: la presentación analógica, acto por el cual la conciencia confiere egoidad a otra conciencia, pasa necesariamente a través del cuerpo del otro y, por consiguiente, por su posición como una conciencia encarnada, espacializada

<sup>69</sup> Cfr. Rudolf Bernet (1990), "Derrida et la voix de son maître", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, núm. 2, p. 162.

<sup>70</sup> Derrida (1967), p. 100.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 101.

y mundanizada que yace frente a mí, en oposición a mi aquí<sup>72</sup>. La descripción que hace Derrida de la experiencia del escucharse de la conciencia parece basarse en la idea de distancia que subyace a la experiencia de la presentación analógica. Pese a la apariencia de identidad y simplicidad ofrecida por la voz fenomenológica, la operación del escucharse y el hablarse implica una separación irreductible. Considerando lo anterior, no hay reducción fenomenológica pura, pues la voz, que es determinada por Derrida como la conciencia, implica cierta forma de distancia y, todavía más, de alteridad en la constitución de su presencia. Todo aquello que la reducción al monólogo interior pretendía excluir (la alteridad y la espacialidad en particular) reaparece como una determinación propia de la conciencia. Es entonces que el mundo es “recobrado” (o, mejor dicho, reexplicitado una vez que Derrida señala la inscripción de la exterioridad en la conciencia).

### 3. CONCLUSIONES

Mi intuición de inicio era la siguiente: la interpretación de corte quasitrascendental no basta para comprender el diálogo que Derrida mantuvo con la fenomenología. Para desarrollar lo anterior, sugerí, por un lado, que la fenomenología de Husserl no se regía por la oposición entre lo empírico y trascendental y, por el otro, que, Derrida cuestionaba la fenomenología al explicitar una dificultad –la génesis, la alteridad– de la que no podía deshacerse. Con esto en mente, procedí a un análisis de dos momentos en donde aparece dicho cuestionamiento, a saber, *Le problème* y *La Voix*. En el primer caso, me interesaba reconstruir los problemas que, en opinión de Derrida, resultaban del tratamiento fenomenológico de la génesis, a saber, subsumir el sustrato pasivo de la intencionalidad en su momento activo sin asumir su compenetración. En el segundo, deseaba mostrar la manera en que Derrida moviliza la alteridad para sí para mostrar que la conciencia funcionaba con supuestos distintos a los de la voz fenomenológica (proximidad a sí, falta de alteridad, etcétera). En ambos casos, me orientó el interés por mostrar la manera en que el mundo irrumpía en el curso de la reducción. Ha de procederse ahora a un contraste breve de las formas en que esta irrupción tiene lugar.

Tanto en *Le problème* como en *La Voix*, Derrida hace reaparecer el mundo, pero no el inhibido por la epojé que pertenece a la actitud natural; habría aquí, con ambos textos, una exigencia de pensar el mundo de forma distinta. Esta sería una exigencia que habría que cruzar con una observación presente en *De la gramatología*, a saber, la necesidad de cierto paso por lo trascendental con tal de no descender a una ingenuidad filosófica previa

<sup>72</sup> Cfr. Husserl (2006), pp. 182, 192.

–la de la actitud natural– a su movimiento<sup>73</sup>. En el caso de *Le problème*, se trata de un mundo que se integra como dato hylético de la conciencia y cuya revelación exige que la fenomenología reemprenda siempre la labor de la descripción. Esto redundaría en la necesidad de repensar las relaciones entre la actitud natural y trascendental. Como observa Raoul Moati: “El fundamento no es nunca primero, su elucidación implica una inversión previa de las prioridades donde el orden trascendental es cronológicamente invertido, es decir, segundo en relación con lo que él constituye”<sup>74</sup>. En el caso de *La Voix*, adelanto dos hipótesis: el mundo se recobra bajo la forma de la alteridad y, en cierto sentido que queda por elaborar, del cuerpo. El primer aspecto puede colegirse al pensar en la reducción al monólogo interior como una inhibición de toda forma de alteridad, desde la que se refiere al espacio hasta la que alude al alter ego. Derrida habría mostrado que, en lugar de describir una experiencia que solo implique a la conciencia y nada más que a ella, la autoafección no puede suspender a la alteridad. Esta idea tendría resonancias con otros planteamientos de la obra de Derrida; uno de ellos sería *Le monolinguisme de l’autre*. En uno de sus capítulos, Derrida habla de la experiencia del escucharse hablar para querer decir<sup>75</sup>. Esta afirmación se ve precedida de un desarrollo por el que Derrida muestra que la lengua no le pertenece a nadie y, sin embargo, que la lengua que se habla, incluso aquella que se cree más propia de la conciencia en el monólogo interior, es la que nos da el otro. Esta sería una forma en la que el mundo irrumpe a partir del otro. En el caso del cuerpo, esta es una hipótesis que ha de examinarse del lado del espaciamiento de la conciencia que Derrida desprende como consecuencia de la heteroautoafección. Habría que recordar aquí que la elaboración de la autoafección de la voz supone una diferencia radical entre la experiencia del escucharse hablar y la del tocarse. Si la autoafección de la voz no ocurre de manera pura, no hay momento alguno en el que la conciencia pueda, por decirlo de algún modo, ausentarse de su cuerpo para refugiarse en el monólogo; estaría siempre, por el contrario, encarnada. Ahora bien, la modalidad de esta encarnación tiene que pasar por las descripciones que Derrida hace en “Tangente II”. Se trataría de un cuerpo no propio y habitado también por la alteridad<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Derrida, *De la gramatología*, p. 80.

<sup>74</sup> Raoul Moati, “Fenomenología y dialéctica. Derrida, crítico de Tran Duc Thao”, en Zeto Bórquez, ed. (2014), *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]*, Santiago, Editorial Pólvora, p. 74.

<sup>75</sup> Jacques Derrida (1996), *Le monolinguisme de l’autre*, París, Galilée, p. 49.

<sup>76</sup> Cfr. Jacques Derrida (1998), *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, París, Galilée, pp. 200-201.

