

La anarquía del noema

Jacques Derrida y la generalidad del *phainesthai*

Iván Trujillo. Visiting Scholar at University of California – Riverside
itrujillocorrea@gmail.com

Sumario

Introducción

I. La estructuralidad o la trascendentalidad de la abertura

II. La doble abertura: la anarquía del noema y la receptividad

2.1. Neutralización sin negación e irrealdad

2.2. Irregionalidad y regionalización

2.3. Finitud originaria y necesidad de profundización de una fenomenología de la temporalidad

2.4. La “génesis del noema a partir de un objeto real pasivamente acogido”

69

Septiembre
Octubre
2018

III. El tiempo, el lenguaje, el otro

3.1. La “objetividad en general” y “la no fenomenalidad originaria” del otro

3.2. Temporalización e intersubjetividad trascendental: la génesis de la objetividad.

Introducción

Tras varios años en que los estudios sobre el pensamiento derridiano lo situaban en una post-fenomenología de la que no era necesario ya decir palabra alguna, amparados quizá en no poca medida en cierta distancia culpable con respecto a Husserl que Derrida mismo ha debido reconocer en una entrevista¹, es claro que la

¹ En el curso de una entrevista con Antonie Spire, el año 1999, Derrida reconocía sentirse inquieto y con una cierta mala conciencia con respecto a su distancia con Husserl. Cf. Derrida, Jacques, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Trotta, Madrid, 2001, p. 63. Cf. Derrida, Jacques, *Sur la parole*, Poche Essai, Paris, 1999, p. 84.

relación de Derrida con la fenomenología no ha dejado de explicitarse y de profundizarse sobre todo desde comienzo de los años 90. En esta misma entrevista, y de un modo que podría resultar sorpresivo, admitirá que cuando se trata de deshacerse de sedimentaciones especulativas y teóricas, de librarse o de liberarse presuposiciones filosóficas, la fenomenología “siempre es el recurso de la deconstrucción”, y que incluso es lo que hace que “la deconstrucción fuera a la vez un gesto fenomenológico”². Por otra parte, será precisamente en el nombre de lo que le parece invencible en la exigencia fenomenológica que, mediante “una descripción más exigente”, se encarnizará en general contra los presupuestos filosóficos, especulativos, de la fenomenología misma, y en particular contra aquello que en ésta, merced a su fidelidad al principio a la intuición, no le permite hablar del tiempo o del otro. Se podría mostrar, en efecto, que en *La voix et le phénomène*, libro publicado en 1967, Derrida observa que Husserl, en su descripción del movimiento de la temporalización realizado en sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, hace fracasar o interrumpir este mismo principio. Según esto, lo que en 1967 era estar contra Husserl con Husserl, no significaba entonces otra cosa que estar con la fenomenología en tanto que se muestra ella misma apta para la deconstrucción de sus presupuestos filosóficos.

70

Sept.-
Octubre
2018

Ahora bien, esto que ha hecho Derrida en 1967 y que en 1999 dice que ha hecho, quizá lo sepamos mejor ahora, después de la publicación en 1990 de su *Mémoire* de los años 1953-1954: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*³. La publicación bastante tardía de este trabajo del joven Derrida ha sido importante por al menos tres razones. De un lado, en razón de que clarifica la continuidad de una lectura post-fenomenológica de Husserl, la que, por lo mismo y hasta un cierto punto, puede ser entendida también como una lectura post-husseriana. De otro lado, en razón del carácter en gran medida pionero del estudio derridiano sobre el problema fenomenológico de la génesis⁴, y más ampliamente, tanto en razón de su

² Ambas citas en Derrida, *¡Palabra!* op. cit., p. 63.

³ Derrida, Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris, 1990.

⁴ Piénsese por ejemplo en el gran interés que desde hace algunos años han cobrado, con una proliferación notable de trabajos, la fenomenología genética. Dentro de este interés hay que destacar, sin duda, el trabajo de Marc Richir. Piénsese además en la importancia que ha cobrado la muy reciente publicación del Manuscritos C del Archivo Husserl en Lovaina, sólo el año 2006. Estando todavía

temprana distancia con respecto a la fenomenología de un Sartre o de un Merleau-Ponty, como en razón de cierta también temprana cercanía con ciertos motivos de la fenomenología post-husseriana francesa⁵, muchos de los cuales se estrecharán con posterioridad⁶. Finalmente, también, porque tras su publicación el año 1990 se han desencadenado una serie de trabajos suyos en los que la relación con la fenomenología sigue produciéndose de modo muy explícito, tendiendo un puente entre los motivos ya presentes en sus más tempranos trabajos y los más tardíos.

inédito, este Manuscrito tiene una decisiva influencia en la hipótesis de su *Mémoire*. Cf. Husserl, Edmund, Husserl, *Späte Texte Über Zeitkonstitution* (1929-1934). *Die C-Manuskripte*, Springer, Dordrecht, 2006.

⁵ Muy interesante nos parece el trabajo de François-David Sebbah *L'épreuve de la limite; Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. Se puede ver allí situado a Derrida en medio de la fenomenología francesa contemporánea que “se está haciendo” y comenzar a reconocer afinidades, indiferencias y hostilidades (Levinas, Henry, Derrida, pero también Desanti, Marion, Maldiney, etc.). Nos parece sin embargo que el tratamiento de la situación de Derrida en este conjunto es demasiado restrictivo. Tomando como hilo conductor la noción de intencionalidad, Sebbah se concentra en “la espectralización derridiana de la intencionalidad” en explícito y sumario detrimento de lo que llama “sus trabajos de comentarista de Husserl en los que muestra profusamente que la intencionalidad hace culminar la presencia en el lugar mismo de su éxtasis”. En el presente texto mostramos, por el contrario, que incluso en los textos referidos exclusivamente a Husserl el problema de la intencionalidad es vista desde más de una posibilidad y dentro de una problemática que, como veremos, es para Derrida la raíz misma de la espectralidad en la que Sebbah mismo se muestra interesado: la “anarquía del noema”. El pasaje citado del texto de Sebbah en Sebbah, François-David, *L'épreuve de la limite; Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, Paris, 2001, p. 28.

⁶ Situándolo en una cierta relación de afinidad con Desanti y de confrontación con Marion, Sebbah ha señalado con justa razón al problema del don como uno de los importantes desarrollos fenomenológicos derridianos. Lo que es interesante al menos por dos razones. La primera, es que *Donner le temps*, de Derrida, publicado en 1991, es el resultado de un seminario realizado entre los años 1977-1978 en torno a la problemática del don, del “acontecimiento de don”, lo cual muestra ya un efectivo desarrollo fenomenológico aún antes de la publicación de su *Mémoire*. La segunda, es que de acuerdo a la problemática derridiana del don, la posibilidad del acontecimiento de don depende de aparezca como imposible, de que el don no aparezca como tal para que tenga lugar, de que aparezca como una sorpresa, de que aparezca como no presentándose. En este modo específicamente derridiano de aparecer del don, y del aparecer en general, se podría buscar cierta afinidad o proximidad, y también cernir cierta distancia, con el carácter acontecial de lo dado en Maldiney y con el concepto de fenomenalización de Marc Richir. Con respecto a Maldiney, algo de esta distancia quizás se pueda desde ya atisbar en Derrida, Jacques, *Le Toucher*, Galilée, París, 2000, p. 238. Con respecto a Marc Richir, señalamos algunas cosas más adelante. Para la problemática del don, ver Derrida, Jacques, *Donner le temps I. La fausse monnaie*, Galilée, París, 1991). Hay versión en español en Derrida, Jacques, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Paidós, Buenos Aires, 1995). Un pequeño texto en el que, entre otras cosas, se retoma la relación entre don y acontecimiento, se encuentra en Derrida, Jacques, *Dire l'événement, est-ce possible?*, L'Harmattan, París, 2001). Hay versión en español en Jacques Derrida, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* (Madrid: Libros de Arena). Una aproximación a Henry Maldiney en contraste con Michel Henry, lo podemos encontrar en el artículo de MENA, Patricio, “*Pathos y phainomenon. Del cómo al donde de la manifestación*”.

Tras la publicación de su *Mémoire*, encontramos entonces a Derrida volviendo explícitamente sobre la fenomenología. En esta retoma explícita hay por lo menos dos libros en que un rasgo fenomenológico, considerado muy temprano en su obra, resulta decisivo en su enfoque. Es lo que llama la “anarquía del noema”. Y en ambos casos dicho rasgo está relacionado con lo que llama, a su vez, la “ley del *phainesthai*”.

El primer libro es *Le Toucher*, dedicado a Jean-Luc Nancy, cuya primera versión está datada en 1992⁷. Es este un libro sobre el tocar, sobre el contacto, sobre la carne, sobre el cuerpo, que además de volver sobre la fenomenología de Husserl, analiza y discute también algunos trabajos de la fenomenología francesa (Merleau-Ponty, Didier Franck, Jean-Louis Chrétien, Henry Maldiney, etc.). En el décimo capítulo, vemos a Derrida haciendo referencia a “la *epokhé*” y a la “inclusión no-real del noema en la vida (*Erlebnis*) fenomenológica de la conciencia” para señalar aquello que “fenomenológicamente, suspende, el contacto *en* el contacto y lo divide en contacto [*à même*] con la experiencia táctil en general”⁸. Por una parte, según nuestro autor, la *epokhé* suspende la realidad del contacto y libera el sentido intencional o fenomenal. Dirá enseguida: “No puedo entonces tener, plenamente, tanto [et] el contacto *como* [et] el sentido del contacto”. Es que, por otra parte, el contenido noemático sólo puede aparecer o fenomenalizarse si “no pertenece *realmente ni* a la cosa tocada”, cualquiera ella sea, “ni al tejido de mi *Erlebnis*”. De acuerdo a esta “ley del *phainesthai*”, relacionada con la liberación del sentido intencional y con la no pertenencia *real* de su contenido, se abre según Derrida el espacio de una *différance* sin la cual “no habría contacto como tal, el contacto no aparecería, pero con ella no aparece nunca tampoco en su plena pureza, nunca en plenitud inmediata alguna”⁹.

⁷ Derrida, Jacques, *Le Toucher*, op. cit..

⁸ Derrida, Jacques, *Le Toucher*, op. cit., p. 257.

⁹ Ibid. Bastan estos primeros enunciados derridianos sobre la *epokhé* y la noematicidad para aprovechar de comenzar a explorar cierta cercanía entre Derrida y Marc Richir, al menos a partir de algunos de los tempranos textos de este último. Es probable que si hubiese que tramar una discusión entre ambos, debiera ésta tener la forma de confrontación entre la fenomenalidad del fenómeno derridiana y la fenomenalización richiriana. Lejos en todo caso de pretender esto aquí, nos conformaremos con señalar algunos posibles puntos de diálogo conducente a la misma, y siempre a pie de página.

Ahora bien, esta alusión a ley del *phainesthai* vinculada en definitiva a una reducción y a una intencionalidad que no parece poder asegurar la presencia plena de un objeto, la encontramos también en *Spectres de Marx*, publicado en 1993¹⁰. La anarquía del noema tendrá en este trabajo un papel discreto pero gravitante. Se hace referencia a ella tan sólo en una nota del último capítulo de este libro, pero lo que allí se dice es decisivo para el concepto de espectralidad con el cual se organiza. Pese a la enorme repercusión de este libro, pese a que el concepto mismo de espectralidad tenía un muy claro sesgo fenomenológico, y pese la notable recepción que tuvo al cabo de unos años, la relación del concepto de espectralidad con la fenomenología siempre brilló por su ausencia en sus estudios y comentarios. Hoy todavía es posible encontrar incontables textos que trabajan sobre o a partir de este libro que no se han preguntados jamás por la incidencia que la fenomenología puede tener sobre él.

En la nota que aludimos, tras haber comenzado el capítulo señalando cómo, a propósito de la producción del fantasma, Marx procede a *replicar* a Max Stirner en *La ideología alemana*, Derrida observa que la fenomenalidad del espectro debía ser comprendida a partir de la “generalidad del *phainesthai*” y no según los términos de una, seguramente muy fecunda, fenomenología de lo espectral, cuya lógica es delimitar un campo dentro de una disciplina *regional*. A propósito de esta generalidad se dirá en seguida que el “*phainesthai* mismo (antes de su determinación como fenómeno o como fantasía, por consiguiente, como fantasma) es la posibilidad misma del espectro, porta la muerte, da (la) muerte, trabaja (en) el duelo”¹¹. En la nota al pie se dirá también que este *phainesthai* se explica con el noema, con lo que “Husserl identifica, de un modo tan sorprendente pero tan fuerte, como un componente intencional pero *no real* de la vivencia fenomenológica”¹². En el mismo sentido que en *Le Toucher*, se aclarará enseguida que, a diferencia de los otros términos de las dos correlaciones planteadas por Husserl (nóesis-noema y *hylé*-

¹⁰ Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993. Utilizaremos aquí la versión en español: Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 1995. Hay otros textos asociados a la problemática de la espectralidad que sólo me limito a mencionar: Derrida, Jacques, *Force de loi*, Galilée, París, 1994 y Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994. En español: Derrida, Jacques, *Fuerza de ley*, Tecnos, Barcelona, 1994. Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998. A través de todo este artículo, cuando no haya traducción al español traduciremos nosotros mismo. Caso contrario, citamos del español. Incluso si nos parece necesario hacer modificaciones.

¹¹ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, op.cit., p. 215. Traducción parcialmente modificada.

¹² Ibid.

morphé), el noema en su “irrealidad” no está ni en el mundo ni en la conciencia, “no es regional”, siendo de este modo “la condición de toda experiencia, de toda objetividad, de toda fenomenalidad”¹³. Y como fue señalado ya, el noema es independiente tanto del mundo real como del tejido “real” de la conciencia. Derrida se preguntará enseguida si acaso por ello el noema “no es el lugar mismo de la aparición, la posibilidad esencial, general, no regional del espectro”¹⁴. Y por ello, también, si acaso es lo que inscribe “la posibilidad del otro y del duelo en la fenomenalidad misma del fenómeno”.

Tomando en cuenta la estrecha relación que el problema del espectro mantiene con la cuestión del noema tal y como aquí es sugerida, resulta entonces sorprendente que ninguno de los comentarios sobre *Spectres de Marx* recogidos por ejemplo en 1999 *Ghostly Demarcation*, texto ya clásico de la recepción marxista del trabajo de Derrida, haya siquiera hecho mención de este importante asunto¹⁵. Siendo al parecer sólo un aspecto susceptible de llamar la atención del investigador dedicado a la relación de Derrida con la fenomenología, es el caso, por ejemplo, de Leonard Lawlor en su trabajo *Derrida and Husserl*¹⁶, esta cuestión fenomenológica, fenomenológico-trascendental, parece ser el eslabón perdido que une *el asunto* de todos estos trabajos con la fenomenología. A favor de una valoración fundamentada de lo que se juega en éste, tal es nuestra apuesta, tenemos razones para creer que una importante porción de los malentendidos, incluso de la mala recepción del trabajo de Derrida por parte de los comentaristas, tiene que ver con el nulo interés, si no con el desconocimiento, de lo que Derrida llamó un día, y más tempranamente, la “anarquía del noema”.

¹³ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, op.cit., p. 216.

¹⁴ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, op. cit., p. 215.

¹⁵ SPRINKER, Michael (ed.), *Ghostly Demarcation. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, Verso, Londres/Nueva York, 2008. La primera edición es del año 1999. Por fuera de esta recepción marxista hay, sin embargo, al menos una excepción. Aunque sin referir en ningún momento a la cuestión noemática, en su libro *Explication et reconstruction du Capital* Jacques Bidet hace una recepción de la espectralidad que desregionaliza el fenómeno ideológico y que espectraliza la estructura histórica. Cf. BIDET, Jacques, *Explication et reconstruction du Capital*, PUF, Paris, 2004.

¹⁶ LAWLOR, Leonard, *Derrida and Husserl: The Basic Problem oh Phenomenology*, Indiana University Press, Indiana, 2002. Resulta sorprendente que en su libro, François-David Sebbah, con todo el privilegio allí se le ha querido otorgar a la espectralidad, no haya siquiera hecho mención de este asunto. Es quizás el precio de haber desechado considerar los escritos tempranos. Precio que parece haberse pagado en el cuarto capítulo de la tercera parte bajo el subtítulo “La subjectivité spectrale selon J. Derrida”. Cf. Sebbah, J.F., *L'épreuve de la limite*, op. cit., p. 211-231.

Procederemos entonces así: en primer lugar, bajo el subtítulo “La estructuralidad”, expondremos la problemática que enmarca la noción de anarquía del noema en el más temprano texto dedicado a la fenomenología, es decir el más próximo a la *Mémoire*: “‘Genèse et structure’ et la phénoménologie”. En segundo lugar, bajo el subtítulo, “La doble abertura: la anarquía del noema y la receptividad”, pondremos en conexión este texto temprano con *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Una serie de problemáticas aparecen allí: la posibilidad de una reducción sin negación, la irregionalidad noemática que demanda una conversión de la fenomenología y la necesidad de una regionalización, la intencionalidad considerada en toda su envergadura y el problema de la receptividad. En relación con el conjunto de estas problemáticas mostramos al joven Derrida sugiriendo la posibilidad de abrir la fenomenología hacia una eidética más apta y esto sobre la base de una profundización de una fenomenología de la temporalidad. Finalmente, en tercer lugar, bajo el subtítulo “El tiempo, el lenguaje, el otro”, exploramos dos vías que nos aproximarán a la problemática de la inscripción del otro en la fenomenalidad del fenómeno. Primero, relacionada con el tipo de objetividad abierta por una noematicidad en la que aparece el otro. Segundo, relacionada con lo que tempranamente a Derrida se le mostró como la relación con el otro en la génesis intersubjetiva de la objetividad en general.

I. La estructuralidad o la trascendentalidad de la abertura

De la anarquía del noema hablará Derrida en el más temprano texto recogido en *L'écriture et la différence* (1967)¹⁷: “‘Genèse et structure’ et la phénoménologie”. Sabemos que este texto, que remonta a una conferencia realizada el año 1959, es recogido el año 1967 no sin modificaciones. Y aunque al parecer la locución “anarquía del noema” no había hecho su aparición en 1959¹⁸, mostramos aquí que su

¹⁷ Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967. Utilizaremos la versión en español: Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1985.

¹⁸ En una versión dactilografiada de 10 carillas en el Archivo Derrida en Irvine (box 57, folder 8), la locución no aparece. Esta versión, que muy probablemente sea el discurso de 1959, está, sin duda, menos elaborada que las publicadas en 1965 (cf. *Génese et structure*) y en 1967 (cf. *La escritura y la diferencia*).

concepto ya está al menos delineado en su *Mémoire* de 1953-54, publicado sólo casi 40 años después.

En este texto de *La escritura y la diferencia*, acabando de considerar el problema “estructura-génesis” impuesto a Husserl en primer lugar en las fronteras de la fenomenología (es el uso de la génesis en el marco de un psicologismo intencional), Derrida procede a considerar el paso a la actitud fenomenológica provocado por la radicalización de los presupuestos de la psicología y de la historia. Aunque se trata de sorprender el mismo problema en el campo de la fenomenología, está advertido que sólo se trata de un problema análogo, o “paralelo”, para decirlo con Husserl y su noción de “paralelismo”. La reducción trascendental, como veremos, es la que, según Derrida, “convierte nuestra atención hacia esa nada en que la totalidad del sentido y el sentido de la totalidad dejan aparecer su origen”¹⁹. Ahora bien, situándose en el momento en que la fenomenología presenta un designio “resueltamente estático y estructural”, es decir, en “la primera fase de la descripción fenomenológica y de los

¹⁹ Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 227. Un poco después en este texto, esta noción está relacionada con la posibilidad de esclarecer la *distancia* que debe separar una psicología fenomenológica de una fenomenología trascendental. Difícil esclarecimiento en todo caso pues pasa por “preguntarse por esa *nada* que les impide juntarse”. *Nada* como paralelismo “que libera el espacio de una cuestión trascendental”. Ver también Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène*, PUF., Paris, 1967, pp. 11-13. En adelante citaremos la versión en español de este trabajo: Derrida, Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, 1995. No sin tener a la vista este último trabajo de Derrida, en su artículo “Le problème du psychologisme. Quelques réflexions préliminaires” Marc Richir aborda “la *nada*” en la que consiste este paralelismo como la diferencia entre la subjetividad psicológica y la subjetividad trascendental. Así, el psicologismo trascendental del que habla Husserl más tardíamente, en *Phänomenologische Psychologie* (Husserliana, B IX), comporta la confusión entre ambas subjetividades. Se trata de una *nada* que no es visible, que se burla de toda presentificación, que se hurta a toda intuición. Esta *nada* es un punto de contacto, un “punto de tangencia” (*point de tangence*), incluso una *contaminación* entre lo trascendental y lo real, para utilizar una expresión característica de la *Memoria* del joven Derrida de la que no sabemos si Richir tiene noticia (lo que no es improbable), pero que sin duda está implicada aquí. Es que el cogito no “es nunca captación pura del ego trascendental, sino captación de un todo donde se entremezclan el yo trascendental y el yo psicológico”. Para Richir, es este un “punto de inestabilidad” (*point d'instabilité*) de la fenomenología trascendental que repite su inestabilidad inicial consistente en ese gesto de la reducción que se esforzaba en pensar, fuera de toda supresión, de acuerdo a un *como si* el mundo no estuviera ahí. Volveremos sobre este último aspecto. Un poco después, al hablar de la invisibilidad del sujeto trascendental implicada por la problemática de la *nada*, hablará de la indesarrraigable pasividad del cogito en términos de *contaminación*: “Car si le sujet transcendental est invisible –étant toujours caché par le sujet psychique-, c'est sans doute que tout cogito est irréductiblement contaminé par ce que Husserl appelerait une aperception, c'est-à-dire par l'anticipation d'un horizon, qui l'horizon même du monde”. Los pasajes citados en Richir, Marc, “Le problème du psychologisme. Quelques réflexions préliminaires”, *Annales de l'Institut de Philosophie de l'U.LB*, Bruxelles, 1969, pp. 129 y 131.

análisis ‘constitutivos’’ de la que *Ideas I* sería la huella más elaborada, Derrida recuerda que Husserl hará, de un lado, la distinción entre estructura empírica y estructura eidética (bajo la influencia de la reducción eidética), y de otro, la distinción entre estructura empírica y estructura eidético-trascendental (bajo la influencia de la reducción trascendental), sin que en esta época la génesis aparezca involucrada. Este *designio* sería estático y estructural por dos razones al menos: de un lado, porque Husserl excluye sistemáticamente toda preocupación genética, de otro lado porque dedicándose a la articulación entre el objeto en general (cualesquiera sea su región de pertenencia) y la conciencia en general (*Ur-Region*), define las formas de la evidencia en general pretendiendo alcanzar la última jurisdicción crítica y fenomenológica. Como veremos después, esta cuestión de “un objeto en general” en Husserl estará en el centro de una temprana discusión con Levinas en un texto llamado “Violencia y metafísica”, también en *La escritura y la diferencia*.

Se dice entonces que en el interior de la trascendentalidad pura de la conciencia el problema “estructura-génesis” tomaría al menos dos formas, el de la *clausura* y el de la *abertura*. Tras hablar en primer lugar de lo que sería la *anexactitud* de las esencias de la conciencia pura o esencias vagas, Derrida habla enseguida de la “anarquía del noema” en el marco de los cuatro polos y dos correlaciones o estructuras (noético-noemática y morpho-hilética) en relación con el momento en que Husserl en *Ideas I* describe la intencionalidad trascendental como una estructura originaria (una “archi-estructura”). Tratándose aquí, según Derrida, de la estructura compleja de la intencionalidad como origen del sentido y de la abertura a la luz de la fenomenalidad, se advierte el sin-sentido que ocluye esta estructura desde ambos lados de la correlación: de un lado, en la anarquía del noema; de otro lado, en la *hylé* como receptividad, sin la cual la conciencia no recibiría nada que fuese otro que ella. Ambos aspectos situados en relación con una “trascendentalidad de la abertura”.

Podríamos preguntarnos aquí ¿por qué Derrida decide presentar en primer lugar la correlación noésis-noema y no la correlación morpho-hilética? En el artículo en francés de 1966 “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique”²⁰, comenzará hablando de la *hylé* y luego del noema²¹. ¿Por qué Derrida invierte la presentación

²⁰ Derrida, Jacques, “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique”, *Revue ALTER* 8, 2000.

²¹ Derrida, Jacques Derrida, “La phénoménologie et la clôture”, *op. cit.*, p. 79.

del orden de las correlaciones desde el artículo en *La escritura y la diferencia* a este otro artículo? Hay que tomar en cuenta que en *Ideas I* Husserl presenta primero la correlación *hylé-morphé* y luego la correlación *nóesis-noema*²². Se puede advertir que en el artículo de 1966 la presentación de las correlaciones viene precedida por la problemática de la *epokhé* y de las reducciones, más o menos como viene precedida en *Ideas I* la Tercera Sección de la Segunda («Meditación fenomenológica fundamental») en que se expone la *epokhé* fenomenológica y las reducciones²³. En *La escritura y la diferencia*, en cambio, la presentación de las correlaciones (en primer lugar la correlación *nóesis-noema*, en segundo lugar casi exclusivamente la problemática de la *hylé*), está enmarcada en la problemática de la estructuralidad (ligado al problema génesis-estructura) y viene precedida inmediatamente por la *anexactitud* de las esencias de la conciencia pura, es decir por la *rigurosidad* propia de una ciencia eidética descriptiva como lo es la fenomenología (diferencia entre ciencia exacta y ciencia morfológica)²⁴. Pero esta prioridad otorgada aquí a la presentación de la correlación noético-noemática parece no responder sólo a un asunto contextual.

II. La doble abertura: la anarquía del noema y la receptividad

78

Sept.-
Octubre
2018

Aunque seguiremos el orden de exposición de este texto que comienza presentando la correlación *nóesis-noema* en el marco de una fenomenología trascendental que se ha resuelto encarar la problemática de la trascendencia, haremos

²² Dentro de la Tercera Sección: “Sobre el método y los problemas de la fenomenología pura” y tras los Preliminares metodológicos del Cap I, la primera correlación es presentada casi finalizando el Cap II: “Estructuras universales de la conciencia pura”. La segunda correlación es presentada dentro del Cap III: “Nóesis y noema”. Cf. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México / Buenos Aires, 1962.

²³ En ALTER se dice que en la etapa marcada por *Ideas I*, si bien que preliminar en lo que respecta a lo que será la progresión indefinida de la reducción (“que encuentra siempre en su camino residuos ingenuos, naturales y no críticos, estructuras constituidas que es preciso reducir para recuperar la fuente constituyente”), no entrega “una descripción muy elaborada de las estructuras más generales de la conciencia trascendental tal y como se descubre en esta primera etapa de la reducción: correlación *hylé-morphé* y correlación *nóesis-noema*”. Jacques Derrida, “La phénoménologie et la clôture”, 79. En su *Mémoire* estamos situados dentro de la sección denominada “La *epokhé* y la fenomenología estática”, siendo la sección siguiente “La fenomenología genética”.

²⁴ Cf. Derrida, Jacques Derrida, *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, Manantial, BA, 2000. Ver Capítulo III.

pie en primer lugar y brevísimamente en la problemática de la reducción, pero no ya tal y como está expuesta en el artículo de 1966, sino en *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. En particular, bajo el subtítulo “La réduction et l’exclusion idéaliste de la genèse”, dentro del Cap II (“L’epokhé radicale et l’irréductibilité de la genèse”) de la Segunda Parte (“La ‘neutralisation’ de la genèse”)²⁵.

2.1. Neutralización sin negación e irrealdad

Se trata del paso de la reducción eidética a la reducción trascendental. Tras afirmar que la reducción neutralizante no niega, sino que “conserva lo que suspende”, que “mantiene el sentido del ‘objeto’ cuya existencia ‘neutraliza’”²⁶, Derrida hará notar, de paso, que Husserl dejaba en la sombra un problema genético si de lo que se trataba con la reducción eidética era de pasar de la singularidad real a la generalidad eidética, de acceder a un *a priori* concreto mediante intuición, a saber: “¿cómo lo concreto de la esencia podía escapar a una síntesis constitutiva suponiendo alguna temporalidad?”²⁷. Obviamente que antes que esto pueda remitir a una génesis trascendental (más allá de *Ideas I*), es la posibilidad de una reducción ya no eidética la que podía revelar a una esencia como estáticamente constituida. Obviamente que esto en definitiva supone estar instalado ya bajo la correlación noético-noemática, es decir bajo el influjo de la reducción trascendental. Pero Derrida se demora. Antes de que la conciencia se vuelva constituyente, la conciencia será tematizada como residuo fenomenológico. Lo que nos interesa, en tanto, es destacar la insistencia derridiana en que la neutralización no es negación, que la reducción no puede dar lugar a la oposición, sino que consiste en una alteración radical de la tesis por la cual nada ha cambiado: “lo absoluto de lo Otro, es lo Mismo”²⁸.

²⁵ Cf. Derrida, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris, pp. 133-149.

²⁶ Derrida, Jacques, *Le problème...* op. cit., p. 132.

²⁷ Derrida, Jacques, *Le problème...* op. cit., p. 133.

²⁸ En este aspecto de la *Mémoire* del joven Derrida parece posible situar un diálogo con el escrito de Richir “Le rien enroulé”. Una relación al parecer sin oposición entre lo Mismo y lo Otro, sobre la base de una reducción que no suprime, sino que conserva lo que suspende, es lo que comenzamos a leer, por ejemplo, en el artículo “Le rien enroulé”: “Et c'est parce que l'Autre est Autre du Même (de l'objet non clarifié) que la réduction est une mise entre parenthèse ; non pas suppression de l'objet (non clarifié), mais suspension”. Richir, Marc, “Le rien enroulé”, “Le rien enroulé – Esquisse d'une pensée

Se podría mostrar que esta insistencia se propaga por toda la obra derridiana. Para no ir muy lejos, considérese por ejemplo en su *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, la objeción al filósofo vietnamita Tran-Duc-Thao, quien habría esperado simplemente en *Phénoménologie et Matérialisme Dialectique*²⁹ ver a Husserl levantar las reducciones eidética y trascendental para ver a la fenomenología histórica tomar por fin en cuenta al hecho como tal: la reducción husserliana no ha tenido jamás el sentido –muy por el contrario– de una negación, de una ignorancia de un olvido que abandona las condiciones reales del sentido y la facticidad en general, “pues el sentido *no es ninguna otra cosa que el sentido de la realidad o de la facticidad*”³⁰. En este sentido, la reducción que en Husserl determina la conciencia como región ontológica no tiene sino el carácter de una reducción trascendental *estrecha*, la que Husserl mismo presentaría como encaminándose hacia una reducción más radical que haría aparecer esta región como más originaria y constituyente que otras regiones (como *Ur-Region*). Sin embargo, cuando esto sucede, “la objetividad temporal forma originariamente parte del flujo puro de la conciencia a título de significación noética”, es decir forma parte de una “correlación noético-noemática situada en el recinto de la subjetividad absoluta”³¹. Y cuando esto se impone no se ve cómo la salida del idealismo en Husserl pueda darse a través de algún tipo de realismo por la vía de lo ante-predicativo, pues aún ahí lo noemático termina por imponerse³². A no ser que el noema mismo, y fuera ya de todo realismo, no pertenezca “realmente” (en sentido no mundano) a la conciencia.

Siguiendo a Husserl en *La escritura y la diferencia* (volvemos a “‘Génesis y estructura’ y la fenomenología”), Derrida comienza presentando a la noesis y al noema como momentos *intencionales* de la vivencia, destacando inmediatamente que el “noema no pertenece *realmente* a la conciencia”³³. Sin decir aquí todavía lo que

de la phénoménalisation”. *Textures* 70/7.8, Distortions, Bruxelles, 1970, p. 5. En una innegable continuidad con el texto que ya hemos citado, lo que está en juego en este problemática de lo Otro de lo Mismo es la relación entre lo constituyente y lo constituido en el movimiento de la fenomenalización.

²⁹ Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et Matérialisme Dialectique*, Gordon Breach, Paris, 1971.

³⁰ Derrida, Jacques, *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, Manantial, BA., p. 38.

³¹ Derrida, Jacques, *Le problème...* op. cit., p. 144.

³² Derrida, Jacques, *Le problème...* op. cit., p. 145

³³ La cursiva es de nuestro autor.

quiere decir “*realmente*”, va a aclarar inmediatamente que esto no significa que no sea una instancia *en* la conciencia en general... (“Hay *en* la conciencia en general una instancia que no le pertenece *realmente*”). Pero, ¿qué es esta conciencia en general? Tras decir que se trata del “tema difícil pero decisivo de la inclusión no-real (*reell*) del nóema”, nos enteramos enseguida de aquello en lo que consiste el noema, es decir aquello en lo que consiste su no “realidad” (no mundana), pero también su no realidad (mundana), o sea, comenzamos a enterarnos de qué irrealdad (no fantástica) se trata: “es la objetividad del objeto, el sentido y el ‘como tal’ de la cosa para la conciencia”, luego “no es ni la cosa determinada en sí misma, en su existencia salvaje cuyo noema es justamente el aparecer, ni un momento propiamente subjetivo, ‘realmente’ subjetivo, puesto que se da indudablemente como objeto *para* la conciencia”³⁴. No siendo ni del mundo ni de la conciencia (Derrida hablará metafóricamente de “tejido de la conciencia”, para hacer referencia aquí a ese “*realmente*”, subjetivo), es el mundo o alguna cosa del mundo *para* la conciencia. “Esta no pertenencia real a alguna región sea ésta cual sea, ni aunque fuese a la archi-región [*Ur-Region*], esta anarquía del nóema es la raíz y la posibilidad misma de la objetividad y del sentido”³⁵. ¿Qué quiere decir “ni aunque fuese a la archi-región [*Ur-region*]”? ¿Por qué se ha dicho “ni aunque fuese a la archi-región”? En el presente contexto (1959), digamos al menos que no tratándose ya la conciencia como una región distinguida entre regiones (por ejemplo la “región” conciencia y la “región” realidad, como conciencia aparte encerrada sobre sí), sino tratándose de una región constituyente según la cual toda trascendencia está incluida en el yo trascendental, esta anarquía entraña, al parecer, una posibilidad fenomenal o fenoménica *más general*, un *phainesthai en general*³⁶.

³⁴ Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 224.

³⁵ Ibid.

³⁶ Este *phainesthai en general*, esta fenomenalidad del fenómeno de la que habla Derrida debería poder ser confrontada con la fenomenalización richiriana. En el “*Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation*”, así reza el subtítulo de “Le rien enroulé”, se comienza por decir que se entenderá por fenomenalización “les mouvements par lesquels ‘quelque chose’ se fait phénomène, c'est-à-dire se manifeste, devient présent” (p. 3). Sacha Carlson, en su trabajo *De la composition phénoménologique*, ha puesto de relieve, a propósito del aparecer, del ser intuicionado en una experiencia fenomenológica, cómo Richir se separa de Husserl cuando se intenta comprender lo que distingue el modo de aparición de la esfera fenomenológico-trascendental (lo que Richir llama “lo Otro”) y el modo de aparición de las cosas mundanas (lo que Richir llama “lo Mismo”), es decir, también, lo constituyente

2.2. Irregionalidad y regionalización

Volvamos ahora a su *Mémoire* para atisbar los límites de esta archi-región. Según Derrida, el idealismo absoluto de Husserl (allí donde la conciencia lo es todo) supondría cierto déficit de intencionalidad al ser considerado el mundo no en su realidad sino en su valor noemático. El mundo es reducido a su sentido originario *para* la conciencia. Por lo mismo que podemos imaginar la inexistencia del mundo sin suprimir la intencionalidad de la conciencia. Lo que implica que sólo cuando la intencionalidad de la conciencia está encerrada en la estructura noético-noemática es que una variación total de la facticidad es posible. Momento en el cual la objetividad noemática «reemplaza», según Derrida, la objetividad real. Así la intencionalidad puede ser conservada independientemente de la existencia real del objeto. De ahí que sea inevitable que la conciencia absoluta sea presentada como el residuo tras el

y lo constituido. En efecto, para Richir, observa Carlson, “l’Autre ne peut être vu, intuitionné, même pas comme *telos* situé à l’infini : ‘il n’y a rien [...] ici à apercevoir’ ” (p. 67). CARLSON, Sacha, *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir*. Université Catholique de Louvain, Louvain, 2014, p. 67. Esta nada, que ya hemos mencionado más arriba, es lo que está siempre en juego (“parce qu’il y a rien”, subrayará Richir) en un doble movimiento de la fenomenalización. Porque no podemos adentrarnos aquí en estos movimientos, limitémonos a poner de relieve dos aspectos: 1) La reducción como apertura a lo indeterminado: En las primeras páginas de “Le rien enroulé”, Richir expone el modo de proceder fenomenológico de Husserl, en contra de una objetividad lógica fundada sobre sí, consistente en la clarificación del objeto lógico mediante reducción, y donde la reducción aparece como un retorno introspectivo a la vida pura de la conciencia, pero también como apertura al campo del Otro (del objeto). Tras decir que “parce que l’Autre est Autre du Même (de l’objet non clarifié)” no se trata nunca de supresión, sino de suspensión del objeto (no clarificado), leemos: “l’Autre, l’en-soi a son lieu *dans la conscience*, et ce que la conscience vise, c’est l’objet non-clarifié – le Même. La différence entre le Même et l’Autre est donc *dans la conscience*, dans un certain ‘oubli’ de la conscience. Par ailleurs, l’Autre est indéterminé (‘oublié’, non-présent). La réduction est ainsi, en tant qu’ouverture à l’Autre, ouverture à l’indéterminé. Mais l’indéterminé n’est pas radicalement indéterminé (indéterminé séparé) : c’est l’indéterminé (l’Autre) du Même, il appartient donc au Même” (5-6). 2) La fenomenalización como presencia sin plenitud: En vias de terminar la primera parte de su texto, Richir dirá que lo que esto vuelve imposible es la “plena presencia *a sí*” (présence *pleine à soi*). Es que la presencia no puede relacionarse nunca consigo si no es “par l’intermédiaire de l’Autre de la présence (comme non-Même et comme Même du Même)”. Asimismo entonces, nunca plenamente presente, siempre minado desde dentro por una cierta indeterminación, el ente fenomenalizado consiste en “le *devenir-présent* de l’étant, jamais la réalisation d’une plenitude de présence en laquelle l’étant serait *purement présent*. Cela serait-il possible, l’étant irait à l’anéantissement puisqu’il exigerait simultáneamente l’exclusion de *tout Autre* (ce qui abolirait le Même comme Même)” (11).

aniquilamiento del mundo. No hay salida realista, como ya sabemos, a la estructuración noemática³⁷.

Sin embargo, el déficit de intencionalidad, su desvelamiento insuficiente, estaría según Derrida animado por una “intuición profunda”. Es una “verdad que compone con su contrario”. Husserl realizaría así “la elucidación más audaz de la

³⁷ La reducción trascendental ¿podría ser entendida como un *como si*? Es lo que piensa Richir. En “Le problème du psychologisme...” Richir explica la problemática de la constitución como un “anunciarse” (*s'annoncer*), como un venir al encuentro del ente de tal manera que es en el venir que el ente se anuncia: “comme si’ il n’était pas là”. Así, la reducción “semble devoir permettre la ‘liberation’ du jeu dans lequel l’informe se tend aveuglément vers la forme”. Observa un poco después que el concepto de diferencia es un concepto operatorio “central” (Richir utiliza comillas) del pensamiento husserliano, y que es el concepto de una diferencia invisible que distingue un término presente (lo psíquico, el ente) y uno que no está ni presente ni ausente (la subjetividad trascendental). Enseguida, dice, con Derrida, que lo absoluto no puede ser dicho sino en la medida en que se difiere “sin descanso” (*sans relâche*), sin que nunca se haga presente. Tras lo cual Richir señalará que quizás no hay más que mito del origen, sugiriendo también que la filosofía es un discurso riguroso “en lo imaginario, de lo imaginario”. Planteemos tres alcances derridianos para un posible diálogo: 1. En *L'écriture et la différence* Derrida hablará de la experiencia trascendental que, como constituyente, es la intencionalidad a la vez como “productora y reveladora”. Esta “unidad originaria”, es “la raíz común de la actividad y la pasividad”, o sea, la posibilidad misma del sentido. En su *Mémoire*, el joven Derrida ya había reparado en la dificultad de que una originariedad fenomenológica tenga la pretensión absoluta de ser la constitución primera del sentido si ella está precedida “par ce qu'on pourrait appeler une ‘primitivité’ historique”. El problema era entonces cómo comenzar por una complicación. O el de la contaminación entre lo trascendental y lo mundano. O el de hacer de un comienzo absoluto un falso comienzo. 2. En su *Introduction à L'origine de la géométrie* de Husserl, tras insistir en que ningún devenir real interesa a Husserl si no es más que un ejemplo variable, Derrida se va a preguntar si la independencia eidética sacada a la luz por una ficción en el marco de un idealismo metodológico (*Ideas I*) puede ser válido en el momento en que Husserl estudia, en las *Meditaciones cartesianas*, la constitución genética del ego, en la unidad de su historia. Pese a que allí Husserl considera que ninguna facticidad mundana puede penetrar en la conciencia pura, Derrida se preguntará si acaso dicha conciencia puede ser libre con respecto a hechos en la irremplazabilidad, la irreversibilidad y la invariabilidad de sus encadenamientos. Enseguida, se preguntará si acaso las estructuras sedimentarias allí implicadas podrían sobrevivir, de derecho, a la variación total de la facticidad. En otras palabras, hay una conciencia pasada, estructuralmente implicada en toda conciencia presente, que parece poder sobrevivir a la variación imaginaria, a o a la ficción como tal. 3. Lo anterior podría significar tener que pensar el como si, lo imaginario o la ficción, a partir de la problemática de la historicidad. En *Donner le temps*, por ejemplo, a propósito del acontecimiento de don, Derrida dice allí que debe parecer suertudo (*chanceux*), aprehendido como el correlato intencional de una percepción absolutamente sorprendida por el encuentro de lo que ella percibe, más allá de su horizonte de anticipación. Para la problemática de la constitución y el como si ver Marc Richir, “Le problème du psychologisme...”, *op. cit.*, 125. Para la intencionalidad a la vez como productora y reveladora ver Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, *op. cit.*, p. 235. Para el problema de la complicación y contaminación, ver Derrida, Derrida, *Le problème...* *op. cit.*, pp. 13 y 30. Para la historicidad que aproblemó al como si, ver ver Derrida, Jacques, *Introduction à L'origine de la géométrie* de Husserl, PUF, París, 1962 p. 96. Para la necesidad de lo aleatorio y de la estructura intencional, ver Derrida, Jacques, *Donner le temps*, Galilée, Paris, 1991, 156.

intencionalidad”, desarrollándola en toda su envergadura: el acto intencional como acto, de hecho, real. El problema de esta posibilidad es que no se podría distinguir la vivencia de la facticidad natural y ninguna evidencia sería posible, “nuestro sentimiento de evidencia se volvería puro fantasma”. Por otro lado, el lado de la pasividad de la intencionalidad, el objeto que ella recibe no puede no ser un objeto real y pre-noemático. Aunque ella no sea un acto real, mundano, pues es irreal, es no obstante conciencia de un objeto real en tanto que tal. Ahora bien, si es eso como *acto* intencional, ¿cómo es esta conciencia del objeto real como *contenido* de este acto, como *noema*? ¿Qué sería la realidad de la “irrealidad” (no fantástica) noemática? Observo, de paso, que no son pocos los pasajes derridianos –en los que están comprometidos varios destinos dentro de su pensamiento- en los que va a insistir en la *irrealidad* del acto, del contenido del acto, como de la Idea. Brevemente: En su *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*, por ejemplo, se distinguirá la irrealidad del noema (que no es más que “la objetividad del objeto, el aparecer de su ‘como tal’ para una conciencia”), la irrealidad no fantástica del eidos (que “no es otra que el sentido y la posibilidad de la realidad fáctica a la que remite siempre, inmediatamente o no, como la prescripción rigurosa de su modo esencial de aparecer”) y la irrealidad de la Idea (que “es menos ser que un eidos”, pues “el objeto es un objeto determinable y accesible a una intuición finita”, mientras que la Idea no lo es, siendo más bien el “Telos de la determinabilidad infinita del ser, la abertura del ser a la luz de su fenomenalidad, luz de la luz, sol del sol visible, sol oculto que muestra sin mostrarse”)³⁸.

84

Sept.-
Octubre
2018

Pero preguntando por la *realidad* del noema parece ya perderse de vista la anarquía de la que se está aquí hablando y que tiene que ver con su esencial «irrealidad». Parece que no se hace otra cosa que *regionalizarlo*. No designando el

³⁸ Derrida, Jacques, *Introducción... op.cit.*, p. 152. Tras decir que “no hay fenomenología de la Idea”, tras referirse a la Idea como “determinabilidad”, “como horizonte de toda intuición en general”, como “medio invisible del ver análogo a la diafanidad del Diaphano aristotélico”, Derrida hablará poco después, objetándole a Ricoeur la no existencia de la distinción entre intención e intuición en Husserl, de la Idea como una “intención vacía” sin “intuición fenomenológica determinada”. Se dirá que Husserl “situó el espacio en que la conciencia se significa a sí misma la prescripción de la Idea y se reconoce así como conciencia trascendental a través del signo del infinito: es el intervalo entre la Idea de lo infinito en su evidencia formal-finita, pero concreta, y la infinitud misma de la que se tiene la Idea”. Ibid.

noema sino lo que es *para* la conciencia, la realidad con la que él se relacionaría no podría ser sino la «realidad» (irreal) de la conciencia. Y, como ya sabemos, él no es un componente «real» (subjetivo), sino intencional de ella. Va a decir Derrida en “‘Génesis y estructura’ y la fenomenología” que “como abertura al ‘como tal’ del ser y a las determinaciones de la totalidad de las regiones en general, [el noema] no puede ser descrito, *stricto sensu y simplemente*, a partir de una estructura regional determinada”³⁹. A no ser que por cierta *apariencia disimuladora* de la reducción trascendental el noema dé acceso a una región determinada. Y es lo que precisamente sucede toda vez que la reducción trascendental debe permanecer reducción eidética para saber de qué se va a seguir hablando y para evitar tanto el idealismo empírico como el idealismo absoluto⁴⁰.

Esta disimulación hace pensar en una cierta complicidad originaria en Husserl (como en Heidegger) entre el aparecer y la disimulación⁴¹. En su *Introducción a Elorigen de la geometría de Husserl*, tras decir que Husserl jamás ha hecho de la Idea en sí misma el tema de una descripción fenomenológica, jamás ha definido directamente su tipo de evidencia (en el interior de una fenomenología cuyo principio de los principios y cuya evidencia es la presencia inmediata de la cosa en carne y en hueso), ha reiterado a pie de página la necesidad para la reducción de permanecer reducción eidética, pero también la “necesidad de hacer aparecer el fundamento absoluto y originario del sentido del ser en una región, la región ‘conciencia’ unificada por un *ego* y una Idea, es decir en una región que, aunque *Ur-Region*, no es menos un dominio de entes determinados”⁴². ¿Pero qué significa esta consticción, esta

³⁹ Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 223.

⁴⁰ Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, op.cit., p. 223. En el artículo recogido en ALTER Derrida va a decir: “En un cierto sentido, la reducción trascendental es una reducción eidética. Lo que ella permite describir, será siempre una necesidad de esencia y no una factualidad empírica. Esta es en efecto “reducida” al mismo tiempo que la totalidad del mundo del cual ella forma parte. Comprendiendo la reducción trascendental como reducción eidética, estaremos seguros de evitar el idealismo empírico o el idealismo absoluto: no es tal o cual conciencia empírica, tal o cual subjetividad real que resiste a la hipótesis del aniquilamiento del mundo (Ideas I, § 49), puesto que ella no forma parte de eso. Simplemente la esencia – no la existencia- de la conciencia es independiente de la existencia del mundo: es la condición de posibilidad del aparecer de un mundo en general”. Derrida, Jacques, “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique”, *Revue ALTER*, Paris, 2000, p. 79.

⁴¹ Cf. Dastur, Françoise, *Déconstruction et phénoménologie. Derrida en débat avec Husserl y Heidegger*, Hermann Éditeur, Paris, 2016.

⁴² Derrida, Jacques, *Introducción...* op. cit., p. 152.

necesidad de hacer aparecer regionalmente el fundamento originario del sentido, incluso si se trata de la archi-región? Derrida va a decir que significa reconocer que “el idealismo trascendental, según la propia tradición kantiana, no es posible sin la afirmación de una finitud radical del filósofo. El fundamento unitario de todas las regiones sólo puede aparecer en una región; este fundamento no puede, entonces, sino disimularse bajo un signo de estancia determinado en el momento mismo en que se muestra como fundamento. Sin esta ocultación el discurso filosófico renunciaría a todo lo eidético, es decir, a todo sentido. La limitación eidética es pues indispensable”⁴³. Derrida reconoce desde su *Mémoire* la necesidad insoslayable del eidetismo como el momento inaugural de toda filosofía actual o posible. Y lo hay no incluso, sino precisamente si en toda *diafanidad eidética* es su fundamento el que se oculta. Un poco más adelante Derrida hablará de la Idea como de la posibilidad de la evidencia y de la apertura al ver mismo; “la *determinabilidad* como horizonte de toda intuición en general, medio invisible del ver análogo a la diafanidad del Diaphano aristotélico, tercero elemental pero proveniencia una de la vista y de lo visible”⁴⁴. Sin esta *determinabilidad*, sin esta *apertura*, nada aparecería. Es la *transparencia* como finitud. Es por esto, creemos, que en la discusión que siguió a ““Génesis y estructura’ y la fenomenología” Derrida va a decir que “el noema es la diafanidad del ‘como tal’”⁴⁵.

86

Sept.-
Octubre
2018

2.3. Finitud originaria y necesidad de profundización de una fenomenología de la temporalidad

Según Derrida, la anarquía del noema demanda una *conversión* de la fenomenología: “Se podría pensar, va a decir, que una vez claramente reconocida la

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Derrida, Jacques, *Introducción*, op. cit., pp. 151-152.

⁴⁵ M. de Gandillac, Goldmann et Piaget (dirs). *Entretiens sur les notions de Genèse et de Structure*, Mouton, Paris, 1965, p. 262. Habría, en todo caso, que seguir la operación en apariencia disimuladora, regionalizadora, incluso estrictural, de la reducción trascendental, en cada uno de los textos en que Derrida parece darla a ver. Por ejemplo hasta el “Párergon”, en *La vérte en peinture* donde es como una suerte de reducción trascendental, la *epokhé* de una tesis de existencia la que, con sus suspenso, “libera, en ciertas condiciones formales, la afección pura del placer”. Derrida, Jacques, *La vérte en peinture*, Flammarion, Paris, 1978, pp. 52-53.

no-realidad del noema, hubiese sido consecuente la *conversión* de todo el método fenomenológico y el abandono, junto con la Reducción, del idealismo trascendental en su conjunto”⁴⁶. Habría que preguntarse qué tipo de fenomenología podría salir de una tal *conversión*. Porque siendo así de consecuente, dirá Derrida enseguida, se corre el riesgo de condenarse al silencio (“lo que es siempre posible”, ¿lo que en general puede suceder?), y de renunciar a un rigor que sólo pueden asegurar la *limitación* eidética-trascendental y un cierto “regionalismo”. En todo caso, este motivo de la conversión de la fenomenología viene precisamente de su *Mémoire* en relación con la búsqueda de un eidetismo más apto bajo la sobrepuja de la génesis. Así bajo el subtítulo “La contradiction de la genèse active” dentro del Cap II (“La constitution génétique de l’ego et le passage à une nouvelle forme de l’idéalisme transcendantal”): “Sería legítimo esperar ahora una conversión total del método. La reducción eidética, la reducción trascendental, y la intuición eidética que ellas volvían posible, se aplicaban a momentos constituidos por un sujeto”⁴⁷. También en el Cap. 1 (“Le naissance et les crises de la philosophie”) de la Cuarta Parte, donde esta conversión está ligada precisamente a la exigencia de pensar una finitud originaria sobre la base de una continuidad entre lo mundano y lo trascendental. Leemos ahí lo siguiente:

87

Septiembre
Octubre
2018

“Pero al asegurar la síntesis pasiva la continuidad entre lo mundano y lo trascendental, no podemos ya distinguir en todo rigor la constitución empírica de la constitución trascendental. Habría entonces una génesis de la idea de la filosofía a partir de lo que no es ella, un conocimiento de lo que no es ella a partir de la toma de conciencia filosófica. Pero entonces, ¿cómo la idea de una tarea infinita puede instituirse en una finitud pura? ¿No es acaso necesario que, de alguna manera, lo infinito estuviera *ya* presente en la finitud humana? Y si fuera así, ¿por qué se develaría en lo finito? Tantas preguntas que una simple “eidética” fundada en un idealismo fenomenológico no puede resolver y que debería motivar una conversión radical. No es más que abandonando el punto de vista de una eidética inapta para dar cuenta de la génesis de la idea y volviéndose a una ontología nueva que podremos intentar describir fielmente y de vivir -puesto que también se trata de una ‘tarea’ teórica- o de revivir esta génesis. Esta ontología, lejos de ignorar el momento esencial e insuperable de la fenomenología eidética, mostrará, por la profundización de una fenomenología de la

⁴⁶ Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 224.

⁴⁷ Derrida, Jacques, *Le problème...* op. cit., p. 224.

temporalidad que, al nivel de la existencia temporal originaria, el hecho y la esencia, lo empírico y lo trascendental son inseparables y dialécticamente solidarios”⁴⁸.

¿Es esta profundización de una fenomenología de la temporalidad la que ha visto ver pasar al espectro allí donde lo que debía aparecer era una nueva ontología? ¿Que sería una eidética más apta cuando se trata del espectro? ¿Qué es el *phainesthai* mismo, antes de su determinación como fenómeno o como fantasía (*phantasma*), como fantasma (*fantôme*) como posibilidad misma del espectro? ¿Por qué la generalidad del *phainesthai*, antes que someterse a la delimitación de una fenomenología de lo spectral, debería dejarse pensar en relación con la posibilidad espectral de toda espectralidad en la vía de la inclusión intencional y no «real» del noema en la conciencia? La “irrealidad” del noema: “su independencia *tanto* con respecto al mundo *como* al tejido *real* [reelle] de la subjetividad egológica” y como “el lugar mismo de la aparición, la posibilidad esencial, general, no regional del espectro”. ¿Por qué es esta “irrealidad” lo que inscribe la posibilidad del otro y del duelo en la fenomenalidad misma del fenómeno? Habrá que detenerse en esta secuencia: el tiempo, el otro.

2.4. La “génesis del noema a partir de un objeto real pasivamente acogido”

¿Cuán “irreal” debe ser el noema para no serlo “realmente”? Lo que está en juego, lo sabemos, es el *phainesthai en general*. Esto podría explicarse con la otra correlación, con la correlación morpho-hilética, si no fuera que Husserl, según Derrida, hace de la pasividad un noema asimilado a la “irrealidad” (“real”) de la

⁴⁸ Derrida, Jacques, *Le problème...* op. cit., pp. 256-257. El momento esencial e insuperable de una fenomenología eidética y la necesidad de superar una eidética inapta, permiten inscribir al joven Derrida en las motivaciones de varios fenómenologos post-husserlianos, desde Merleau-Ponty a Richir. En un texto de Richir sobre la “Krisis” de Husserl, al que volvemos más adelante, leemos esto: “il manque à Husserl, comme le dernier Merleau-Ponty l'avait déjà indiqué, et comme j'ai tenté de le montrer ailleurs, une nouvelle éidétique ou un tout nouveau mode de l'éidétique, qui distingue celle-ci de l'éidétique où se fondent, ou plutôt s'instituent les idealités logico-mathématiques”. Richir, Marc, “Relire la ‘Krisis’ de Husserl – Pour une position nouvelle de quelques problèmes phénoménologiques fondamentaux”, *Esprit*, 7-8 : Paul Ricoeur, Paris, 1988, pp. 129-151.

vivencia “en la totalidad estructurada de la experiencia intencional”⁴⁹. No distinguiendo ya la pasividad del noema así asimilado, toda la “realidad” de la vivencia es reducida a su significación constituida. Entonces, ni la pasividad (la *hylé*) puede dejar de ser ideal, ni el noema puede dejar de ser presa de lo “real”, es decir del tejido subjetivo. Pero así, para Derrida, no se explica bien que la actividad noética requiera de un correlato noemático que pueda, por ejemplo, estar fundado en un objeto dado “en persona” en la percepción. Si el noema parece ser otra cosa que la nóesis, otra cosa que el acto intencional, otra irreabilidad que la irreabilidad del acto, es porque puede sacar a la intencionalidad de su encierro noético como componente “no-real” de la conciencia. Queda entonces por pensar qué sería una verdadera “génesis del noema a partir de un objeto ‘real’ pasivamente acogido”⁵⁰. ¿En qué consiste entonces esta pasividad? ¿Cómo se explica el noema con esta pasividad?

Entonces la *hylé*⁵¹. Tratada después del noema en *La escritura y la diferencia* es, a diferencia de éste, que es un componente intencional y no-real, “un componente real [réelle] pero no-intencional de la vivencia”, “es la materia sensible (vivida y no real) del afecto *antes* de toda animación mediante la forma intencional”⁵². Para comprender en qué consiste esta no-intencionalidad será necesario preguntarse aquí qué puede significar este *antes* cuando se trata de la “irrealidad” de la vivencia intencional y hasta qué punto compromete la actividad intencional. Va a decir Derrida enseguida: “Es el polo de pasividad pura, de esta no-intencionalidad sin la cual la conciencia no recibiría nada que le fuera *otro* y no podría ejercer su actividad

⁴⁹ Derrida, Jacques, *Le problème...* op. cit., p. 152.

⁵⁰ Derrida, *Le problème*, 152.

⁵¹ En *ALTER*, como ya fue, dicho la presentación de la correlación *hylé-morphé* precede a la presentación de la correlación *noesis-noema*: “La *hylé*, es la materia sensible de la vivencia: no el rojo de la cosa que está en el mundo y se ve excluido por la reducción, sino el aparecer del rojo como pura cualidad sensible; tampoco la sensación como realidad natural, fisiológica o psicológica, que está también en el mundo, sino el fenómeno vivido que le corresponde y que, él, no está en el mundo. Esta ‘materia’ fenomenológica no es intencional (lo que planteará temibles problemas en cuanto a su relación con la conciencia intencional) y pertenece realmente (*reell*, que Husserl opone a *real*, designando siempre una realidad natural) a la vivencia, a la conciencia. Es animada, activada por una intención que le da forma, por una *morphé* que es intencional y pertenece también realmente (*reell*) a la conciencia. Una vez animada...”. Derrida, Jacques Derrida, “La phénoménologie et la clôture de la métaphysique”, *Revue ALTER*, Paris, 2000, p. 79.

⁵² Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia...* op. cit., p. 224.

intencionalidad”⁵³. Se trata de una receptividad que es una “abertura esencial”. ¿En qué consiste esta abertura esencial?

En su *Mémoire*, dentro del tema “La matière et la forme de la intentionnalité”, subrayando un pasaje de *Ideas* I en la que, a propósito de los momentos “reales” de la vivencia, Husserl habla en nombre de la vivencia “en el sentido más amplio de esta palabra”, Derrida va a observar: 1) que la *hylé* (*sensible; sensuel*) *antes* de ser animada por la intencionalidad es ya una vivencia, 2) que es en tanto que *no intencional* que ella es animada por la forma intencional; 3) pero que siendo no intencional, no hay *evidencia* que nos permita decidir que la *hylé* es animada por la forma intencional; 4) que sólo tenemos *derecho* de determinar la *hylé* como vivencia a partir del momento en que una *morphé* intencional ha venido a animarla; 5) lo cual quiere decir que en tanto que tal y *antes* de estar dotada de un sentido intencional, ella, como vivencia, *puede ser* tanto una realidad mundana como una “realidad” fenomenológica⁵⁴.

Todo indica que en cuanto puede ser una realidad mundana y no sólo una «realidad» fenomenológica, es decir, en cuanto *puede ser* otra cosa que un noema, es que la *hylé* como polo de pasividad pura puede abrir la conciencia a otra cosa que ella misma. Así el correlato noemático, que no está incluido “realmente” en la vivencia, puede sacar a la intencionalidad de su encierro noético en cuanto su “irrealidad” está *ya* fundada, fundación que *puede ser* tanto una “realidad” fenomenológica como una realidad mundana. *Puede ser*, pues sería preciso un noema regionalizado, *asimilado* a la “irrealidad” de la vivencia en la totalidad estructurada de la experiencia intencional”, para poder *determinarlo*⁵⁵.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Derrida, Jacques, *Le problème...* op. cit., p. 154.

⁵⁵ Podemos entender mejor ahora lo que puede querer decir que el noema es el sentido (de algo) *para* la conciencia. En una entrevista con Bernard Stiegler leemos: “no hay sentido para (...), no hay sentido para una existencia en general (...) sino en la medida en ese proceso de apropiación... ya está en marcha. De apropiación o de reapropiación: tanto una como la otra. Para que ‘esto’ tenga sentido, es preciso que yo pueda, por ejemplo, redoblar, repetir, aunque sea virtualmente, que pueda apropiarme mediante esta iterabilidad, ver lo que veo, acercarme, comenzar a identificar, reconocer, en el sentido más amplio de estos términos: hay allí procesos de apropiación en el sentido más amplio. Sólo hay sentido con esta condición. Pero por esta misma razón, tampoco hay sentido más que en la medida en que este proceso de apropiación se hace fracasar de antemano o se ve amenazado por el fracaso y queda virtualmente prohibido, limitado, terminado: el sentido no depende de mí, es lo que no podrá reapropiarme totalmente. Y lo que llamo ‘exapropiación’ es ese doble movimiento en que me dirijo hacia el sentido con la intención de apropiarme de él, pero a la vez sé y deseo, lo reconozca o no, que

Lo que atañe a la génesis del noema, según Derrida Husserl no lo aclara. Y Derrida mismo tampoco dice mucho más en este contexto al parecer preocupado como está de mostrar cómo Husserl mantiene a la *hylé* enmarcada en el plano constituido de la correlación noético-noemática, sin hacer intervenir el tiempo de manera decisiva: “siempre la temporalidad evocada es objeto temporal, noema constituido, significación del tiempo más que tiempo de la significación”⁵⁶. No dejará de observar sin embargo que la dualidad noético-hilética, aceptada por Husserl al nivel de una constitución ya cumplida, tiene que ser originariamente constituyente para evitar el peligro del confinamiento subjetivo de la intencionalidad. En este sentido, es sólo tras ser constituida en sí misma como correlación que ella debe constituir el noema: “en una palabra, es necesario que ella constituya la unidad mientras la supone”. “Esto es lo que se llama la dialéctica”⁵⁷, dirá el joven Derrida en ese momento. Lo que también se puede decir así: desde que se habla de una realidad trascendental ya no se puede posponer la génesis, o la cuestión del tiempo. Y lo que no se puede posponer, no se deja dominar. Hay la reducción del tiempo, pero también hay el tiempo de la reducción⁵⁸.

Lo que Derrida ha enunciado más tardíamente como “ley del *phainesthai*”, nos da a entender no sólo que el noema, anárquico, no pertenece ni al mundo ni a la conciencia, sino que es la *diafanidad* que se abre mediante la *epokhé*, la que se

sigue siendo extraño a mí, trascendente, otro, que permanezca allí donde hay alteridad”. Enseguida: “Si pudiera reappropriarme totalmente el sentido, exhaustivamente y sin dejar nada, no habría sentido. Si no quiero apropiarme de él en absoluto, tampoco lo hay. Así pues hace falta (el faltar de este hace falta es la existencia misma) un movimiento de *apropiación terminado*, una exapropiación”. Y un poco más adelante, aquello en lo que consiste la *intencionalidad*: “La intencionalidad es un proceso de apropiación por repetición, por identificación, por idealización: me apropio del otro, o bien de un objeto o de lo que fuere. Y en primer lugar ‘yo mismo’, el mismo ‘yo’ (*je*) del que también debe apropiarse un *ipse* apropiador-apropiado cuyo ‘poder’ (marcado en lo que vincula el *ipse* con *potis*, luego con el *hospe*s y el *hostis* de la hospitalidad) no tiene aún la forma de la egoicidad [*egoité*] y menos todavía la de la conciencia. Pero al mismo tiempo hace falta que aquello de que me apropio se mantenga afuera, siga siendo suficientemente otro (que yo) para tener aún sentido. El duelo se da por todos lados. La condición del sentido, en general, es una apropiación finita, una exapropiación. Para un ser infinito no hay sentido”. Entrevista con Bernard Stiegler, en Stiegler, Bernard / Derrida, Jacques, *Ecografías de la televisión*, EUDEBA, Buenos Aires, 1998, p. 138.

⁵⁶ Derrida, Jacques, *Le problème...* op. cit., p. 195.

⁵⁷ Derrida, Jacques, *Le problème...* op. cit., p. 196.

⁵⁸ Cf. Derrida, Jacques, *Le problème...* op. cit., p. 197.

determina como tal. Es más allá de su *Mémoire* que encontramos alusiones más precisas a la noematicidad, a la objetividad trascendental y en general a la idealidad. Nunca en la forma de un tratado, estos problemas se dejan explicitar, enunciar y hasta desarrollar en varios textos y no tan sólo en los dedicados a la fenomenología husserliana. El problema del recurso derridiano al cuestionamiento trascendental y a su necesaria renovación estará aquí tempranamente implicados. En la medida en que la oclusión de la estructura de la que antes se habló concierne al ojo, habría que comenzar a reconocer en el *phainesthai* en general, en la fenomenalidad, la táctil apertura de un ojo quizás más abierto que el fenómeno.

III. El tiempo, el lenguaje, el otro

3.1. La “objetividad en general” y “la no fenomenalidad originaria” del otro

En un texto temprano dedicado a Emmanuel Levinas recogido en *La escritura y la diferencia*, “Violencia y metafísica”, Derrida le objeta a éste en primer lugar su anti teoreticismo fundado en el primado de la conciencia de objeto husserliana. Este primado, advierte Derrida, es el del objeto o “de la objetividad en general”⁵⁹. Lo que implica reconocer la renovación, la ampliación y la flexibilización por parte de la fenomenología de esta noción de objeto en general. “La jurisdicción última de la evidencia está abierta al infinito, a todos los tipos de objetos posibles, es decir, a todo sentido pensable, es decir, presente a una conciencia en general”⁶⁰. La independencia absoluta de la evidencia ética, reclamada por Levinas, no resulta ni pensable, ni entendible, fuera de la evidencia fenomenológica en general. Desde que el sentido ético es pensado Husserl comienza a tener razón. La fenomenología trascendental es un dominio de evidencias absolutamente previas; es el dominio de una conciencia concreta en general. Una fenomenología de la ética no tiene ningún enraizamiento real. Todo sentido determinado, todo noema, supone la posibilidad de un noema en general. Y cualquier cosa que sea sólo es pensable en la noematicidad. Levinas

⁵⁹ Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, op. cit. p. 163. La cursiva es de Derrida.

⁶⁰ Ibid.

protestaría contra un sentido corriente de lo teórico. El sentido fenomenológico trascendental de lo teórico es el del aparecer en general; por él todo pensamiento y todo lenguaje, de hecho y de derecho, incluso de lo no teórico, está vinculado al teoreticismo.

Derrida le objetará también a Levinas el que le impute a las *Meditaciones cartesianas* de Husserl la posibilidad de dejar perder la alteridad infinita del otro reduciéndola a lo Mismo. Y esto a partir del supuesto que hacer del otro un alter-ego es neutralizar su alteridad absoluta. Pero para Derrida el Husserl de las *Meditaciones* no hace otra cosa que cuidar la significación de la alteridad del otro. Se trata de describir allí “cómo el otro *en tanto que otro*, en su alteridad irreductible, se me presenta a mí”⁶¹. Y se me presenta como “no-presencia originaria”. Es que el otro como fenómeno del ego es el fenómeno de una cierta fenomenalidad irreductible para el ego en general (el eidos ego). Si hay un fenómeno de lo totalmente-otro, una evidencia de lo totalmente-otro como tal, lo que se muestra ahí es “una no-fenomenalización originaria”. “Es ese aparecer del otro como lo que no puedo ser jamás, es esa no-fenomenalidad originaria lo que viene a ser interrogado como *fenómeno intencional* del ego”⁶².

93

Septiembre
Octubre
2018

3.2. Temporalización e intersubjetividad trascendental: la génesis de la objetividad

En el Capítulo IV de su *Introducción a El origen de la geometría de Husserl* Derrida se pregunta por la génesis de la objetividad en general. Lo que es analizado por Derrida en el Capítulo IV. Como bien va a decir Paola Marrati en *La genèse et la trace*, resumiendo el problema en juego: “Su problemática consiste en el paso de la evidencia subjetiva del sentido a su valor objetivo, paso que no puede cumplirse sino por la intersubjetividad. Se trata de comprender cómo el sentido, una vez aparecido a una conciencia cualquiera, se vuelve ideal, es decir universalmente válido e inteligible para todo el mundo. Husserl se pregunta por las condiciones de posibilidad de la idealidad en sí misma. Ellas

⁶¹ Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 165.

⁶² Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 166.

son el lenguaje y la escritura”⁶³. Dicho de otra manera: para que el sentido se vuelva universalmente válido e intelígerible para todo el mundo una vez aparecido a una conciencia cualquiera, la conciencia individual tiene que ser ya, de alguna manera, una conciencia inter-subjetiva. Lo que es posible si ella es ya, en sí misma, lenguaje. El problema de una intersubjetividad en el interior de la conciencia individual es algo que se va a plantear sólo terminando el Capítulo VI, presidido por la problemática del “lenguaje trascendental” entendido a partir del lenguaje hablado y no haciendo referencia a la escritura más que de manera muy implícita, es decir justo antes del Capítulo VII dedicado expresamente al tema de la escritura.

Derrida viene del Capítulo V en el que ha procedido a decir que la conquista de la objetividad ideal del sentido geométrico se da sobre la base de una objetividad ideal que es la del lenguaje en general. Este reconocimiento del lenguaje como medio de la idealidad se ha hecho distinguiendo tres niveles: el de la palabra, el del contenido intencional y el del objeto mismo. En todos los niveles lo que está en juego es la posibilidad de la neutralización de la existencia fáctica, de la identidad ideal, de la traducibilidad y de la transmisibilidad. Pero comparado con el segundo nivel, el nivel de la objetividad ideal de la geometría es el de una objetividad absoluta y sin límite, por lo que Derrida va a decir: “Se suprime toda adherencia a una contingencia real. La posibilidad de la traducción, que se confunde con la de la tradición, se abre al infinito”⁶⁴. Y de lo que en esta objetividad ideal se trata es de “la verdadera objetividad [*objectité*]” geométrica, por lo que, tanto en el caso de invalidez o de sinsentido (*non-sens*), el sentido nunca deja de mantener una relación esencial con la intención de verdad. Ahora bien, en el marco de la pregunta por el origen de la objetividad, que es aquí la pregunta que intenta contestar Husserl, la liberación de la objetividad absoluta con respecto a una subjetividad fáctica no puede no recurrir al lenguaje. Es la exigencia, de derecho, de una subjetividad trascendental y de una historicidad a la vez

⁶³ Marrati, Paola, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Kluwer, Dordrecht/Londres/Boston, 1998, p. 45.

⁶⁴ Derrida, Jacques, *Introducción... op. cit.*, p. 67.

intrínseca y esencial. Es de lo que se trata precisamente en el capítulo siguiente (Capítulo VI), en la forma de cierto retorno husseriano al lenguaje como “medio indispensable y condición de posibilidad de la objetividad ideal absoluta, de la verdad misma”, lo que equivale a su “puesta en circulación histórica e intersubjetiva”. Este retorno es, cuestión jurídica, en primer término al habla.

Esta prioridad es lo que hace del sujeto, “identidad a sí o eventualmente conciencia de identidad a sí, conciencia de sí”, un sujeto hablante. Se trata entonces, en primer término, del retorno al habla pero recuperada en su pureza originaria, al habla como “condición jurídica concreta de la verdad”; al sujeto hablante como sujeto capaz de constituir el objeto ideal; se trata en definitiva de una encarnación histórica que libera lo trascendental, es decir, de un “lenguaje trascendental”. De esta misma idealidad lingüística Derrida había dicho que se trataba de la práctica de una eidética inmediata y en relación con la cual tras hablar, siguiendo a E. Fink, de “una irreductible proximidad del lenguaje al pensamiento originario”, se preguntaba si esa inmediatez era “la vecindad del pensamiento consigo mismo”⁶⁵. Habiendo establecido primero que “constituir un objeto ideal es ponerlo a disposición permanente de una mirada pura”, va a decir ahora que esta idealidad lingüística “es el medio en el que el objeto ideal se deposita como lo que se sedimenta o lo que se pone en depósito”⁶⁶. En cuanto a este medio (*milieu*) Derrida explicará que se trata de “un acto de consignación originaria”, no exterior, que consiste en la “producción de un objeto común”. Por lo que vale la pena hacer notar que, un poco antes, él ha traducido la expresión alemana “*Dokumentierungen*” por “consignaciones” (*consignations*), utilizada por Husserl para explicar que la geometría es “idénticamente la misma” tanto en las expresiones orales como en “las consignaciones escritas y otras”⁶⁷. También es necesario señalar que Derrida hablará enseguida conjuntamente de la “*Dokumentierung*” de la “corporalidad espiritual” del lenguaje y del enunciado como “cumplimiento de

⁶⁵ Derrida, Jacques, *Introducción...* op. cit., p. 65.

⁶⁶ Derrida, Jacques, *Introducción...* op. cit., p. 74.

⁶⁷ Derrida, Jacques, *Introducción...* op. cit., p. 67.

la intención de verdad”⁶⁸. Que sea común, en tanto, significa que se trata ya de un objeto ajeno a algún propietario original, que ha tenido lugar una desposesión o una expropiación, que el registro de que se trata no es para nada privado. Ahora bien, además de producir, el lenguaje guarda (*garde*) la verdad, resguardándola imperecederamente ante una mirada. Allí ésta crece y se proyecta. Sólo porque el lenguaje es el elemento (*élément*) de la tradición, es que la “retención y la prospección del sentido” son posibles más allá de la finitud individual. El reconocimiento entonces de que el lenguaje constituye la objetividad absoluta expresándola no significa otra cosa que la intersubjetividad trascendental es condición de la objetividad.

La cuestión de la intersubjetividad se impone en toda su profundidad tras poner en relación al lenguaje con la “conciencia de cohumanidad”, la que en conjunto con el “mundo” designan la totalidad abierta, infinita, de las experiencias posibles, y donde la “consciencia de serencomunidad en un único y mismo mundo, funda la posibilidad de un lenguaje universal”⁶⁹. En efecto, habiendo reconocido que al geómetra fundador ya le está dada la posibilidad del lenguaje, cabe afirmar que es produciendo en sí mismo “la identidad y la permanencia ideal de un objeto” que éste puede ser comunicado. Es en el interior de la conciencia individual que se produce “el reconocimiento y la comunicación de lo ‘mismo’”. Es que “tras la evidencia viva y transitoria, tras el desvanecimiento de una retención finita y pasiva, el sentido puede ser reproducido como lo ‘mismo’ en la actividad de una rememoración; no ha regresado a la nada”⁷⁰. No habría desde entonces objetividad del objeto sin la posibilidad de una reproducción a través de la cual el sentido sobrevive al desvanecimiento de la retención. Que esta reproducción, que es aquí la de la rememoración, produzca la identidad y la permanencia ideal de un objeto a través de la cual éste es comunicado como lo mismo no obstante el paso del tiempo, es señal de cómo está dada ya la posibilidad del lenguaje en la conciencia individual.

⁶⁸ Derrida, Jacques, *Introducción... op. cit.*, p. 74.

⁶⁹ Derrida, Jacques, *Introducción... op. cit.*, p. 75.

⁷⁰ Derrida, Jacques, *Introducción... op. cit.*, p. 83.

Para Derrida, en la *La voz y el fenómeno*, la retención o recuerdo primario como la rememoración o recuerdo secundario, comportan “dos formas de retorno o de restitución del presente”⁷¹, vale decir significan la repetibilidad en general no sólo como posibilidad, sino también como amenaza, de la integridad de lo mismo o de lo absoluto del sentido. En lo que habrá implicado una cierta relación con la ficción. Tras explicar en nota al pie que el paso de la retención pasiva al recuerdo (*souvenir*), o a la rememoración (*ressouvenir*), es aquello que “produce” la idealidad y la objetividad y que “hace aparecer otros orígenes absolutos como tales”⁷², Derrida va a hablar de “recubrimiento de identidad” (*recouvrement d'identité*): “Es en este recubrimiento de identidad que se anuncia la idealidad como tal y en general, en un sujeto egológico”⁷³. En cierto sentido no hemos ido entonces más allá de la conciencia individual, pues el sentido es el sentido para “otros momentos del mismo sujeto”. Aunque, también, al parecer ya no estamos sólo en ella. Estamos, por así decirlo, situados en una zona en que la conciencia no está sola, o sólo consigo misma, individualmente. O está consigo misma, pero temporalmente, inter-subjetivamente. En todo caso, la intersubjetividad de la que aquí se va a hablar es la siguiente: “La intersubjetividad es pues, primero, en cierta forma, la relación no empírica de mí conmigo mismo, de mi presente actual con otros presentes como tales, es decir, como otros y como presentes (como presentes pasados), la relación de un origen absoluto con otros orígenes absolutos, siempre míos pese a su alteridad radical. Gracias a esta circulación de los absolutos originarios, la misma cosa puede ser pensada a través de los momentos y de los actos absolutamente distintos”⁷⁴. No se trata aquí, según Derrida, de otra cosa que del Presente Viviente, de la “auto-temporalización” según la cual una alteridad irreductible abre la posibilidad de una subjetividad que ya no puede ser simplemente la de la actividad egológica. Por lo mismo es que si el Presente Viviente es esa originariedad absoluta que permite la reducción de toda alteridad, su misma “dialecticidad” impide que esta reducción sea una negación. Más bien “constituye lo otro

⁷¹ Derrida, Jacques, *La voz y el fenómeno*, op. cit., p. 121.

⁷² Derrida, Jacques, *Introducción...* op. cit., p. 83.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid.

como otro en sí y lo mismo como lo mismo en lo otro”⁷⁵. En efecto, es porque hay una reducción de toda alteridad que hay la posibilidad de que la alteridad temporal pueda aparecer como tal y ser constituida en el Presente Viviente. Pero, asimismo también, es porque esta reducción es sin negación que sólo la alteridad temporal es la que “permite la identidad absoluta del presente viviente como identidad a sí (mismo) de la no identidad a sí (mismo)”⁷⁶.

Desde su *Mémoire*, ya lo he dicho, respetar la integridad de la intencionalidad, reconocer toda su envergadura, significa reconocer que la reducción conserva lo que suspende, que neutraliza la oposición entre lo empírico y lo trascendental, entre la realidad y la “irrealidad” fenomenológica. Ahora bien, también sabemos que esto no significa abandonar la filosofía, es decir, aquí, en principio, renunciar a la fenomenalidad fenomenológico-trascendental, sino precisamente adentrarse en la problemática de la fenomenalidad. Lo que se anuncia precisamente aquí con esta relación entre el movimiento de la temporalización y de la constitución de la intersubjetividad trascendental es cierta “no-presencia irreductible”, como se va a decir en *La voz y el fenómeno*. Todo será cuestión de paso o de pasaje⁷⁷. En este último texto se hablará del “paso de la retención a la re-presentación (*Vergegenwärtigung*) en la constitución de la presencia de un objeto (*Gegenstand*) temporal cuya identidad puede ser repetida”⁷⁸. De otro lado, del “paso necesario por la a-presentación en la relación con el alter ego, es decir en la relación con lo que hace posible una objetividad ideal en general, al ser la intersubjetividad la condición de la objetividad y no siendo esta absoluta más que en el caso de los objetos ideales”⁷⁹. En la medida en que conciernen a la historicidad trascendental, ambos pasos, son también el paso de la luz del

⁹⁸

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Derrida, Jacques, *Introducción... op. cit.*, p. 178.

⁷⁷ Aunque no hacemos otra cosa que dejar anunciado este problema, habría que puntualizar lo siguiente: en esta problemática fenomenológica del paso parece jugarse esa presencia que jamás se hace presente, de la que habla Derrida. Que eso se dé sobre la base de cierta *composición*, resulta en cierto modo decisivo para entender el estatuto de la *nada* de la que hemos hablado mucho antes. Es este un *lugar* derridiano muy importante en relación con el cual hay que confrontar la “laguna” (*lacune*) de la que habla Richir, por ejemplo en su texto sobre la *Krisis*. Y de un modo más general, es preciso confrontar el pensamiento derridiano de la presencia que jamás se hace presente con el pensamiento richiriano de una presencia que no es ya el presente.

⁷⁸ Derrida, Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁹ Ibid.

sentido como peligro absoluto del paso de una Palabra que, no obstante invisible, debe hacerse oír a través de lo visible. Entre un *arjé* y un *telos* la retrospección abre la posibilidad de una "finitud originaria"⁸⁰.

Bibliografía

- Bidot, Jacques. *Explication et reconstruction du Capital*. PUF, Paris, 2004.
- Carlson, Sacha. *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir*. Université Catholique de Louvain, Louvain, 2014.
- Dastur, Françoise. *Déconstruction et phénoménologie. Derrida en débat avec Husserl y Heidegger*. Hermann Éditeurs, Paris, 2016.
- Derrida, Jacques. *Introduction à l'Origine de la géométrie de Husserl*. PUF, Paris, 1962.
- *La voix et le phénomène*. PUF, Paris, 1967.
 - *L'écriture et la différence*. Seuil, Paris, 1967.
 - *La vérité en peinture*. Flammarion, Paris, 1978.
 - *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989.
 - *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. PUF, Paris, 1990.
 - *Donner le temps I. La fausse monnaie*. Galilée, Paris, 1991.
 - *Spectres de Marx*. Galilée, Paris, 1993.
 - *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Paidós, Buenos Aires, 1995.
 - *La voz y el fenómeno*. Pre-Textos, Valencia, 1995.
 - *Espectros de Marx*. Trotta, Madrid, 1998.
 - *Sur la parole*. Poche Essai, Paris, 1999.
 - *Le Toucher*. Galilée, Paris, 2000.
 - "La phénoménologie et la clôture de la métaphysique", *Revue ALTER* 8, Paris, 2000.

⁸⁰ Marc Richir observa que no se puede hablar de un *arjé* allí donde hay una laguna (*lacune*), un vacío, un hiato. Limitándonos a sugerir, en el supuesto de que es de lo que habla Richir, que quizá Derrida no haya dejado nunca de pensar un *arjé* intervenido por una cierta falta de fundamento o de sentido, entendemos en esta observación que el problema de la laguna reclama un *telos* en el seno del cual la pérdida del origen se retoma reflexionándose infinitamente. Se evita así el horizonte metafísico de la *Krisis* según el cual, en un horizonte teleológico, se hace *como si* en el infinito las paralelas debían juntarse. Incluso bajo el supuesto de este *como si*, Derrida va a sostener que la reactivación del origen del sentido en Husserl no es nunca "ni inmediata ni total", y que, por lo mismo, una conciencia de historicidad no parece en sí misma disociable de la posibilidad de una "finitud originaria" en la que la distinción entre el hecho y el sentido podría borrarse. Ahora bien, y a despecho de un racionalismo que podría entenderse como clausurante, en *Voyous* (2003), 40 años después de su *Introduction à L'Origine de la Géométrie* (1962), Derrida reconoce en las esencias vagas pero rigurosas, la posibilidad de situar un incalculable "ni irracional ni dudable" en Husserl. Para el problema de una finitud originaria señalado por Derrida en su Introducción, ver nuestro trabajo *De la possibilité d'une fiction historique chez Jacques Derrida*, L'Harmattan, Paris, 2017, p. 100.

- *Introducción a El origen de la geometría de Husserl*. Manantial, BA, 2000.
 - *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Trotta, Madrid, 2001.
 - *Dire l'événement, est-ce possible?* L'Harmattan, Paris, 2001.
 - *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Libros de Arena, Madrid, 2006.
- Gandillac, Goldmann et Piaget (dirs). *Génèse et structure*. Mouton, Paris, 1965.
- Gandillac, Goldmann et Piaget (dirs). *Entretiens sur les notions de Genèse et de Structure*. Mouton, Paris, 1965.
- Husserl, Edmund. *Späte Texte Über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Dordrecht, Springer, 2006.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE, México / Buenos Aires, 1962.
- Lawlor, Leonard. *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*. Indiana University Press, Indiana, 2002.
- Marrati, Paola. *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*. Kluwer, Dordrecht/Londres/Boston, 1998.
- Mena, Patricio. "Pathos y phainomenon. Del cómo al donde de la manifestación".
- Richir, Marc. "Le problème du psychologisme. Quelques réflexions préliminaires", *Annales de l'Institut de Philosophie de l'U.LB*, Bruxelles, 1969.
- Richir, Marc. "Le rien enroulé – Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation". *Textures 70/7.8* (Bruxelles : Distorsions), 1970.
- Richir, Marc. "Relire la 'Krisis' de Husserl – Pour une position nouvelle de quelques problèmes phénoménologiques fondamentaux", *Esprit*, 7-8 : Paul Ricoeur, Paris, 1988.
- Sprinker, Michael (ed). *Ghostly Demarcation*. Verso, Londres/Nueva York, 2008.
- François-David Sebbah *L'épreuve de la limite; Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. PUF, Paris, 2001.
- Bernard Stiegler / Jacques Derrida, *Ecografías de la televisión*. EUDEBA, Buenos Aires, 1998.
- Trán-Du'c-Thao, *Phénoménologie et Matérialisme Dialectique*. Gordon Breach, Paris, 1971.
- Trujillo, Iván. *De la possibilité d'une fiction historique chez Jacques Derrida*. L'Harmattan, Paris, 2017.