

DERRIDA, J (2024). *Du même à l'autre. Deux cours sur Husserl, 1963* (ed. Raphaël Authier y Édouard Mehl). París: Éditions du Seuil, 214 pp.

Daniel ALVARADO-GRECCO

Universidad Nacional Autónoma de México

danielalvarado@filos.unam.mx

A finales del año pasado se publicó *Du même à l'autre. Deux cours sur Husserl, 1963*, trabajo que recoge dos cursos que Jacques Derrida dictó en la Sorbona sobre la cuestión de la teología en el pensamiento de Edmund Husserl y la quinta meditación cartesiana. La publicación, cuya edición fue establecida por Raphaël Authier y Édouard Mehl, puede sorprender a más de un lector. ¿Por qué no haber publicado el curso sobre la quinta meditación cartesiana independientemente?, ¿por qué no haber incluido en una sola edición el curso sobre fenomenología y teología y otro curso que Derrida impartió sobre metafísica y método? A lo largo de esta reseña me gustaría responder a estas dos preguntas, mostrando, por un lado, que la cuestión de Dios y del otro van de la mano y por el otro, que Derrida se mantuvo fiel a una forma de elaborar el problema de la otredad que remite a Husserl, incluso si, en última instancia, esta fidelidad también entraña un gesto crítico.

El curso que abre la publicación se titula “Phénoménologie, théologie, théologie: le Dieu de Husserl” y se compone de cuatro sesiones. A lo largo de ellas es claro el propósito de Derrida: a pesar del silencio inicial de Husserl respecto a la teología, había una necesidad interna en el discurso fenomenológico que obligó al fenomenólogo a darle un lugar a Dios dentro de la fenomenología (p. 28). Es así como Derrida se lanza a las primeras alusiones a Dios en *Ideas I*, prestando atención al rol que Husserl le da al momento de describir la validez necesaria e incondicional de las leyes eidéticas. A través de un diálogo ficticio entre Kant y Husserl, Derrida insiste en la necesidad de que las leyes eidéticas en lo que concierne a la dación de los cuerpos pesen tanto sobre los sujetos corpóreos como sobre Dios. A diferencia de Kant, quien insistiría en la diferencia entre intuición originaria e intuición derivada al momento de plantear que solo a nosotros, sujetos finitos en cuanto corpóreos, nos aparecen escorados los cuerpos, Husserl señalaría que una percepción así responde a una necesidad esencial sin importar

al sujeto al que se muestre, ya sea Dios o un sujeto humano, pues la espacialidad es un predicado esencial de la corporalidad que, de no admitirse, implicaría que lo que se me muestra a mí, sujeto finito, es ilusorio (p. 38). No puede haber, por consiguiente, un sujeto que esté exento de las necesidades de esencia. Pero de limitarnos a esta referencia, ¿no debería decirse entonces que Dios está lejos de ocupar un lugar central en la fenomenología?

Derrida dirige su atención a otros momentos de *Ideas I*, particularmente allí donde Husserl practica la epojé y luego la reducción trascendental con tal de delimitar las estructuras esenciales de conciencia. Toda trascendencia cae bajo el peso de la epojé fenomenológica salvo dos, a saber, el yo puro y Dios. Derrida se muestra bastante atento al carácter que tienen tanto el yo puro como Dios, pues ello da razón de que Husserl, en lugar de haberse desentendido de la cuestión de Dios, solo la pospuso para regresar a ella. Así, mientras que el yo puro es una trascendencia en la corriente de vivencias de la conciencia en la medida en que está presupuesto como polo unificador de cada una de ellas (p. 56), Dios es una trascendencia mediata a la cual no hay acceso y que, sin embargo, se anuncia en la conciencia reducida fenomenológicamente (p. 57). Pero, añade Derrida, si Dios se anuncia así (dando lugar a un desarrollo conceptual y filosófico que ocupará a Husserl en obras tardías) no sale indemne del tratamiento del que ha sido objeto por parte de la fenomenología. En lugar de conservar algún predicado asociado comúnmente a él, el Dios de Husserl se verá modificado (p. 63).

¿Qué tiene en mente Derrida al sugerir que Dios pierde sus “atributos ontológicos clásicos”? En lugar de ser un “otro absoluto”, Dios describirá la manera en que la conciencia alcanza su propio ser trascendiéndose o escapando de sí a la vez (p. 69). Derrida desarrolla esta idea con base dos temas. El primero de ellos es el de la objetividad ideal, concepto con el cual Derrida piensa tanto en objetos ideales, como los que conforman la tradición de las disciplinas matemáticas, como las esencias. Sea cual sea el caso, importa saber aquí que la conciencia que se da estos objetos es una conciencia que trasciende su finitud y que, al hacerlo, exige la verdad incondicionada para ella y para cualquier otro sujeto, haciendo aflorar así lo divino (p. 70). El segundo tema en el que aflora lo divino en el pensamiento de Husserl es la idea en sentido kantiano. Leyendo a Derrida, me atrevería a afirmar que en su lectura confluyen dos interpretaciones de esta idea. Habría un primer sentido vinculado a la percepción horizontal de la cosa –en la medida en la que se da escorzadamente, hay percepciones que apuntan a la plenificación de perfiles comentados y no presentes–, y un sentido práctico y ético más decisivo en la cuestión de Dios. Que la percepción sea inacabada prescribe,

afirma Derrida, una tarea infinita de la determinabilidad, la cual es solidaria de la divinidad misma (p. 72).

El seminario cierra con una reflexión sobre la relación entre la cuestión de la divinidad y la intersubjetividad. Derrida señala que ambos temas irían de la mano no solamente porque la intencionalidad que se refiere a Dios y al otro es mediata; hay una interrelación porque Dios es el *telos* y valor al que tiende la comunidad de las mónadas de la que Husserl habló en la quinta meditación cartesiana. Esta afinidad me hace pensar a la fórmula “cualquier otro es completamente otro”, intraducible en español en la medida en que la palabra *tout* puede ser tanto un adjetivo como un adverbio en francés. Es este doble uso el que, años más tarde, permite decir a Derrida mientras habla del sacrificio de Isaac que esta fórmula vale tanto para el otro en cuanto otro yo como para Dios. Salvando las distancias, no parece descabellado sugerir, cuando menos, una cercanía por explorar. A final de cuentas, ¿el otro y Dios en la fenomenología no comparten el exceso de toda fenomenalidad, la trascendencia que Derrida destaca precisamente a propósito del otro en cuanto infinitamente otro? (2024b, p. 349).

El siguiente curso versa sobre la quinta meditación cartesiana. Los lectores más familiarizados con el trabajo Derrida encontrarán muchas resonancias entre algunas de las sesiones y “Violence et métaphysique: essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas” (publicado originalmente en 1964 en la *Revue de métaphysique et de morale* y retomado en *L’écriture et la différence* en 1967). Sin embargo, en el seminario hay una atención a aquellos párrafos que, por una razón u otra, no ocuparon a Derrida de igual manera en su publicación de 1964. Así, Derrida no pierde de vista, desde la primera sesión del seminario, que esta quinta meditación no solo versa sobre el otro y el tipo de intencionalidad que lo define (algo que constituirá su principal argumento en contra de Levinas en “Violence et métaphysique”; desde el comienzo subraya el carácter trascendental que reviste las descripciones de Husserl. Esto es crucial porque, en lugar de tratar al alter ego como el yo de un hombre localizado en el mundo y, por lo tanto, como una realidad situada espaciotemporalmente, la aproximación trascendental hace del otro un origen del mundo al igual que yo, y, en esa medida, una fuente constitutiva de su sentido (p. 86). Esta precisión nos previene no solo frente a otros textos en donde Husserl abordó la cuestión de la intersubjetividad (como *Ideas II* y al cual alude Derrida en este seminario), sino que también da la ocasión para que Derrida presente sus objeciones en contra de otros filósofos, como Jean-Paul Sartre (p. 128), quienes rechazaron tajantemente el concepto de alter ego. Solamente al abordar el carácter egoico del alter ego se logra hacer justicia de su

otredad; de lo contrario, se le reduce al estatus de cosa. Pero, concluye Derrida en la quinta sesión, es precisamente su carácter egoíco lo que también supone un problema: ¿no es el otro aquello que supone un desafío insuperable no solo para la fenomenología, sino también para la “intención de la filosofía occidental” por ser no fenomenalizable? (2025, pp. 201-202). La fenomenología sería necesaria para reconocer la alteridad radical del otro incluso si, en última instancia, sus supuestos se ven desbordados al asumir esta tarea.

El curso sobre la quinta meditación cartesiana se desarrolla en cinco sesiones. En la primera de ellas, Derrida llama la atención sobre el *pathos* con el que Husserl empieza su reflexión. Se trata de un tono sobrio pero patético, pues la cuestión del otro amenaza con hacer que una crisis invada la idea misma de la filosofía. El concepto de crisis tiene resonancias con el planteamiento de la *Crisis de las ciencias europeas*, pero Derrida distingue su acepción: si en la *Crisis* hay tal, se debe al recubrimiento y olvido de un acto que da origen al sentido, estableciéndose así que el olvido es superable. Por el contrario, la crisis de la que testimoniaría la quinta meditación cartesiana parece insuperable y afectaría a la idea de la filosofía desde su interior (p. 90). Esta crisis no sería otra que la del solipsismo, cargo que amenaza no solo a la fenomenología sino también a la filosofía en general en la medida en que pone en cuestión las pretensiones de la verdad como algo universal y válido para cualquier sujeto. A pesar de este *pathos*, Derrida encuentra un “racionalismo optimista” de la parte de Husserl que lo hace considerar toda negatividad como “pasajera” o “accidental”. En este sentido, todo solipsismo es pasajero o, para ser más preciso, solamente un momento en un decurso que siempre se encamina a su superación. Otra cuestión que prevalece en este planteamiento y que hilará la reflexión de Derrida a lo largo del seminario: si con la fenomenología trascendental se abre verdaderamente el problema del otro, se debe a que, propone Derrida, el otro en cuanto alter ego no se deduce de lo “otro” en la medida en que es una conciencia como yo. Sin embargo, esta idea deja reintroducir una dialéctica de lo mismo y lo otro que Derrida vincula a una herencia griega: el alter ego es radicalmente otro por ser una conciencia constituyente de sentido, pero es lo mismo que yo al darse con el sentido de otro ego (p. 88). La fenomenología trascendental se encontraría entonces en oscilación entre un movimiento que se dirige a su liberación respecto a dicha dialéctica de lo mismo y de lo otro, y un movimiento que, sin embargo, la confina a ella. Retomando a Eugen Fink, Derrida cuestiona las pretensiones de la fenomenología al buscar liberarse de los presupuestos filosóficos de una tradición a la que sin embargo pertenece y cuyo lenguaje sigue hablando sin poder abdicar de él (p. 89).

En la segunda sesión, Derrida continúa elaborando aquello que hacía necesaria la tematización de la intersubjetividad. Derrida se refiere, en primer lugar, a la comunicación, cuya problemática atraviesa esta quinta meditación por cuanto la verdad no solo implica validez intersubjetiva, sino también un horizonte común en el que el intercambio entre conciencias es posible. Aunado a esto se encontraría una alusión en *Ideas I* a la *Einfühlung* o intropatía (*intropathie*), cuya elaboración anticipa ya que la dación del otro es estructuralmente similar a la del recuerdo en la medida en que ambas vivencias se caracterizan por no darse en la intuición de una manera plena o directa (p. 123). Me gustaría aprovechar esta ocasión para insistir en que este fue un tema predilecto de Derrida. La alusión a la afinidad entre el recuerdo y la intropatía se encuentra también en la “Introduction a *L'Origine de la géométrie*” (1962, p. 83) y *La Voix et le phénomène* (1967b, p. 52), trabajos en los que Derrida insiste en la manera en que la temporalidad deja insinuar la alteridad al interior de la conciencia misma. Pero el seminario aporta una pieza valiosa en este encadenamiento: Derrida propone ver entre ambas experiencias “una sola y misma posibilidad”, como si el tiempo entrañara de suyo una alteridad que impide una reducción a lo que Husserl, en el curso de esta quinta meditación, llamará esfera de propiedad. Derrida invita así a los lectores a ver la compenetración entre temporalidad e intersubjetividad con base en los manuscritos C (p. 189). Haciendo a un lado la cuestión, Derrida procede a un análisis entre el tratamiento de la intersubjetividad en *Ideas II* y *Meditaciones cartesianas*. La diferencia estaría en que *Ideas II* se ocupa del problema de la intersubjetividad desde el otro como entidad psicofísica. En los niveles de constitución, esto implica una derivación, pues la psique, en cuanto situada espaciotemporalmente y en conexión con la realidad en virtud del cuerpo, extrae su sentido de la conciencia trascendental como región originaria del sentido (p. 124). Cabe destacar que estas observaciones y las anteriores tienen un carácter preliminar por el que Derrida busca justificar tanto el punto de partida como el camino que toma Husserl para abordar la descripción del otro. Así, una vez hechas estas precisiones, Derrida se lanza a su comentario de la quinta meditación.

A lo largo de las otras sesiones, Derrida ofrece una lectura guiada de cada parágrafo acompañándola de un comentario. Me limitaré entonces a las observaciones que considero más pertinentes. Una de ellas se refiere al §45, en donde Husserl, después de haber practicado la epoje temática que le permite suspender toda referencia a lo extraño y así aislar los elementos que permiten su constitución, habla de una apercepción mundanizante del ego trascendental. Este ego trascendental constituye el mundo y realiza una apercepción de sí. Derrida

se pregunta entonces si este yo constituido por el ego trascendental no puede tomarse como el primer otro para el yo. Si la apercepción significa que el ego trascendental se mundaniza al apercibirse, que constituye como un ser mundial o ser en el mundo a través de la apercepción de sí, quizás sea pertinente hablar del yo mundial como otro yo (2025, p. 157). Otro momento importante viene en el comentario al §50, en donde aparece el concepto de apresentación analógica y con el cual Husserl describe que el otro el otro se encuentra allí frente a mí sin que se dé originariamente. La experiencia que tengo del otro supone entonces una intencionalidad mediata, y es precisamente en torno al concepto de mediatez, tomado tanto de un vocabulario tecnológico como semiótico, que girarán las reflexiones de Derrida. En cualquier caso, la reticencia que Derrida busca expresar así se refiere a que la descripción de la apresentación del otro es hecha en un lenguaje de origen mundial, pregunta con la cual Derrida vuelve a retomar a Fink. Aunque Husserl parezca pensar que es posible neutralizar el sentido mundial del lenguaje del que se sirve, Derrida considera que no y que el lenguaje es lo último que la fenomenología pueda reducir (p. 174). Pero Derrida no busca deshacerse del concepto de apresentación analógica, y ello puede verse en la manera favorable en que interpreta otra fórmula que emplea Husserl para definir la intencionalidad que me da al otro, a saber, el de modificación intencional. En contra de Ricoeur y de Levinas, Derrida insiste en su importancia porque permite poner de relieve la responsabilidad filosófica que así asume Husserl: solo al reconocer al otro en cuanto alter ego como modificación intencional mía (es decir, a sabiendas de que todo lo que pueda decir de él o ella me presupone a mí) puede respetarse las exigencias de un discurso filosófico responsable que conoce sus condiciones y límites (p. 181). Como puede inferirse, este es un punto en común con “Violence et métaphysique”, en donde Derrida habla de la responsabilidad filosófica no solo en relación con Husserl sino también con Heidegger, otro filósofo cuyo planteamiento Derrida pone a prueba en contra de las críticas de Levinas. Queda por averiguar si este concepto de responsabilidad cambia a lo largo de la trayectoria filosófica de Derrida. Pienso nuevamente en el seminario sobre el secreto, en donde Derrida, retomando la decisión que Abraham toma frente a Dios de sacrificar a Isaac, vincula la responsabilidad con la incapacidad de dar cuenta de mis actos (2024b, p. 324). Si en un caso se acentúa la responsabilidad filosófica como aquella que es consciente de los supuestos que hacen posible cierto discurso, mientras que en el otro se piensa la responsabilidad como radicalmente heterónoma, se vuelve una tarea pendiente elaborar que lleva la trayectoria de una determinación a otra.

Me gustaría concluir con un comentario sobre la afinidad que Derrida expresa respecto a Husserl. Esta afinidad se refiere a la manera en que la fenomenología trata al otro y en la que logra escapar a las críticas de Levinas (a saber, la violencia hacia la alteridad del otro al reducirlo al estatus de alter ego). No obstante, aunque haya aquí un gesto ético, no ha de olvidarse que se realiza en medio de un horizonte en el que ya ha acontecido un acto violento: el hecho de que la dación del otro me presuponga de un modo u otro para que tenga sentido. Esta sería una violencia preética, afirma Derrida, y, por consiguiente, instalada en el aparecer mismo (pp. 183-184). Me atrevería a decir que esta es una idea que atraviesa la reflexión de Derrida sobre el otro, a saber, que no hay horizonte ético sin una herida que implique ya cierta traición a su singularidad. Es así como Derrida cierra “En composant ‘*Circonfession*’”, en donde la posibilidad del perjurio se debe a que todo lenguaje dirigido al otro deja insinuar a un tercero (2005). No hay, por lo tanto, ética o relación de justicia que no presuponga ese primer gesto de traición.

Bibliografía

- DERRIDA, Jacques (1962). Introduction à L'Origine de la Géométrie. En Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie* (pp. 3-171). Presses Universitaires de France.
- DERRIDA, Jacques (1967a). Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. En Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (pp. 117-228). Éditions du Seuil.
- DERRIDA, Jacques (1967b). *La Voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl* (6a edición). Presses Universitaires de France.
- DERRIDA, Jacques (2005). « En composant ‘Circonfession’ ». En John D. Caputo y Michael J. Scanlon (eds.), *Des Confessions. Jacques Derrida, Saint Augustin* (pp. 45-61). Stock.
- DERRIDA, Jacques (2024b). *Répondre – du secret. Séminaire (1991-1992)*. Éditions du Seuil.

Recibido: 15/09/2025

Aceptado: 17/09/2025