

El Sujeto de la Comunicación: Reflexiones sobre los fundamentos del antihumanismo contemporáneo¹

Jean-Michel Roy
Universidad de Bordeaux

Para Michèle Sarde, Joseph Brami y la belleza de Malliouhana

En una obra no carente de éxito², los filósofos Luc Ferry y Alain Renaut pusieron en marcha, en 1985, una cruzada neo-humanista en contra de una amplia franja de la producción filosófica francesa, agrupada bajo la etiqueta de “pensamiento 68”. Haciendo de Derrida, Bourdieu, Lacan y Foucault las figuras de cabecera de ese “pensamiento 68”, ellos fundaban su unidad en el hecho de compartir una virulenta reivindicación antihumanista y, a la vez, en la cristalización, aparentemente paradójica, de ese antihumanismo en favor de los acontecimientos socio-políticos de mayo del 68. A esta crítica radical de la concepción tradicional del hombre, ellos oponían una defensa enardecida de un neo-humanismo llamado “no metafísico”, del que daban como principal justificación la denuncia de las inconsecuencias en el análisis de la comunicación que, a sus ojos, sería solidaria con el antihumanismo del “pensamiento 68”.

Dejando de lado el problema de la pertinencia de tal requerimiento, quisiera examinar aquí la precisión de esta argumentación: ¿la concepción de la comunicación de estos pensadores, que sirve para designar la expresión “pensamiento 68”, hace efectivamente inaceptable su crítica del humanismo y, al mismo tiempo, indispensable el mantener una antropología de tipo humanista? Este examen supondrá un análisis del papel, contenido y naturaleza de la tematización de la comunicación en la filosofía francesa contemporánea, dentro de la perspectiva más general de una reflexión sobre las relaciones entre una teoría del hombre y una teoría de la comunicación. Pues ésta parece ser efectivamente el reto más profundo de la ofensiva humanista de Renaut y Ferry: ¿qué parte debe corresponder a la antropología en las exigencias de la comunicación, en especial si ha servir de fundamento de la ética y la política?

1. LA CRÍTICA AL ANTIHUMANISMO

Del humanismo al antihumanismo

El antihumanismo explícito de Bourdieu, Derrida, Foucault y Lacan se rebela en contra del carácter facticio y mistificador de una concepción del hombre propia a la tradición metafísica. “El humanismo, escriben Ferry y Renaut, se ha definido por la voluntad de hacer de [la idea de *autonomía*] lo propio del hombre” (282). En virtud de esta autonomía, el ser humano —opuesto a la cosa y al animal, sometidos a leyes o fuerzas que los determinan completamente— sería *sujeto*, es decir, principio de sus representaciones y de sus acciones. Poseería, así, “el dominio de sus pensamientos y de sus actos” (263) y se caracterizaría, pues, por el supremo poder de su voluntad y su conciencia³.

El pensamiento de Foucault, Derrida, Bourdieu y Lacan —simple producto, a los ojos de Ferry y Renaut, de un afrancezamiento y de una radicalización del nietzscheísmo, del heideggerianismo, del marxismo y del freudismo, respectivamente— presentaría, más allá de sus herencias individuales, cuatro puntos comunes fundamentales, que constituirían una especie de tipo ideal del pensamiento 68.

Un pensamiento de tipo 68 sería una empresa que 1) sobre el fundamento de la adopción de un proceder genealógico, admite, a la vez, 2) que es necesario acabar con la tradición filosófica heredada de la Grecia antigua, 3) que debe rechazarse la idea de verdad, y, finalmente, 4) que todas las categorías del pensamiento deben ser historizadas y relativizadas.

El antihumanismo sería, entonces, el “efecto” de la movilización de estas cuatro tesis⁴: la naturaleza intrínsecamente reificante de estas últimas⁵, al invertir el proceder mismo del humanismo —cuyo esfuerzo consistía en discernir las propiedades distinguiendo al hombre del objeto y del animal—, reintroduciría al ser humano dentro de la categoría de cosa (reificación), desnudando los procesos de determinación que arruinarían sus pretensiones de autonomía. Lejos de ser un sujeto, el hombre ya no aparecería más que como sometido a relaciones socioeconómicas, a un juego de fuerzas inconscientes, a un movimiento de la diferencia, sobre los cuales no tendría dominio ni conocimiento directo⁶.

El problema de la comunicación

¿Cuáles son, entonces, los reproches que fundan la crítica de Ferry y Renaut? El antihumanismo del pensamiento 68 es, a sus ojos, fundamentalmente inconsecuente.

Esta inconsecuencia se traduce en primera instancia, según ellos, en lo absurdo de algunas de sus implicaciones teóricas. Encabezándolas, está la destrucción de la idea de intersubjetividad: “Es importante subrayar que la práctica genealógica prolonga esta negación de la subjetividad (como conciencia finita) en una temible destrucción de la idea misma de humanidad como intersubjetividad, pues bajo la óptica de una reificación tal de las conciencias, la *comunicación* (por ejemplo, la discusión filosófica) debe presentarse, necesariamente, ya no como un libre debate entre sujetos responsables de lo que enuncian, sino simplemente como una sublimación de las relaciones de fuerza o, si se quiere, como una forma eufemística de la guerra (lucha de clases, conflictos pulsionales, choques de las voluntades de dominio...)”⁷.

Tal crítica reposa, de hecho, sobre dos principios implícitos. Por una parte, supone que el concepto de sujeto está en el fundamento del de comunicación y que éste, a su vez, funda la noción de intersubjetividad como una puesta en relación de los seres humanos. Por otra parte, admite que desde el momento en que desaparece la noción de sujeto, se desvanece también aquella de intersubjetividad, *porque* la relación de comunicación se convierte en un juego de relaciones de fuerza. Así, reducida a una relación de fuerza, se supone que la comunicación como tal desaparece. Desde el momento en que ya no esté subsumido bajo la categoría de sujeto, el hombre ya no estaría en capacidad de comunicar. Sólo el humanismo podría asegurar la posibilidad de comunicación y ésta, a su vez, no podría ser concebida sino como una relación entre seres autónomos.

La segunda implicación teórica concierne otra dimensión de la comunicación. En virtud de su historicismo, según el cual el corte de la realidad en objetos es relativo a una edad del pensamiento, el antihumanismo haría imposible la comunicación de estos últimos de una época a otra, y se negaría así la posibilidad de reconocer la existencia transhistórica del ser humano⁸, es decir, de algo como la humanidad.

Esta doble destrucción de la idea de comunicación caería en el absurdo, puesto que desembocaría en dos dificultades prácticas considerables:

1. ¿Cómo puede conservar algún sentido la noción de organización propiamente política —entendiéndola como un espacio en el que los ciudadanos debaten de la vida de la ciudad y, más particularmente, de la repartición de los poderes en su seno— cuando desaparece la comunicación? “¿Qué sucede también con los valores de la república, entendida en el sentido etimológico, como *res publica*, allí donde, con la desaparición de la comunicación tras las puras relaciones de fuerza, es la posibilidad misma de una intersubjetividad y por tanto de un verdadero ‘espacio público’ la que parece en cuestión?”

2. ¿Cómo puede sobrevivir una ética de los derechos del hombre al naufragio del género humano y, por tanto, de la universalidad transhistórica de una cierta humanidad?

A su inconsecuencia política y ética, la teoría de la comunicación del pensamiento 68 añadiría finalmente, y en segundo lugar, por el resurgimiento *de facto* del sujeto en el seno de su destrucción, una contradicción interna. Aun cuando el antihumanismo concentre sus ataques en la conciencia y la voluntad, Ferry y Renaut le reprochan el hecho de tratar a su lector como un sujeto humanista, puesto que apela a una conciencia aún mayor de sus determinaciones y a una voluntad más fuerte para escapar a ellas⁹. En otros términos, el antihumanismo parece exigir un acto de comunicación filosófica que, como toda comunicación, sería indisociable de una concepción humanista del sujeto.

Devolviendo contra el antihumanismo la crítica que éste dirige al humanismo, Ferry y Renaut le reprochan, pues, en suma, el mantener una concepción facticia del ser humano que sería el *efecto* de cuatro tesis fundamentales, y que, a su vez, tendría por *efecto* la destrucción de una doble concepción de la *comunicación*, cuya *consecuencia*, en el plano ético y político, sería la de hacer imposible la legitimidad de la noción de derechos del hombre y de la de organización política. Por otra parte, éste estaría en contradicción con su propia práctica comunicativa. Dado que tales consecuencias serían inaceptables, esta teoría de la comunicación sería falsa, lo mismo que el antihumanismo del que se deriva y, por este motivo, podría ser rechazado. De este rechazo del antihumanismo sería legítimo concluir, finalmente, la verdad de una cierta forma de humanismo.

2. DEBILIDADES ARGUMENTATIVAS

Para poder apreciar su exactitud, esta argumentación necesita ser probada en dos niveles: el de la interpretación del “pensamiento 68” que pone en juego, y el de la acusación de inconsecuencia que le atribuye. Para el primer punto, sería conveniente examinar estos tres problemas:

1. ¿Es aceptable la caracterización del antihumanismo que ofrecen Ferry y Renaut?
2. ¿Ocurre lo mismo con su caracterización de la teoría antihumanista de la comunicación?
3. ¿Existe efectivamente un relación de principio y consecuencia, en el Pensamiento 68, entre la crítica de la concepción humanista del hombre y la crítica de la teoría de la comunicación?

Para el segundo punto, es indispensable comenzar por examinar, sucesivamente, si la teoría antihumanista de la comunicación:

a) acaba, en efecto, con la posibilidad de un espacio político en tanto espacio de la argumentación racional,

b) imposibilita en realidad la posibilidad de fundación de una ética de los derechos del hombre,

c) entra, finalmente, en contradicción con la práctica comunicativa del “pensamiento 68”.

En tal caso, habría que preguntarse, entonces, d) en qué medida la constatación del carácter inaceptable de la teoría antihumanista de la comunicación es suficiente para fundar racionalmente el rechazo del antihumanismo del “pensamiento 68”, por una parte, y, por otra, la adhesión a una forma cualquiera de humanismo.

Ahora bien, es forzoso comenzar por señalar que la manera como Ferry y Renaut llevan a cabo su indagación filosófica se acerca, en varias ocasiones, a la caricatura: afirmaciones perentorias, demostraciones apresuradas, críticas sucintas, a menudo conducidas más por un espíritu polémico que por un verdadero examen, análisis conceptuales superficiales, etc. Nadie puede negar, creo, que ellos intentan dar un veredicto antes de haber abierto el proceso y que, una vez terminada la obra, se impone el triste sentimiento de que todo debe corregirse. Uno puede preguntarse incluso si su inconsecuencia no consiste en tratar a sus pacientes lectores con una dosis homeopática de humanismo, buscando capturar en las redes de la retórica —a veces sin mucha sutileza— una razón, una conciencia y una voluntad de las que, sin embargo, se precian de restaurarles la dignidad. Mi propósito aquí no es, de ninguna manera, convertirme en el abogado de los acusados, sino, simplemente, examinar una indagación que viola de una manera demasiado evidente los cánones de la crítica filosófica. La reflexión avanza más rápido por refutaciones pacientes y laboriosas que por demostraciones relámpago, de las que uno siempre podrá preguntarse si no se dieron sus propias premisas. Si hay sofistas, que no se los combata con sus propias armas, como ya se ha dicho suficientemente. Eso es lo que uno esperaría que se conservara de la lectura de los diálogos socráticos.

Además, de entrada es posible dar una respuesta a la última de las preguntas formuladas. Ésta, en efecto, es independiente de las que la preceden, puesto que plantea el problema de si el argumento de Renaut y Ferry, incluso en el caso de que fuera totalmente riguroso y aceptable, sería capaz de establecer de manera racional que el antihumanismo del pensamiento 68 es radicalmente indefendible y que un cierto humanismo es verdadero.

Es claro que mostrar que las consecuencias de una teoría son falsas no es suficiente para probar que esta teoría lo es también en su totalidad. Si, además, esta teoría tiene esencialmente por justificación la crítica de otra teoría, el hecho de que sea en parte falsa no basta para establecer que dicha crítica lo sea también, ni *a fortiori* que la teoría criticada sea en realidad verdadera. Así, pues, si bien es posible *refutar* una teoría mostrando que tiene consecuencias falsas, esto no podría ser suficiente para *descartarla*. Para esto, es necesario ocuparse, sucesivamente, de determinar la naturaleza del error, del que sólo se ha sacado a la luz su existencia, de mostrar directamente de qué manera la parte inculpada de la teoría es en efecto defectuosa y, finalmente, de juzgar las implicaciones del error (que así ha sido identificado y comprendido) sobre el valor de verdad de la teoría en conjunto.

Así, del hecho de que las consecuencias de la teoría de la comunicación del “pensamiento 68” sean falsas, no se sigue que ésta deba, necesariamente, ser descartada, sino tan sólo que supone una parte de error. Para poder pasar racionalmente de su refutación a su descarte, es necesario, por una parte, identificar las tesis erróneas y, por otra, mostrar qué es de hecho inaceptable en la manera como estaban justificadas. Ahora bien, si esta justificación consiste en una crítica de la teoría humanista de la comunicación, no se sigue necesariamente que esta crítica sea ella misma errónea (puede ocurrir sencillamente que ella no permita justificar la conclusión que se pretende sacar), ni, mucho menos, que la teoría humanista de la comunicación sea correcta.

De la misma manera, si la teoría de la comunicación del “pensamiento 68” es en efecto la consecuencia de su concepción antihumanista del hombre, entonces la primera puede ser errónea sin que la segunda lo sea. Pero el descarte de la teoría del ser humano cuestionada está sometido a las mismas exigencias que en el caso anterior: hay que identificar con precisión la naturaleza y la fuente de sus errores, para apreciar luego sus implicaciones sobre el valor general del antihumanismo. Y, aún por las mismas razones, si las tesis erróneas se apoyan esencialmente en una crítica del humanismo, no se sigue en absoluto de manera necesaria que esta crítica del humanismo sea falsa, ni, obviamente, que el humanismo sea verdadero.

Así, pues, aunque Ferry y Renaut reconozcan sin duda la imposibilidad de fundar el neo-humanismo que defienden en la simple condena de una parte del antihumanismo contemporáneo, al tiempo que difieren, de manera legítima, la realización de esta tarea para trabajos posteriores, parecen, sin embargo, olvidar por completo las exigencias inevitables del descarte racional de una teoría. El hecho de que la teoría antihumanista de la comunicación pueda tener consecuencias erróneas los autoriza, aparentemente, a descartar *ipso facto* esta teoría, e incluso a suponer que la teoría humanista de la comunicación —que la

anterior cuestiona para justificar sus afirmaciones— es verdadera. Ellos reproducen en seguida parcialmente este *non sequitur*, arguyendo que el descarte de la teoría antihumanista de la comunicación autoriza —por tratarse de su consecuencia— a descartar la teoría antihumanista del hombre, aun cuando a sus ojos éste no sea suficiente para justificar un retorno a una concepción humanista.

Semejante procedimiento, pues, sólo serviría en el mejor de los casos para establecer que el antihumanismo del “pensamiento 68” conlleva un error. Invalidarlo de manera radical exige mucho más y, en especial, mostrar que las justificaciones que invoca son de hecho inaceptables. Esto implica, a su vez, hacer ante todo la demostración de que su crítica del humanismo tradicional no es pertinente, o de que las vías por las que saca sus conclusiones positivas son defectuosas. Así, la demostración de Ferry y Renault supone un gran defecto que necesariamente le quita los medios para llegar al objetivo que, sin embargo, pretende haber alcanzado: ella se sustrae a varias de las etapas argumentativas que exige el rechazo racionalmente fundado del antihumanismo del pensamiento 68.

Esta doble constatación deja por única tarea, a quien se inquiete por el verdadero aporte de su trabajo, la de verificar si —habiendo admitido que éste no es capaz de invalidar radicalmente el antihumanismo, y pese a la desenvoltura polémica con la que procede—, llega sin embargo a establecer que el antihumanismo conlleva un grave vicio teórico, manifiesto en su imposibilidad para dar cuenta tanto de la política y la ética, como de su propia práctica de la comunicación. Lo que tal acusación pone en juego es lo suficientemente profundo como para inquirir su exactitud, pese a la imperfección con la que está formulada. Y la única manera de conseguirlo es la de intentar dar una respuesta argumentada a las seis preguntas que han sido planteadas.

Este programa de reflexión es, sin embargo, demasiado vasto para pretender cubrirlo aquí en toda su amplitud. Centraré, por tanto, mi atención en el segundo problema. Éste, no obstante, aún es excesivamente vasto para que sea posible darle una verdadera respuesta en tan poco espacio. Por esto, limitaré mis pretensiones a sugerir una hipótesis, que puede formularse así: la crítica de la teoría humanista de la comunicación no es, al menos de una manera crucial, la consecuencia de la crítica de la antropología humanista sino, por contrario, uno de sus fundamentos esenciales. Esta hipótesis general será formulada a través del análisis de un ejemplo preciso: el de un aspecto de la deconstrucción derridiana de la fenomenología husserliana.

3. HIPÓTESIS SOBRE EL FUNDAMENTO DEL ANTIHUMANISMO: EL EJEMPLO DERRIDIANO.

Exposición cardinal de la deconstrucción derridiana de la fenomenología de Husserl¹⁰, *La voz y el fenómeno*, aparecida en 1967,¹¹ tiene como preocupación muy precisa la de discutir la radicalidad de la fenomenología, que se reivindicaba el privilegio de haber por fin aportado a la reflexión filosófica un fundamento absolutamente primero y sin presupuestos. Derrida se esfuerza en mostrar que ella no está a la altura de esta pretensión, sacando a la luz, en el análisis de la primera de las *Investigaciones lógicas*¹² —*texto que inaugura en 1900 el giro fenomenológico de la reflexión husserliana (según la lectura retrospectiva de la edición de 1913)*—, un prejuicio fundamental de orden metafísico: la determinación del ser como presencia. “Se trataría, pues — escribe Derrida—, sobre el ejemplo privilegiado del concepto de signo, de ver anunciarse a la crítica fenomenológica como un momento dentro de la confianza metafísica. Mejor aún: de comenzar a verificar que la fuente de la crítica fenomenológica es el mismo proyecto metafísico en su terminación histórica y en la pureza, simplemente restaurada, de su origen”¹³.

Para entender el alcance de esta acusación, es necesario regresar, previamente, a la teoría de la significación verbal de la primera *Investigación*.

3.1. La esencia fenomenológica del signo verbal

La primera de las *Investigaciones lógicas* constituye el punto de partida de la empresa de descripción fenomenológica¹⁴ de las vivencias lógicas, sobre la cual —como lo recuerda el prefacio general de la obra— Husserl considera necesario fundar la lógica formal, que pretende reformar para elucidar el problema de los fundamentos del conocimiento aritmético. Entre esas vivencias lógicas figura especialmente la de la expresión lingüística, gracias a la cual comunicamos contenidos de juicio. *De facto*, un contenido de juicio se nos da muy a menudo bajo la forma de un contenido de signos verbales, es decir, de lo que los lógicos llaman un contenido proposicional. Así, el primer paso de una fenomenología de la lógica debe ser el de elucidar qué es un contenido de signo verbal, retomando a la vivencia de la que es correlato, en la que se dejarán leer en toda su pureza sus características esenciales. Este paso es el que las *Investigaciones* se esfuerzan en realizar o, más exactamente, en iniciar¹⁵.

Esta búsqueda de la esencia de la significación verbal lleva a Husserl a operar una distinción entre los signos de tipo indicativo y los signos de tipo expresivo. Sólo los segundos poseen, según él, una significación propiamente dicha: “todo signo es signo de algo, pero no todo signo tiene una significación...que sea expresada con el signo”. En otras palabras, todo signo designa (*bezeichnen*), pero no todo signo significa (*bedeuten*) o expresa (*Ausdrücken*) una significación

(*Bedeutung*). Ahora bien, esta distinción tiene como consecuencia la de introducir una dualidad en el seno de los signos verbales y de convertir su función lógica en algo profundamente distinta de su función comunicativa.

*La esencia de la indicación*¹⁶

¿En qué consiste la esencia del signo indicativo? La interpretación de la *Investigación I* se enfrenta a dos dificultades. Por una parte, supone una cierta descripción fenomenológica de las estructuras generales de las vivencias que, de hecho, sólo será expuesta en la quinta y sexta *Investigaciones*. Por otra, en ningún momento se da una caracterización de la esencia genérica del signo a partir de la cual podrían aprehenderse con facilidad las diferencias específicas propias del índice y de la expresión. Esta dificultad aumenta por el hecho de que la descripción de la expresión está mucho más circunstancializada, permitiendo así dudar del carácter específico o genérico de las determinaciones que se le atribuyen.

Para sortear la primera de estas dificultades, será suficiente con comenzar por recordar algunas distinciones fundamentales de la teoría husserliana de la vivencia.

En primer lugar, a diferencia de Brentano, Husserl distingue entre las vivencias intencionales o actos y las vivencias no intencionales. En segundo lugar, él opone las vivencias intencionales de tipo intuitivo, cuya característica es la de tener una relación intencional directa con el objeto, a las vivencias intencionales indirectas, que sólo se vinculan con su objeto intencional mediante otro objeto intencional y, por tanto, mediante otro acto intencional. En el primer caso, el objeto intencional se presenta él mismo ante el sujeto, en el segundo, sólo se presenta por intermedio de otra cosa. En tercer lugar, los actos se distinguen tanto desde el punto de vista de lo que las *Investigaciones* llaman “cualidad” (cuyos principales tipos son el juicio, la percepción, el recuerdo, etc.), como desde el punto de vista dóxico: así, su objeto puede ser determinado como real, como anteriormente real o como irreal (ficticio), por ejemplo. En caso en que el objeto sea determinado como real, se considera que es en el momento mismo en que es captado. Un acto cuyo objeto es aprehendido como directamente enfrentado al sujeto y, a la vez, en el momento mismo en el que éste lo intenciona, es una intuición originaria, de la que la percepción sensible es el paradigma. Finalmente, y en cuarto lugar, el objeto de un acto intencional puede ser, ya espacio-temporal —y es entonces del tipo *res naturalis*—, ya atemporal y no espacial —y es entonces del tipo esencial (eidos)—.

¿Cómo permiten analizar estos diferentes conceptos, según Husserl, el caso en que un estigma es considerado como el índice de la condición servil de aquel que lo lleva?

1. En primer lugar, el estigma es un objeto que vemos. Esta percepción es una intuición originaria de un objeto natural: es un acto que nos relaciona directamente con una entidad que se da como existente en el tiempo y el espacio.

2. Este acto nos incita, nos “motiva”, a vivir otro acto: el de la creencia más o menos firme de que otro objeto, un esclavo, está igualmente ahí, existiendo efectivamente en el tiempo y el espacio. Pero hay que advertir que su servidumbre no se nos da directamente. Ella sólo es indicada por el estigma, es decir que sólo se convierte en un objeto intencional para nosotros através de ese otro objeto intencional que es el estigma y del acto del que es su correlato. Es cierto que el hombre que lleva el estigma es tan percibido como el objeto, pero su servidumbre, su determinación de ser un hombre de condición servil, no es aprehendida más que bajo el modo de la indicación y no de la percepción.

3. Esos dos actos no están simplemente yuxtapuestos, sino ligados uno al otro en el seno de una nueva formación intencional, que Husserl llama ‘una unidad de motivación’,¹⁷ y que es un acto complejo. Ahora bien, en cuanto tal¹⁸, la vivencia de indicación está compuesta de varias vivencias y forma ella misma una vivencia de una especie superior que posee un correlato intencional propio, irreducible a la suma de sus partes y que compete a la categoría formal compleja de los estados de cosas. La especificidad de este estado de cosas es descrita por Husserl en estos simples términos: “algunas cosas podrían o deben subsistir porque tales otras son dadas”¹⁹. Así, el hecho de aprehender un estigma como el índice de una condición servil no es otra cosa, en su nivel más general, que el hecho de estar en relación intencional con un objeto complejo, en el cual un ser de condición servil es considerado como existente, probable o certeramente, porque con seguridad existe un estigma.

Por lo demás, es precisamente en estos términos en los que Husserl resume su análisis general de la vivencia indicativa: es una vivencia en la que “objetos (*Gegenstände*) o estados de cosas (*Sachverhalten*) de cuya composición (*Bestand*) alguien tiene un conocimiento actual, le indican (*anzeigen*) la composición de ciertos otros objetos o estados de cosas en el sentido en que la convicción del ser (*sein*) de los unos es vivenciada como motivo..., determinando la convicción o la presunción del ser (*sein*) de los otros”²⁰. Este resumen presenta, sin embargo, una discrepancia que no carece de importancia respecto del caso particular que lo ilustra. Requiere, en efecto, de que el indicante y el indicado sean objetos considerados como reales y no como existentes. Y es que, de hecho, la fórmula citada da la definición más general de la indicación, mientras que el análisis precedente estaba subrepticamente limitado a la categoría de los índice existentes. Ahora bien, Husserl admite muy claramente que una relación de indicación puede unir dos idealidades de tipo matemático, por ejemplo (cf. par. 3). Pero esta diferencia no es clara en el texto husserliano, hasta el punto en que, en el momento de distinguir el índice verbal de la expresión verbal, Husserl escribe: “lo que debe servirnos de índice (signo distintivo) debe ser percibido

por nosotros como existente". Esta afirmación debe ser cuidadosamente situada dentro del contexto particular en el se encuentra, para no correr el riesgo de introducir una grave incoherencia en el seno de la primera *Investigación*. Ella sólo se aplica al índice *verbal*.

La dimensión indicativa de los signos verbales

¿Un signo verbal cumpliría con tal descripción? La respuesta a este interrogante²¹ se apoya en una distinción entre la función comunicativa y la función no comunicativa del lenguaje natural.

Comunicar lingüísticamente es, a los ojos de Husserl, una operación mental durante la cual los signos verbales son utilizados para expresarle algo a alguien. Ahora bien, semejante operación es, para él, doblemente simbólica. Puede resumirse así su composición:

1. En primer lugar, comprende los actos intuitivos mediante los cuales se le dan directamente los símbolos al locutor.

2. Este darse motiva la realización, en el locutor, de actos intencionales por los que se vincula con otros objetos, que no se dan directamente o en persona. Estos objetos, en una primera aproximación, son calificados por Husserl de sentidos o significaciones (*Bedeutungen*), y los actos de los que son sus correlatos reciben en consecuencia el nombre de "intenciones de significación".

3. Pero este darse motiva así mismo, en el interlocutor, la realización de otro tipo de actos mediante los cuales se vincula con las intenciones de comunicación del locutor. Según Husserl, en efecto, cuando éste hace un uso significativo de un signo expresivo es necesario no sólo que el signo remita al locutor a una *Bedeutung*, sino que también esta *Bedeutung* sea transmitida al interlocutor. Ahora bien, para que esto ocurra, es preciso que el interlocutor capte los actos psíquicos particulares de los que es correlato. Estos actos, sin embargo, sólo pueden ser aprehendidos por el interlocutor en la medida en que le sean manifiestos y, siendo internos al locutor, sólo pueden serlo indirectamente, por intermedio del símbolo verbal. Éste es, pues, no sólo el signo de una cierta significación, sino también de una cierta intención de significación.

Así, pues, esta segunda designación presenta, según Husserl, todas las características de la indicación tal y como ha sido precedentemente definida, salvo por una particularidad que ya ha sido señalada²²: los dos términos en relación de manifestación indicativa deben existir, es decir, pertenecer efectivamente (de manera cierta o simplemente probable) a la realidad espacio-temporal. En suma, pues, todos los signos verbales "funcionan en el discurso comunicativo como índices. Para el auditor, cumplen la función de signos de los

‘pensamientos’ de aquel que habla, es decir, de sus vivencias psíquicas dadoras de sentido, así como de las otras vivencia psíquicas que hacen parte de la intención de significación.”²³

La dimensión expresiva de los signos verbales

El vínculo de designación de la misma *Bedeutung* tiene, a los ojos de Husserl, una esencia profundamente diferente, aunque en la mayoría de los casos esté entremezclado con una relación de indicación. Existe, no obstante, una situación en la que este entremezclamiento se deshace y en la que, por tanto, la fenomenología tiene la posibilidad de examinarlo en su estado puro, liberando así su especificidad.

En efecto, Husserl sostiene que en el monólogo interior la función indicativa del signo verbal está completamente ausente. Según él, prueba de ello es el hecho de que, incluso cuando la existencia espacio-temporal del símbolo ha sido reconocida como esencial para la presencia de una designación indicativa de tipo verbal, en el “monólogo interior del alma”, “nosotros nos contentamos normalmente con palabras representadas (*vorgestellten*) en lugar de palabras reales, en nuestra imaginación (*Phantasie*) un signo verbal o impreso es evocado; en realidad, éste no existe en absoluto”²⁴. En otros términos, hace falta una de las condiciones esenciales de la indicación verbal. La razón es que ella está intrínsecamente ligada a la función de comunicación y que la comunicación es inútil en el soliloquio. El signo verbal comunica, en efecto, en la medida en que revela la existencia de un interlocutor de significación. Pues bien, a diferencia del interlocutor, el locutor, que es el único que entra en juego aquí, no tiene ninguna necesidad de ser informado de la existencia y naturaleza de las intenciones de comunicación que él mismo vivencia²⁵. Es por esto que toda impresión de comunicación en el monólogo interior es de hecho imaginaria. “Sin embargo, objeta Husserl, ¿uno no habla consigo mismo, y por tanto no se comunica consigo mismo, cuando se reprende, como por ejemplo cuando uno se dice a sí mismo: ‘has actuado mal, no puedes seguir comportándote así?’” Para él, en este caso sólo se trata de una comunicación imaginaria, de una imagen de situación comunicativa: “nos limitamos a representarnos como sujetos que hablan y comunican”²⁶.

Así, pues, aunque la expresión de la significación no se ve de ninguna manera alterada en una situación en la que hace falta una de las condiciones indispensables para la existencia de una relación de indicación, es cierto también que ella es en realidad de una naturaleza diferente.

La esencia de la expresión

Es imposible pretender reconstruir aquí la teoría de la esencia de la expresión que, de hecho, está diseminada en el conjunto de las *Investigaciones lógicas*. Será suficiente con señalar en qué difiere de la indicación. Pero en virtud de la clara disparidad de los desarrollos que son consagrados a cada una, así como de la total ausencia de una descripción clara de la esencia genérica del signo y de la designación, se corre el riesgo —como ya se ha señalado— de considerar como propias del signo expresivo determinaciones que sólo le pertenecen, en realidad, en tanto signo y que por esto comparte con el índice. El problema se presenta, por ejemplo, cuando Husserl clasifica la vivencia expresiva dentro de la categoría de actos no sólo complejos, sino fundados (cf. I, V, par. 18), o cuando precisa la distribución de la atención que se opera en ella, o, finalmente, cuando esboza una especificación de la relación de pertenencia que une al signo expresivo con su *Bedeutung*. Para aproximarnos a esta segunda dificultad, sólo se tomarán en cuenta las dos diferencias expresamente indicadas por Husserl.

El primer punto de divergencia radica en el hecho de que, a diferencia del indicante y del indicado que son entidades existentes, el expresante y el expresado son entidades ideales. En esta diferencia se apoya, en efecto, una gran parte de la argumentación que busca excluir del monólogo interior toda función indicativa de las palabras. En otros términos, una palabra sólo puede asumir una función indicativa si es real, mientras que esa realidad no se requiere de ninguna manera para el ejercicio de su función expresiva, que no depende de su singularidad individual sino de la singularidad eidética que le corresponde²⁷. En efecto, Husserl sostiene que una palabra particular no es nunca exactamente la misma; cada una de sus ocurrencias conlleva, como mínimo, diferentes determinaciones temporales. El sentido, pues, no podría estar unido a la palabra física sin estar asociado a una infinidad de palabras diferentes. Es por esto que, a sus ojos, éste sólo está vinculado de hecho a un conjunto de determinaciones invariables y comunes a todas las ocurrencias espacio-temporales del signo. De manera semejante, el contenido de significación de una palabra presenta, según él, en todas sus ocurrencias, exactamente las mismas determinaciones, y no es afectado por ninguna variación espacio-temporal²⁸. La designación expresiva es la designación de una idealidad mediante otra idealidad. Esto no impide de ninguna manera, de conformidad con lo que parece ser la esencia de toda designación, que la primera sea enfocada como presente y real a la vez (es decir, por medio de una intuición originaria pero de tipo eidético), y la segunda como ausente y real.

En segundo lugar, Husserl plantea claramente que un signo indicativo, a diferencia de un signo expresivo, no tiene sentido sino sólo un referente. Es más, con esta diferencia se abre (cf. cita *supra*) la primera *Investigación*. La distinción entre el sentido y el referente resulta de una profundización en la descripción del correlato de la intención de significación que entra en la composición

de la vivencia de expresión. Según Husserl, en efecto, es necesario distinguir, en el seno de lo expresado, aquello a propósito de lo cual uno expresa algo —que es el referente— de aquello que uno expresa a propósito de ese referente —que es la *Bedeutung* en sentido estricto—. Según la célebre fórmula de Frege, el sentido es para Husserl el modo como el referente se nos da. Es en relación con esta distinción que debe entenderse la afirmación de que el índice carece de sentido. Un objeto remite a otro objeto, pero no especifica ninguna determinación de éste.

Aunque curiosamente esta diferencia entre el índice y la expresión no sea objeto de ningún desarrollo en la *Investigación I*, ella está indirectamente confirmada cuando se critica la teoría del nombre propio de Mill, según la cual, éste, contrariamente al nombre común, carece de sentido (o connotación) y únicamente posee referente (o denotación). Al examinar una comparación introducida por Mill entre el nombre propio así concebido y la cruz que traza el ladrón de las *Mil y una noches* sobre la puerta de la casa que debe desvalijar, Husserl le reprocha expresamente el haber operado una confusión entre la expresión y el índice, y muestra así que la posesión o carencia de sentido constituye a sus ojos, efectivamente, una diferenciación entre ambos tipos de signos. El índice es un signo puramente distintivo.

Del análisis husserliano, entonces, se desprende que una designación en general es una vivencia compleja, por la que se establece una relación intencional con un objeto que no está inmediatamente presente, por intermedio de otro objeto que sí está inmediatamente presente y que se da como sustituto del otro. La diferencia entre la designación indicativa y la designación expresiva —en el caso restringido de los signos verbales— radica en el hecho de que, en la primera, los objetos en juego son espacio-temporales, por una parte, y, por otra, no hay ninguna determinación especificada del objeto designado.

3.2 La deconstrucción derridiana

Husserl como figura del pensamiento de la presencia

La crítica de Derrida se funda directamente en la distinción entre el índice y la expresión y, de una manera aún más precisa, en el movimiento por el que esta distinción se aplica al signo verbal, situando toda su función comunicativa en el dominio de la indicación y fuera del de la expresión: “El movimiento que justifica esta exclusión debe enseñarnos mucho sobre el tenor metafísico de esta fenomenología. Los temas que aquí se presentan nunca serán cuestionados por Husserl” (pág. 40).

La principal preocupación de *La voz y el fenómeno* no es, pues, de ninguna manera, la de denunciar en Husserl un apego al humanismo, sino la de hacer aparecer en él una pertenencia a una tradición del pensamiento, la del “pensamiento de la presencia”, que, a los ojos de Derrida, se confunde con toda la historia de la racionalidad occidental y hace de la idea de presencia su noción más fundamental, aquella en la que cada una de las otras categorías logra —siguiendo modalidades diversas— echar raíces. Así, el concepto de presencia constituye una “matriz común” (pág. 111), que asume distintas formas inmediatas (concepto de intuición trascendental: presencia del objeto ante el sujeto en la intuición, concepto de intuición immanente: presencia de las vivencias ante ellas mismas...) —de las cuales, la más original es la de idea de instante presente²⁹— y establece entre todos los conceptos, aun los más distantes, una “solidaridad sistemática”.

Así, pues, el pensamiento de la presencia reposa, para Derrida, sobre un error fundamental, puesto que existe algo más originario que la presencia, el ‘diferir de’ o *différance*, que obliga a redefinir de manera radical la totalidad de las principales categorías de la tradición occidental. Sin embargo, la elaboración de un pensamiento que deje de tener a la presencia como fundamento último sólo puede hacerse indirectamente, por medio de una crítica del pensamiento de la presencia y de sus múltiples figuras. En efecto, sólo en ella, y gracias a las contradicciones internas sobre las que con seguridad está construida, Derrida piensa poder encontrar el espacio de reflexión necesario para semejante elaboración. Y es que para lograr mantener el privilegio, en realidad indebido, que ella otorga a la presencia, la racionalidad occidental ha sido obligada necesariamente a acumular incoherencias que —si se las sabe detectar— dan acceso al dominio de un pensamiento que ya no esté sometido a tal prejuicio. La construcción del pensamiento de la no-presencia sólo puede hacerse mediante una deconstrucción del pensamiento de la presencia, es decir, mediante un empresa que haga aparecer sus errores, desmontando el juego de sus tensiones y contradicciones internas³⁰.

Ahora bien, a pesar de sus pretensiones de radicalismo absoluto y de su crítica explícita a la metafísica tradicional, la fenomenología husserliana no rompe, según Derrida, con el pensamiento de la presencia así entendido. No porque fracase en una tentativa de cuestionamiento del privilegio de la presencia, sino, por el contrario, porque se equivoca al justificar la adopción de tal fundamento, que ella reivindica de manera expresa al erigir al intuicionismo como “principio de principios” (cf. *Ideas I*). Este fracaso se deja ver especialmente en la manera como, con una ejemplaridad particular, ella participa de las estrategias tradicionales para separar aquello que —en el fenómeno de significación en tanto fenómeno de la puesta en relación indirecta con un objeto— posee el poder de cuestionar la existencia misma de la primacía de la idea de

presencia. Estas estrategias las agrupa bajo el nombre general de “proyecto de desaparición del signo (cf. pág. 57), cuyo principio general consiste en conferir a este último un estatus secundario e inesencial con respecto a la representación.

No se trata aquí de examinar el detalle —por lo demás, bastante huidizo— de la tentativa derridiana de demostrar que la teoría del signo que comienza las *Investigaciones lógicas* y, de alguna manera, la totalidad de la fenomenología, no logra justificar el fundamento tradicional de la racionalidad occidental, sino, simplemente, de intentar sacar algunas enseñanzas sobre las relaciones que mantienen, en la deconstrucción de la fenomenología husserliana, la crítica de la teoría de la comunicación y la crítica de la antropología humanista. Por este motivo, estaría fuera de lugar exponer de qué manera esta demostración me parece, en numerosos momentos, errónea³¹. Por el contrario, no sería inútil hacer una doble advertencia respecto del objetivo que aquí perseguimos.

En primer lugar, una teoría de la comunicación no podría concebirse como radicalmente extraña, en sí misma, a una teoría del ser humano: por el contrario, ella debe incluir cierto análisis de éste último. Pero ella se distingue de una antropología en el hecho de que el ser humano sólo constituye un aspecto de su campo de estudio y de que ella sólo se le aproxima en tanto sujeto de la comunicación. En consecuencia, preguntarse si la antropología antihumanista no está fundada, al menos en parte, en una crítica de la teoría tradicional de la comunicación, es también preguntarse si ella no está fundada en una cierta crítica de la concepción del sujeto de la comunicación.

En segundo lugar, es importante no confundir una relación de fundamentación (*fondation*) con una simple relación de anterioridad o prioridad. Es perfectamente posible que, *a partir* de un cuestionamiento de la concepción tradicional de la comunicación, el “pensamiento 68” haya sido llevado a desarrollar una antropología antihumanista, sin que ésta esté fundada sobre tal crítica. Puede ocurrir que la concepción de la comunicación sea rechazada a causa de la teoría general del sujeto que supone, pero que la antropología humanista lo sea sobre bases totalmente independientes. La antropología humanista se vería, entonces, afectada por la crítica de la teoría de la comunicación, en tanto fundamento de esta teoría, pero ella misma no sería cuestionada sobre la base de esta crítica. En tal caso —de conformidad con la afirmación de Ferry y Renault— es, por el contrario, porque es considerada errónea separadamente la antropología general sobre la que se funda, que la teoría de la comunicación es rechazada. La crítica de la teoría de la comunicación debe constituir, entonces, no sólo el punto de partida; sino también la razón por la que la antropología general con la que se relaciona es descartada.

Prioridad de la crítica de la teoría de la comunicación en La voz y el Fenómeno

Es suficiente, pues, con revisar brevemente las primeras etapas de la *Voz y el Fenómeno* para poner de manifiesto que la crítica de la teoría husserliana de la comunicación tiene en ellas un papel prioritario.

Un primer resultado en el análisis se consigue en el segundo momento del capítulo III, en el que Derrida pretende que el rechazo de la función comunicativa del signo verbal en el campo de la indicación le permite desnudar el verdadero fundamento de la distinción entre índice y expresión: “la noción de presencia es el nervio de esta demostración. Si la comunicación o la manifestación es de esencia indicativa, es porque a nuestra intuición originaria se le niega la presencia de la vivencia del otro. Cada vez que la presencia inmediata y plena del significado esté escondida, el significante tendrá una naturaleza indicativa... La expresividad pura será la pura intención activa... de un *Bedeuten* que anima un discurso cuyo contenido (*Bedeutung*) estará presente”.

Sobre la base de esta caracterización³², Derrida acomete en los dos capítulos siguientes una crítica detallada del argumento propuesto por Husserl para justificar que no puede haber comunicación, y por lo mismo indicación, en el soliloquio interior, y le opone tres objeciones en cuyo análisis preciso no es necesario entrar:

1. Es imposible, según él, operar una distinción entre “comunicación efectiva” y “comunicación representada” en virtud de la naturaleza general intrínseca del signo: “Así, pues, si se admite, como hemos intentado mostrarlo, que todo signo en general tiene una estructura originariamente repetitiva, la distinción entre el uso ficticio y efectivo de un signo está amenazada. El signo es trabajado originariamente por la ficción. Por tanto, ya sea a propósito de la comunicación indicativa o de la expresión, no hay ningún criterio seguro para distinguir entre un lenguaje exterior y un lenguaje interior, entre un lenguaje efectivo y un lenguaje ficticio” (pág. 63).

2. Entre la comunicación efectiva y la representación de sí mismo como comunicante hay, por otra parte, un vínculo esencial, de modo que no puede haber representación de sí mismo como comunicante sin que haya comunicación. Por tanto, Husserl no tiene ningún motivo para decir que el sujeto se representa como comunicante sin comunicar efectivamente.

3. La tesis según la cual es inútil, para el sujeto del monólogo, la indicación de sus propias vivencias de significación, se basa, según Derrida, en la idea de que es absurdo hacerse indicar algo en el instante en que uno mismo lo vivencia y, por este motivo, en una cierta concepción del presente temporal: “El culmen del instante, la identidad de la vivencia presente ante sí en el mismo instante, soporta, pues, toda la carga de esta demostración. La presencia ante sí debe

producirse en la unidad indivisa de un presente temporal para no tener que hacerse saber por procuración de signo" (pág. 67). Ahora bien, tal concepto del ahora no es para él más que un "mito" (pág. 68).

Esta dirección del pensar (*cheminement de pensée*) muestra con bastante claridad que si la finalidad última de la crítica de Derrida es la de cuestionar la distinción entre signo indicativo y signo expresivo —tal como la interpreta—, es mediante una crítica de la teoría de la comunicación con la que es solidaria que él busca conseguirla. Además, esta teoría de la comunicación implica dos tesis distintas: 1) la función de comunicación de los signos verbales es una función de designación de tipo indicativo; 2) el soliloquio es una situación en la que se utilizan los signos verbales sin que éstos cumplan ninguna función comunicativa y, por tanto, indicativa. El blanco de Derrida es esencialmente la segunda de estas tesis.

Prioridad y fundamentación

¿Puede concluirse, sin embargo, que la crítica de la teoría de la comunicación cumple un papel fundacional respecto de una crítica de la teoría general del sujeto en Husserl? Es preferible distinguir aquí dos respuestas, una negativa y otra positiva.

La primera es que la crítica del análisis de la comunicación de Husserl no se presenta en ningún momento como la consecuencia de una crítica de su antropología general. La primera de las tres objeciones formuladas se funda únicamente en un cierto análisis de la naturaleza del signo. La segunda está dirigida contra una cierta concepción del papel del sujeto en el proceso comunicativo, pero no se apoya en ninguna tesis relativa a la naturaleza del sujeto en general y, por lo mismo, en ninguna crítica de la antropología humanista. Sólo la última cuestiona la teoría husserliana de la comunicación por medio de la crítica de otra teoría, que esta objeción le atribuye como fundamento. Pero esta teoría es una teoría del tiempo y no una antropología. Al menos en un caso, y no el menos importante, la crítica derridiana de la teoría humanista de la comunicación no está en una relación de consecuencia a principio con la crítica de la antropología general del humanismo.

La segunda respuesta es que, aunque *La voz y el fenómeno* no dé testimonio de ninguna tentativa de elaborar una crítica de la teoría general del sujeto sobre la base de la crítica de su teoría de la comunicación, es bastante claro, sin embargo, que la primera sí es cuestionada por la segunda. A pesar de que este cuestionamiento se focalice en la concepción del soliloquio como situación no-comunicativa más que en la asimilación de la comunicación misma a una indicación, es efectivamente el sujeto en su dimensión particular de sujeto de la comunicación quien está en primer plano de su interrogación. Pues el problema

que este cuestionamiento plantea es el de saber si en el soliloquio, tanto como en el diálogo, el sujeto comunica. Es decir, si es posible que un sujeto utilice signos verbales sin comunicar al mismo tiempo, si es posible ser un sujeto hablante sin ser un sujeto comunicante. Ahora bien, la crítica de la respuesta dada a este problema en la *Investigación I* alcanza una determinación general y esencial del sujeto husserliano: la perfecta transparencia interior (el hecho de que al sujeto se le den intuitivamente todas sus vivencias). Pues como observa el mismo Derrida, lo que está en juego al expulsar la comunicación del soliloquio interior no es más que la expulsión de toda indicación, es decir, de toda vínculo de significación verdaderamente opaco —de acuerdo con su interpretación—, de la relación del sujeto consigo mismo³³. La crítica del análisis de la comunicación constituye, entonces, un comienzo del cuestionamiento de una concepción general del sujeto y, a la vez, un cuestionamiento en gran parte independiente, incluso si se apoya en una crítica de la teoría de la temporalidad en la que este análisis se basa.

La hipótesis de que el rechazo de la concepción humanista de la comunicación no es en Derrida (al menos no de una manera esencial) la consecuencia del cuestionamiento de la antropología humanista sino, más bien, uno de sus fundamentos esenciales, podría ser apoyada por diversas consideraciones que sólo podemos evocar aquí muy brevemente.

Es necesario comenzar por señalar que el primer momento de la deconstrucción del husserlianismo, el de *El origen de la geometría*, tiene que ver también de una manera prioritaria con el análisis de la comunicación y, precisamente, bajo el segundo de los dos aspectos a los que apunta la crítica de Ferry y Renaut, a saber, el de la transmisión a través de las edades.

Ahora bien, esta prioridad dada a la deconstrucción del análisis de la comunicación en la crítica de Husserl aparece como el correlato de una prioridad general, que se reivindica expresamente, aplicada a la deconstrucción del análisis de la significación. Por ejemplo, Derrida escribe en *Posiciones*: “Intento escribir en el espacio en el que se plantea la pregunta por el decir y el querer decir. Intento escribir la pregunta: ¿(qué es) querer decir?” (pág. 23). Y también: “Debo recordar que aquello contra lo que yo, desde los primeros textos que publiqué, intenté sistematizar la crítica fue, precisamente, la autoridad del sentido como significado trascendental o telos...” (pág. 67).

Finalmente, esta prioridad general dada a la significación en el proyecto deconstructivista es, a su vez, el correlato del hecho de atribuir a ésta última, tanto como al proceso de la *différance* que le subyace, un papel fundamental, en particular, con respecto al sujeto. “El sujeto —escribe Derrida en *Posiciones*— y en primer lugar el sujeto conciente y hablante depende del sistema de las diferencias (*différences*) y del movimiento de la *différance*... Como lo decía Saussure, la lengua no es una función del sujeto hablante”. Y, ya en la *Voz y el Fenómeno*, afirma: “Ese movimiento

de la *différance* no le ocurre a un sujeto trascendental. Él lo produce. La autoafección no es una modalidad de experiencia que caracterice un ente que sería ya él mismo (autos). Ella produce lo mismo como relación para sí en la diferencia (*différence*) consigo, lo mismo como no-idéntico”.

Parece, entonces, que el primer objeto de la deconstrucción derridiana no es una crítica del concepto tradicional de hombre, sino un análisis de la naturaleza y del origen de la significación³⁴ y, en consecuencia, de la manera como hasta entonces habían sido teorizadas. De la misma manera, el hombre aparece en la problemática derridiana, en primera instancia y ante todo, como sujeto de la comunicación y — dado el papel fundamental de la significación en la comunicación humana— como sujeto de la transferencia de sentido, precisamente, para objetar su estatus tradicional de fuente y señor de la significación y someterlo de algún modo a su movimiento fundamental del diferir.

Me parece, pues, aunque esta afirmación no pueda confirmarse aquí de ninguna manera, que esta prioridad del problema de la naturaleza de la significación es desde cierto punto de vista común al conjunto de los autores incriminados y, más aún, a todo un período teórico-filosófico que supera en mucho el “pensamiento 68”. Esto lleva directamente a cuestionar la pertinencia de esta noción.

4. IMPLICACIONES

Si éste es el verdadero o, al menos, el principal fundamento del antihumanismo del “pensamiento 68”, por una parte, y si, por otra, es necesario mostrar en qué medida son erróneas las justificaciones a las que apela para estar en capacidad de rechazar racionalmente este antihumanismo, entonces es indispensable mostrar también en qué medida son defectuosas sus críticas de la teoría tradicional de la comunicación y, más en general, de la significación. El hecho de regresar a una teoría humanista de la comunicación ante las desastrosas consecuencias éticas y políticas que puede tener el antihumanismo —como se sienten autorizados a hacerlo Ferry y Renault—, implica apropiarse abusivamente el objeto más fundamental del litigio e impedir en hacer avanzar el debate.

Además, si el conjunto de su gestión reposa efectivamente en un error de apreciación del fundamento del antihumanismo, entonces, aunque respondiera a todas las exigencias del rigor demostrativo, seguiría siendo incapaz de cumplir con las condiciones de un rechazo racional del antihumanismo. En otros términos, si la hipótesis propuesta aquí es verdadera, la demostración de Ferry y Renault está condenada —por más perfecta que sea— a fracasar en dar una condena racional del antihumanismo, porque no alcanza su fundamento esencial.

Traducción de Alfonso Correa Motta
Universidad Nacional de Colombia

NOTAS

¹ Este artículo es una versión revisada de una comunicación dada en noviembre de 1988 en el "Colloquium on Media and Communication in Contemporary French Culture" en Georgetown University.

² *La pensée 68, Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

³ Una de las mayores carencias de *La pensée 68* es el hecho de abstenerse de reconstituir, de manera precisa, esta figura del ser humano y su evolución. El último capítulo reconoce la necesidad de hacerlo, pero pospone el proyecto para una obra ulterior. Ferry y Renaut se contentan con retomar a grandes rasgos la presentación que ofrece Heidegger, según la cual el sujeto humanista se define por las dos propiedades mencionadas: "Para ir a lo esencial...podríamos decir que el sujeto metafísico es un sujeto *transparente* a sí mismo, que pretende el *dominio* de todo lo que es, tanto de lo suyo como de lo del mundo" (cf. cap. VII, pág. 268, parte "Del sujeto metafísico"). Omito aquí el último momento de la caracterización heideggeriana del sujeto metafísico que recuerdan Renaut y Ferry. Ella sólo importa dentro de la problemática particular del último capítulo, en donde ellos se encargan de precisar su posición respecto de la de Heidegger.

⁴ Cf. Cap. 1, pág. 37.

⁵ En especial la de la perspectiva genealógica, cf. cap. I, pág. 42. La obra no suministra ningún análisis preciso de la naturaleza reificante de los cuatro principios fundamentales del pensamiento 68, ni de la manera como ella produce el efecto antihumanista.

⁶ Cf., en particular, el resumen del capítulo VII, "Las muertes del sujeto", pág. 263.

⁷ Cap. 1, par. "El sujeto en proceso".

⁸ "Más profundamente aún, es el historicismo el que transporta (*véhicule*) con ella, ya vimos cómo, la práctica genealógica, que conduce, inevitablemente, a poner en cuestión el postulado de una unidad constitutiva de la humanidad, como profundamente metafísico. En efecto, si para terminar con esa ilusión de lo universal que había caracterizado el discurso filosófico se historizan todos los contenidos de pensamiento, todas las determinaciones espirituales, es necesario aceptar entonces que existe una ruptura radical entre las épocas del pensamiento y, ante esto, ¿cómo puede proyectarse conservar un sentido para la idea de unidad del género humano, si esta ruptura (por ejemplo, la que separa los Antiguos de los Modernos) está marcada por el signo de la historia?" (45)

⁹ "El sujeto, dicen Ferry y Renaut, apela al proceso que instruyen en su contra". Así, pues, el antihumanismo esquivo esta apelación del sujeto, o al sujeto. A lo sumo reconoce en ella las contradicciones de una fase de transición. "Aun en virtud de sus opiniones teóricas fundamentales, los filósofos de los años sesenta no tienen de ninguna manera la posibilidad de tematizar en sus propios discursos esta resistencia de la subjetividad para dejarse 'volatilizar'" (cf. pág. 57).

¹⁰ Ver también, especialmente, *La forme et le vouloir-dire* y *L'origine de la géométrie*.

¹¹ PUF, Paris.

¹² *Traducción francesa de H.Elle, A.L.Kelkel y R.Schérer, PUF, Paris, 1961.*

¹³ *La voix et le Phénomène*, pág. 7.

¹⁴ Recordemos simplemente que, según Husserl, la fenomenología es un conocimiento científico de un tipo particular: tiene por dominio las objetividades liberadas por la intuición inmanente eidética y, por finalidad, describirlas mas no explicarlas.

¹⁵Husserl, en efecto, no deja de resaltar el carácter preliminar de los resultados de la fenomenología de la significación verbal de la primera *Investigación*.

¹⁶ Cf. *Investigación I*, par. 2-4.

¹⁷ *Investigación I*, par. 2, pág. 29.

¹⁸ *Investigación V*, par. 18.

¹⁹ Cf. par. 2. La descripción fenomenológica de la esencia del signo indicativo en la *Investigación I* es muy rudimentaria. Ella podría, sin embargo, sobre la base de ciertos complementos suministrados en el parágrafo 3 y en la quinta *Investigación*, haber sido precisada antes.

²⁰ *Investigación I*, par. 2, pág. 29.

²¹ Cf. *Investigación I*, par. 37.

²² Cf. cita *supra*, págs. 12-13.

²³ *Investigación I*, par. 7.

²⁴ Cf. *Investigación I*, par. 8, pág. 42.

²⁵ “Y es que en el monólogo las palabras no pueden servirnos en su función de índices de la existencia de actos psíquicos, puesto que tal indicación carecería aquí de justificación. Los actos, en efecto, son vivenciados por nosotros en el momento mismo.

²⁶ Cf. par. 8.

²⁷ Por singularidad eidética, Husserl entiende la especie más próxima de una entidad individual.

²⁸ Más aún, la palabra es pura generalidad. Al lado de la acepción determinada de una palabra, se puede distinguir una infinidad de realizaciones individuales que vendrían a subsumirse bajo ella.

²⁹ Cf. Capítulo V, pág. 70: “Es efectivamente en torno del presente actual, del ahora, que se juega, en última instancia, ese debate que no puede parecerse a ningún otro, entre la filosofía, que es siempre una filosofía de la presencia, y un pensamiento de la no-presencia, que no es obligatoriamente su contrario, ni necesariamente una meditación de la ausencia negativa, y ni siquiera una teoría de la no-presencia como inconsciente”.

³⁰ Derrida parece haber dudado siempre en considerar el privilegio de la presencia como un simple error racional. Según dice, él mismo participa también de un deseo de presencia, de una especie de pulsión que entra en conflicto con todo aquello que contrarresta su plenitud (*épanouissement*); así, se refiere explícitamente a un “deseo obstinado de salvar la presencia” en la *Voz y el Fenómeno*.

³¹ Pospongo esta tarea para un estudio ulterior. Por otra parte, la interpretación esbozada en el parágrafo precedente es suficiente para hacer evidentes algunos de estos desacuerdos.

³² Ésta es, a mi modo de ver, particularmente inaceptable desde un punto de vista husserliano. Por una parte, Husserl no excluye de ninguna manera la posibilidad de que lo indicado, así como lo expresado, sea igualmente intuitivo, es decir, que haya un contenido (*remplissement*) de la indicación. Por otra parte, él intenta mostrar por todos los medios que el contenido de la expresión es, según sus propios términos, inesencial a ella. Derrida, por el contrario, y sin preocuparse de los argumentos husserlianos, lo convierte en la esencia misma de la expresión.

³³ Él lo indica claramente desde el comienzo de su demostración: “Toda la teoría de la significación que se anuncia en el primer capítulo de distinciones esenciales, se desmoronaría si una función de Kundgabe/Kunndnahme no se dejara reducir en la esfera de mis vivencias propias, y si, en suma, la soledad ideal o absoluta de la subjetividad “propia” tuviera aún necesidad de los índices para constituir su propia relación consigo misma.. En el fondo, no estamos equivocados: necesidad de índices quiere decir simplemente necesidad de signos, pues cada vez es más claro que, a pesar de la distinción inicial entre signo indicativo y signo expresivo, sólo el índice es un signo para Husserl” (pág. 46).

³⁴ Cf., por ejemplo, *Posiciones*.