

Derrida y la cuasi-deconstrucción de la Fenomenología

J.J. Botero C.
Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de Colombia
jjbotero@bacata.usc.unal.edu.co

Resumen

En este texto presento y discuto el esfuerzo deconstructivo adelantado por Jacques Derrida en su obra *La voix et le phénomène* alrededor de la primera de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Comienzo por sustentar el "acento" heideggeriano de la empresa deconstruccionista y continúo con la presentación crítica del carácter que toma el deconstruccionismo en esta obra de Derrida. Encuentro que se trata de un valioso y penetrante esfuerzo. No obstante, al final subrayo las dificultades que encuentra en la parte final del libro y trato de mostrar sus insuficiencias, así como las causas y las consecuencias de éstas.

Abstract

In this paper I present and discuss the deconstructive effort borne by Jacques Derrida in *La voix et le phénomène* over the first of E. Husserl's *Logical Investigations*. I first claim and give support to the idea that there is a "Heideggerian gist" in all the deconstructive enterprise; next I go on presenting and evaluating the character this deconstruction takes in Derrida's book. I find this is a valuable effort and an insightful development of deconstructionism. Nonetheless, I finally stress the difficulties it encounters in the final part of the work and try to show its shortcomings, its causes and consequences.

La cuestión de la *deconstrucción* tiene que ver en cierta medida con una cuestión de traducción, y ante todo con el cuerpo conceptual de la así llamada "metafísica occidental". El propio Jacques Derrida, por quien este asunto ha llegado a convertirse hoy en día en un tema de discusión filosófica de primer orden, caracteriza su utilización de esta palabra en *De la Grammatologie* (1967a) como una respuesta a su deseo por traducir y adaptar para su propia conveniencia el término heideggeriano *Destruction*, o *Abbau*. En el contexto en el cual figuran, estas palabras significan una operación desarrollada sobre la estructura, o sobre la arquitectura tradicional, podemos decir, de los conceptos fundamentales de la ontología, vale decir, de la metafísica occidental. Ahora bien, la traducción literal de tales términos al francés tenía obvias implicaciones que le otorgaban un sentido de aniquilación, o de reducción negativa, mucho más cercano a una "demolición" nietzscheana que a la interpretación heideggeriana o al tipo de lectura que Derrida se proponía en ese momento. Por ello eligió *déconstruction*, una palabra que resultó, además, legitimada por el propio *Litttré* con los sentidos y alcances gramaticales, lingüísticos y retóricos felizmente adaptados a lo que se proponía al menos sugerir en la obra mencionada (véase Derrida, 1985).

Pues bien: uno de los esfuerzos de deconstrucción más importantes realizados por Derrida, en la época en que este escritor francés hacía filosofía, aparece en *La voix et le phénomène* (Derrida, 1967b), obra consagrada a la fenomenología tomando como base las *Investigaciones Lógicas* (IL) de Husserl. La tesis

planteada allí es que esta obra inaugura la vía por donde transitará en adelante toda la fenomenología, en el sentido preciso de que este punto de partida, y el proyecto expuesto en él, proyecto que Husserl jamás cuestionó posteriormente, entraña y determina la totalidad del itinerario fenomenológico. Por consiguiente, mostrar y deconstruir la pertenencia de esta obra a la tradición metafísica occidental significa hacerlo en lo que respecta a todo el proyecto fenomenológico husserliano.

Mi intención en las páginas que siguen es mostrar que la empresa deconstructiva de Derrida en esta obra no llega a feliz término debido a que sufre en el camino una desviación que afecta precisamente a su naturaleza como “deconstrucción”. Para fundamentar mi apreciación parto de mostrar en qué medida el tema de la deconstrucción en Derrida tiene un acento heideggeriano tanto en su enfoque como en sus conceptos básicos, lo cual le implica desarrollar una tarea conceptualmente muy exigente derivada de su parentesco con la empresa heideggeriana de deconstrucción de la metafísica (secciones 1-2). Luego expongo los grandes rasgos de la deconstrucción derridiana para ver cómo se lleva a cabo concretamente esta tarea (secciones 3-9). Finalmente (sección 10) trato de mostrar en dónde ella se queda corta relativamente al acento heideggeriano señalado y cuál es la explicación que se desprende de allí para que la deconstrucción de la fenomenología sólo alcance a ser una cuasi-deconstrucción.

I.

El innegable acento heideggeriano que el tema de la deconstrucción tiene en Derrida no tiene que ver solamente con el asunto de la traducción ya mencionado. Dicho acento se manifiesta también en *De la Grammatologie* (1967a) cuando gracias a la noción, por lo demás nietzscheana, de “huella” (*trace*), se plantea la intención de romper con una ontología del “presente”, o de la “presencia”, y con un sentido del lenguaje como *continuum*, como “continuidad plena del habla” (véase Primera Parte, p. 103).

En efecto, el tema de la *deconstrucción* es un tema típicamente heideggeriano que está ligado al cuestionamiento del *logos* del racionalismo occidental por parte de la filosofía, la cual es a la vez su expresión y su fundamento, como quien dice este *logos* mismo. Para Heidegger la filosofía desde los griegos es un discurso que ante todo se interroga sobre el ser del ente, sobre la esencialidad de aquello que *es*. Esta interrogación ha sido olvidada por la metafísica a partir de Platón y se ha convertido en la pregunta por el ente (¿cuál es la esencia del ente?). Su historia culmina con la metafísica moderna, la que va de Descartes a Nietzsche, una metafísica de la subjetividad para quien el ente es para un sujeto, y que en consecuencia ha pensado al ser del ente como *representación*. Sobre ella, a su vez, se ha fundado la ciencia, y en general la cultura moderna, las

cuales reposan sobre esta manera de concebir al ente (una metafísica) para una subjetividad que carece de contenido, que no es más que *un punto de vista*, una pura función. Esta cultura está impregnada por la *técnica* en cuanto ésta es la puesta en práctica de aquella metafísica de la subjetividad que “trata” al ente como “disponible” (*Gestell*), o bajo el modo de la disponibilidad. Pues bien, Heidegger piensa detenidamente todo este itinerario metafísico y se esfuerza por *comprenderlo*. Y en esto consiste, esencialmente, la *deconstrucción*.

Como tal, pues, la *deconstrucción* de la metafísica tiene que ver precisamente con el intento por re-anudar con el momento inaugural de la interrogación filosófica. Esta retro-spección nos permitirá aproximarnos de nuevo a la cuestión del Ser y ubicarnos en una perspectiva apropiada para contemplar la historia de la filosofía occidental desde Platón como historia de la constitución del “destino” de la metafísica.

Este acento heideggeriano, a su vez, remite a la crítica de la fenomenología husserliana en la medida en que *Sein und Zeit* (*SuZ*, 1927) hace surgir la cuestión del Ser en su diferencia con el ente, es decir, la cuestión de la “cosa misma” que animaba a la fenomenología, mediante un replanteamiento radical del propio método fenomenológico. Vale la pena recordar sus grandes líneas en cuanto ello es significativo para comprender el sentido de la empresa deconstructiva y su acento heideggeriano.

La fenomenología en *SuZ* no es un *método* entendido en el sentido cartesiano de un dispositivo de reglas que determina con anticipación la manera como la cosa deba presentarse. En Descartes lo que da la norma no es la cosa, sino la manera de considerarla. Esto entraña varios presupuestos: el de un sujeto, o un foco subjetivo, puro; el de un objeto separable de los contextos; el de la posibilidad de alcanzar una pura presencia del objeto puro ante el *cogito*. Si el *cogito*, en efecto, es la inmediatez, entonces el “presente”, en la idea clara y distinta, no tiene ni pasado ni futuro, carece por completo de horizonte, y es extraño a toda “situación”

Es de esta clase de método de lo que Heidegger quiere desprenderse. Para él, el método es *fenomenológico*, en un sentido muy preciso que parte, por decirlo así, de una lectura “griega” de lo que es el “fenómeno”: un método que se deja conducir por las cosas mismas, como lo exige la ontología fundamental. Entender en qué consiste implica una especie de “división y reunión” en la cual el término se divide en sus componentes “fenómeno” y “logos” para luego reunirse nuevamente en “fenomenología”. Aquí sólo voy a aclarar lo correspondiente al “fenómeno”.

Heidegger (cfr. *SuZ* § 7) analiza diversos sentidos de “fenómeno” que lo llevan a distinguir las características que éste tiene para la fenomenología, derivadas de su sentido originario clásico como auto-mostración (*sich zeigen*),

frente al sentido moderno como apariencia (*Erscheinung*), mera apariencia, o “parecer” (*scheinen*). De modo más específico, para identificar el sentido fenomenológico de “fenómeno” debemos considerar varias concepciones: a) una concepción formal en la cual el fenómeno es aquello que se muestra a sí mismo en (a partir de) sí mismo, es decir, una clase de mostración; b) un concepto ordinario según el cual los fenómenos son los objetos de nuestras intuiciones, aquello que percibimos, i.e., “apariencias” en el sentido común de esta palabra, que de todos modos caen bajo la concepción formal en cuanto involucran un tipo de “mostración”; y c) el concepto fenomenológico de “fenómeno”, más cercano a las formas de la intuición kantianas que a las intuiciones “completas” husserlianas: es aquello que necesariamente acompaña todas las “apariencias” pero en una manera no obvia, es decir, de un modo no-temático. Así, pues, el fenómeno en sentido fenomenológico no se muestra simplemente él mismo. Se muestra de tal manera que lo que está encubierto permanece siempre entretelado indisolublemente con el salir a la luz. Este fenómeno de la fenomenología no es otro que el Ser de los entes.

El fenómeno, pues, permanece oculto en lo que aparece a primera vista, de modo que en él se da a la vez algo manifiesto y algo encubierto, en el sentido griego que Heidegger recupera según el cual una cosa por mostrarse se muestra siempre como lo que no es. Lo esencial del logos de la fenomeno-logía, de la palabra, es el dejar ver, el mostrar (*logos apofantikós*: que muestra). La fenomenología es entonces la mostración que se opera en un discurso de aquello que se da a ver. La mostración está así ligada al lenguaje. Ahora bien, en el fenómeno hay, como se dijo, este entrelazamiento del hacerse ver y el encubrirse, y esto mismo se encuentra en el logos (lenguaje). Tenemos así una situación de permanente desencubrirse y volver al encubrimiento, de mostración de lo que se da pero que sigue estando oculto, situación que es compartida por el fenómeno y el logos.

La tarea de la fenomenología consistirá en “desentrañar” en la historia de la filosofía, que es la historia de la metafísica, aquello que se muestra y aquello que se da a ver. Esta tarea, tal como la plantea Heidegger, es una tarea de *deconstrucción* de la historia del logos filosófico en la metafísica con el fin de despojarlo de todo aquello que en él tiene un carácter de encubrimiento y una tentativa de describir lo que se muestra en ese encubrimiento. La tarea de deconstrucción histórica, que es en últimas la de investigar el sentido del ser, deberá comenzar por alcanzar un horizonte para localizar ese sentido. Este horizonte de interrogación es el del ser-ahí, o *Dasein*, el ente que somos nosotros. En efecto, la pregunta ¿qué es ser? implica a quien la plantea en cuanto él “pre-comprende” lo que “ser” quiere decir, y de este modo es inescapablemente circular. Es por ello que la pregunta por el ser debe comenzar con un análisis de la condición humana, pues para el *Dasein*, el “cuestionante”, existir es tener

que ver con lo que es. Para despejar, pues, el horizonte de la cuestión del ser, es necesario desarrollar una analítica del ser-ahí. De este modo, a la deconstrucción de aquella metafísica que ha eclipsado al ser le precede la analítica del ente que comprende al ser (el *Dasein* que somos nosotros).

En Kant, la Analítica tiene por objeto revelar un *a priori*, el *a priori* de todo conocimiento, aquello que lo hace posible. En Heidegger se trata además de detectar los rasgos (los “*a priori* trascendentales”, o “existenciaros”) de ese modo de ser que es típico del *Dasein*, el cuestionante que plantea la cuestión por el ser. El punto de partida de esta analítica del *Dasein* es el entorno cotidiano, el de los fenómenos “ordinarios” en los que se “transparenta”, o “se da a ver”, la “cosa misma”. Y el análisis consistirá en disociar en la unidad estructural que constituye al ser-en-el-mundo los tres momentos en los que se da ese juego de manifestación y disimulación.

Esta analítica lleva finalmente a Heidegger a cuestionar el privilegio del presente del que está afectada toda la metafísica al pensar al ente como presencia, *Vorhandenheit*. Lo que muestra el análisis es justamente que este *Vorhanden* (lo dado ahora) disimula la estructura característica de la cotidianidad, que es la de una actitud pragmática (en el sentido de ser relativa a una acción) en la cual el entorno se caracteriza como posibilidades de actuar, y por consiguiente no puede describirse como tal presente: lo *Vorhanden* (lo que está ante la mano) disimula lo *Zuhanden* (lo que está a la mano). Aquello con lo cual nos relacionamos en la vida cotidiana (lo “más inmediato”, según Heidegger -cfr. 1927, p. 437) no es lo presente ante la mano (*Vorhanden*: en francés: *maintenant*), sino lo que se presta a una manipulación (*Zuhanden*). Y lo que caracteriza a este *Zuhanden* es una estructura de remisión en virtud de la cual todo lo que se da remite a un operar en un mundo como horizonte, y al *Dasein*. Al desprender la *Vorhandenheit* de esta estructura relacional, se la contempla, por decirlo así, cara-a-cara, como “cosa” portadora de determinadas propiedades.

El *Dasein* que somos nosotros, pues, no es para Heidegger un ser presente a cosas dadas, como parece sugerirse en la fenomenología de Husserl, sino un ser abierto a lo posible, un *proyecto* y, en cuanto tal, está siempre marcado por su facticidad previa, o *situado*. Esta situacionalidad como facticidad previa que caracteriza al ser-en-el-mundo como tal es un estar abierto a la posibilidad (lo cual hace que el proyecto mismo sea *sentido*, el sentido inherente a esta posibilidad que hace al *Dasein*, y que es por consiguiente más fundamental que las significaciones que se revelan en el comercio con las cosas), en oposición a la conciencia como “cosa” presente ante otras “cosas”. Lo “dado” es siempre secundario con respecto a la “estructura interpretativa” de lo “en-tanto-que”. La idea del enfrentamiento cara-a-cara a un “dato” es un privilegio del presente (*Vorhandenheit*) y un eclipsamiento de esta estructura esencial del *Dasein* de la que se viene hablando. Nosotros nunca nos encontramos en presencia de puros

datos que después tengamos que precisar con atributos, ni a un dato al cual tengamos que darle un sentido *ex post*. Siempre nos encontramos, por el contrario, en una “disponibilidad para...” (*Zuhandenheit*), es decir, ya con sentido, inscrita en un proyecto. Nuestro modo de existencia cotidiana no es el puro presente de un cara-a-cara a puros datos, sino lo que Heidegger llama inquietud, otro nombre, si se quiere, para proyecto, o para la *Existenz*, o ex-istencia humana.

A su vez, la *Existenz* es articulada por el *tiempo*, pero por una temporalidad no metafísica sino *ex-tática*, en la cual lo posible, lo por-venir, precede a lo presente. El tiempo en esta dimensión *ex-tática* en cuanto apertura a lo posible es retoma de un pasado y apertura a un porvenir que implica la retoma de una *situación*. Sólo en el interior de esta temporalidad hay un presente. El presente, pues, es inseparable del pasado y de la apertura al porvenir.

La *deconstrucción* de la metafísica, por otra parte, aparece ligada al tema de la *verdad* del ser como *a-letheia*: una verdad que no es coincidencia ni enfrentamiento cara-a-cara con un sentido que se dé completamente, sino “diferenciación”, “des-velamiento” indisolublemente entretejido con el volverse a “velar” que es característico de la mostración-encubrimiento del ser. Esta característica ha sido eclipsada por la metafísica desde Platón, filósofo en quien esta idea de des-velamiento / encubrimiento comienza a desaparecer para emerger en su lugar la de la contemplación del *eidos* como verdad que eclipsa así la *a-letheia* como diferencia ser-ente. La metafísica adquiere así el carácter de una onto-teología, es decir, de un esfuerzo por tematizar los predicados más universales del ente en cuanto remiten a un ente supremo.

II.

Derrida se apoya *en general* en esta visión heideggeriana de la metafísica como onto-teología, aunque su deconstrucción se apoya *específicamente* sobre el tema de la *escritura*: la tradición occidental es la historia de la represión de la escritura en beneficio de la palabra, de la “viva voz”, y ello no solamente en la metafísica que va de Platón a Husserl, sino también en otras disciplinas “positivas” como la lingüística y la etnología¹. La razón es que detrás de este privilegio de la palabra se encuentra el privilegio metafísico de la “presencia plena”.

¹ En la época de *De la Grammatologie* la tendencia dominante en estas disciplinas era (en Francia al menos) el estructuralismo, y por ello pudo parecer que la “deconstrucción” iba por el mismo camino, en cuanto esta palabra implicaba el prestarle atención a las estructuras (que no eran ni simples ideas, ni formas, ni síntesis, ni sistemas), como gesto que suponía una cierta necesidad para la problemática estructuralista. Pero también se trataba de un gesto antiestructuralista, y parte del éxito del término “deconstrucción” Derrida se lo atribuye a esta feliz ambigüedad (cfr. Derrida, 1985)

Esta relación íntima entre el privilegio de la palabra en detrimento de la escritura y la tradición metafísica es detectada por Derrida cuando decide perseguir, en un impulso que claramente tiene su raíz en Heidegger, la presencia implícita en nuestra cultura de las “oposiciones conceptuales” tomadas de la metafísica, oposiciones como interior/exterior, sujeto/objeto, naturaleza/artificio, auténtico/degradado, originario/derivado, etc. Estas oposiciones se fundan en el privilegio otorgado por la metafísica a la presencia, privilegio que aparece manifiesto en una concepción del tiempo como presente y de la verdad como coincidencia con una presencia. Derrida adelanta su “cacería” sobre todo en la lingüística y la etnología, como se ha dicho, para desembocar en la filosofía entendida como una tarea *radical*.

Con respecto a la lingüística, es claro que De Saussure afirma expresamente un privilegio de la lengua hablada sobre la escritura, a la que sólo considera como su *reproducción*. Esto, según Derrida, representa no sólo un gesto reductivo sino ante todo un privilegio *etnocentrista* pues para afirmar tal prioridad se está considerando solamente a la escritura alfabética y fonética de occidente. Esta idea de la escritura como copia de la palabra hablada no vale, por ejemplo, para los sistemas lingüísticos ideográficos como el chino o el japonés. Se trata, pues, de un etnocentrismo que se manifiesta como un *fonocentrismo* en el cual se privilegia a la palabra en cuanto *phonè* sobre la escritura, y se considera a ésta sólo como una “revestimiento” de aquélla².

Pues bien, bajo este postulado etno y fonocentrista Derrida detecta y muestra otro postulado, un postulado metafísico que queda expresado plenamente en el vocablo *logocentrismo*, y que constituye propiamente hablando “el alma de la metafísica” desde Platón. Quien dice *pensar (logos)* dice acceso a la presencia como plenitud, como coincidencia. Y la *palabra (logos)* corresponde perfectamente a este orden de la presencia. Ella es signo, pero un signo cuya naturaleza consiste en abolir la distancia pues la esencia de la palabra (su *telos*) consiste en la manifestación de la inmediatez del sentido. Este *telos*, o esta *norma* de proximidad al *eidos* permiten tener como algo secundario a la escritura, e incluso al propio *signo* como tal pues quien dice “signo” dice oposición *significante/significado*, y por consiguiente *separación (écart)*. Es precisamente para cubrir esta distancia, esta separación, para lo que trabaja el *telos* inherente al *logos*, proximidad a la plenitud de la presencia.

La interrogación de Derrida no se dirige a poner patas arriba, por decirlo así, la jerarquía establecida entre palabra (voz) y escritura, en una operación de simple reemplazo de una cosa por otra. Si se ha considerado a la escritura como algo que

² Este fonocentrismo implicaría, obviamente, que la escritura no fuera indispensable; y sin embargo la ciencia como modelo, con su estructura matemática, parece mostrar lo contrario, en la medida en que ella sólo se instaura gracias a y por la escritura, sin mencionar el hecho de que es gracias a la escritura también que ella puede conservarse como “apertura”.

no es más que un *suplemento* de la voz (necesario simplemente para “memorizar”), un revestimiento externo suyo, lo que se puede plantear a este respecto es si, dado que la escritura funciona como suplemento, no habrá en aquello que es “suplido” por ella (la palabra “viva”) algo que tolere precisamente este suplemento. Con otras palabras, si la “presencia plena” no tendría que estar afectada de la posibilidad de este suplemento, i.e., si tal plenitud, dada su proclividad a ser suplementada, no estará afectada por una no-plenitud. Es esta interrogación la que permite darle una extensión absoluta al concepto de *escritura* de tal modo que incluso el lenguaje hablado sea en cierto modo escrito. Dicho de otra manera, una “archi-escritura” se encontraría implicada en el lenguaje hablado. Lo cual implicaría a su vez, por supuesto, transformar el concepto mismo de *escritura* de modo que *no* signifique más una simple *oposición* con el de lenguaje hablado³.

Si la escritura puede considerarse como primaria entonces palabra (voz) y escritura se caracterizarán por una diferenciación originaria. Ahora bien, en general en cuanto hay *sentido* hay *huella* (*tracce*), pues ésta pertenece al movimiento mismo de la significación como “archi-fenómeno de la memoria”. Por consiguiente, la “huella” (traza, o trazo) está ya *a priori* inscrita como *archi-escritura* en cuanto primera posibilidad del habla y luego de la grafía en sentido estricto (1967a, ib.). Pero la “huella” (*tracce*) es aquello que remite, que *de jure* no puede reconducirse a una presencia plena. Como *archi-escritura*, pues, es precisamente aquello que no se puede reducir a la presencia. Con lo cual el concepto mismo de *escritura* resultará indisociable de la idea de una *remisión*.

Ahora bien, en la metafísica occidental se encuentra, como se vio, la idea de un originario como presencia plena de un sentido del que todo derivaría. Es precisamente esta idea de un significado originario, y el privilegio logocentrista de la voz sobre la archi-escritura que ella transporta, la que Derrida discute a propósito de la fenomenología husserliana: es la idea según la cual hay una zona primaria, originaria, de identidad de sentido, accesible a una intuición original en la cual ella se da plenamente a un *ego* que, en esa medida, funciona como el entendimiento divino de la tradición metafísica. Pero, por otra parte, como la temática deconstructiva no es una simple crítica de remplazamiento, Derrida le sigue la pista a algunos análisis de Husserl que desbordan justamente este principio del privilegio del presente, en particular los análisis de la temporalidad y de la intersubjetividad que sacarán a la luz lo que se encuentra en el fondo y como sepultado por la descripción fenomenológica pero que la fractura desde sus cimientos: eso que hay en el fondo es lo que Derrida llama la *différance*, es decir, “*el diferir*”.

³ No se trata de la escritura alfabética en sentido común, sino de un nuevo sentido como el que puede verse, por ejemplo, en esas “máquinas de escribir” de nuevo tipo que son las grabadoras de sonido.

III.

La primera de las *Investigaciones Lógicas* (Husserl, 1901) de Husserl, titulada *Expresión y Significación*, aborda, como se sabe, el problema del lenguaje en términos del problema de la significación: el tema de la expresión (*Ausdruck*) se aborda desde el tema de la *mención significativa*. La justificación que tiene el iniciar unas investigaciones acerca de la lógica con este tema es la necesidad de obtener, para las proposiciones de la lógica, una claridad filosófica que nos será dada mediante una visión evidente de la esencia de los actos de conocimiento implicados en ella⁴. El hilo conductor del estudio de Husserl es que hay una visión evidente posible de la esencia de las vivencias de conocimiento, y que la fenomenología como disciplina descriptiva puede llevar estas esencias a la expresión. En efecto, aunque el método fenomenológico privilegia las esencias (su asunto se circunscribe a ellas y a su intuición), es menester que éstas puedan expresarse si se quiere que la descripción fenomenológica tenga el estatuto de ciencia, pues no hay ciencia sin expresión, es decir, sin lenguaje.

Las esencias lógicas (por ejemplo las leyes) se dan en vivencias de conocimientos, o *actos*, en los cuales se vinculan unas *intenciones de significación* a unas expresiones lingüísticas en una *unidad fenomenológica* de intenciones y expresiones verbales. La tarea fenomenológica consiste en describir estas unidades en lo que ellas tienen de significación *idéntica, repetible, ideal*, es decir, en su *esencia*.

Para comprender bien el intento de Derrida de operar la deconstrucción de la fenomenología husserliana hay que tener presente esta característica del procedimiento fenomenológico. Se trata, si se quiere, de una tarea discriminatoria: a pesar de que de hecho hay evidencias lógicas, ligadas a la significación y no a las palabras, los conceptos y las leyes de la lógica nos son dados en principio bajo una forma verbal, lingüística; por consiguiente es preciso llevarlos a la claridad y la distinción que son propias de la evidencia de esas leyes y esos conceptos, claridad y distinción que sólo se dan en el ámbito de la significación no "contaminada" de verbalidad. Este itinerario hacia la evidencia, pues, que se conoce como un "retorno a las cosas mismas", significa un regreso desde las formas verbales hacia las *intuiciones* de las esencias que fundan las leyes y conceptos, es decir, desde las palabras hacia los sentidos y la significación. En la base se encuentra la idea de que estos conceptos y leyes se originan en intuiciones, siempre verificables y repetibles, operadas sobre esencias, y que

⁴ Husserl emprende así un itinerario paralelo al iniciado en esta misma época por otros filósofos que vinculan estrechamente el estudio de la lógica y el estudio del lenguaje (como ya lo había hecho Aristóteles, por lo demás), en especial Frege y Russell, dando así inicio a dos de las más grandes corrientes de la filosofía del siglo XX, la Fenomenología por un lado, y la llamada "filosofía analítica" por otra, las cuales, curiosamente dado este origen temático común, han continuado ignorándose (cuando no agrediendo) mutuamente desde entonces

estas intuiciones son quienes les otorgan los sentidos que ellos tienen. La intuición otorga el sentido auténtico en tanto ella es una visión sin distancia de la esencia, diferente a la captación mediata e imprecisa que se obtiene por medio del simbolismo lingüístico. La esfera simbólica (lenguaje) sólo es válida en la medida en que se adecúe a la intuición. Las esencias, por su parte, son accesibles a la intuición en cuanto *idealidades* que se dan “en persona”, ellas mismas, intuitivamente. La conciencia en donde todo esto ocurre no puede ser, entonces, la conciencia empírica de la psicología, sino la conciencia que Husserl llamará más tarde *trascendental*.

Según Derrida, la primera de las IL, cuyo título *Ausdruck und Bedeutung* él traduce como “Expresión y querer-decir” por razones que se verán más adelante, comienza por establecer las “distinciones” que regirán y determinarán todo el resto de la fenomenología. La distinción capital es la que se establece con respecto al “signo” entre “expresión” e “indicación”. El problema es que esta distinción está cargada con una presuposición. En efecto, las distinciones establecidas obedecen a que las investigaciones fenomenológicas son esencialmente una empresa vigilante que exige que la auténtica teoría del conocimiento esté totalmente libre de presupuestos. La pregunta que se hace Derrida es si esta vigilancia no está ella misma fundada en una presuposición que sería intrínsecamente constitutiva de la fenomenología, es decir, no algo que la “contamina” sino algo que, por decirlo así, constituye su propio corazón. La pregunta concreta es si la fenomenología, por gracia de esta misma vigilancia que la lleva a establecer en tales términos tales distinciones “esenciales”, no pertenece al proyecto mismo de la metafísica occidental.

Husserl dice allí que no todo signo es una expresión, pues al lado de los signos que expresan, caracterizados por un “querer-decir”, se encuentran otros que, desde el punto de vista de la significación, no expresan nada: son los signos que solamente “indican”. Como en la conversación, es decir, en la comunicación, las funciones de expresión y de indicación se mezclan continuamente, puede pensarse que el significado sea una región de la indicación. Pero para Husserl la esencia de la expresión, y con ella de la significación, no puede captarse en la comunicación. Para encontrar la expresión significativa en su sentido auténtico, pues, hay que rechazar la indicación, es decir, la comunicación misma, pues la expresión auténtica ejerce su función de significación solamente “en la soledad del yo”, en la vida psíquica solitaria en donde no se encuentra mezclada con elementos indicadores.

Hay que insistir en el hecho de que esta reflexión hace parte de una visión más global, la visión fenomenológica misma, caracterizada por el célebre “principio de todos los principios” que establece como objetivo el imperativo “¡a las cosas mismas!” Lo que este principio subraya es el vínculo esencial entre conocimiento y evidencia (no hay conocimiento a menos que haya

evidencia), es decir, que todo conocimiento auténtico incorpora la donación originaria de la cosa misma a una intuición que se refiere a ella de manera saturante⁵. El privilegio del presente manifestado en la pareja evidencia-intuición significa que lo que se da en evidencia se da en presente, siendo la intuición un presente. Y tal privilegio pertenece sin duda a la tradición metafísica.

De hecho, cuando Husserl critica a la metafísica lo hace con miras a restablecerla en su autenticidad (pues ella se encuentra degenerada). Para lograrlo, la metafísica debería ajustarse al “principio de todos los principios”. El reproche, pues, consiste en últimas en que dicha metafísica es ciega a las esencias, a las idealidades (*eidós*) repetibles en su identidad y susceptibles de darse inmediatamente en una intuición. Existe, pues, según Husserl, la posibilidad de principio de retornar a lo originario como a una instancia siempre presente. Es sobre esta idea que Derrida quiere operar una deconstrucción.

Pues la posición asumida por Husserl no evita que la fenomenología se encuentre también “atormentada” desde su interior por aquello que excede este privilegio del presente. Atormentada, sí, a veces sin saberlo, a veces de manera explícita, como lo ponen de presente de manera concreta las descripciones de la temporalidad y de la constitución de la intersubjetividad. En estos dos casos es manifiesto que se da una no-presencia que juega un papel constituyente. En efecto, no es posible que haya visión permanente de lo originario (de la esencia) a menos que haya una re-presentación, una re-petición, es decir, a menos que una modificación de la presencia se encuentre implicada en ella. Tampoco es posible que haya una esencia que posea un estatuto objetivo a menos que ella se preste a varios *egos*. Ahora, los análisis que se relacionan con la intersubjetividad ponen en juego de hecho una modificación de la presencia en la medida en que la constitución del *alter ego* atribuye a la presencia de este otro yo un carácter de a-presentación que implica un entrar en presencia precisamente como alteridad (como diferencia).

Hay, además, otros aspectos típicos de la tradición metafísica que Derrida detecta en la fenomenología, aspectos que a su vez comparten este “tormento interior” de contradecir la teoría a la que supuestamente pertenecen y que supuestamente los legitima y que constituye la punta de la madeja de la deconstrucción.

Uno de estos aspectos es también tematizado en otras obras⁶: ¿cómo se puede justificar que una teoría del signo se someta a una teoría del conocimiento? ¿Qué autoridad tiene la teoría del conocimiento para estatuir sobre el lenguaje? Según Derrida, lo que evidencian estas preguntas es una presencia metafísica

⁵ En el § 24 de *Ideas*, titulado “El principio de todos los principios”, Husserl lo enuncia así: “que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da”.

⁶ Concretamente en Derrida, 1962 y 1972

que se manifiesta en el hecho de caracterizar al lenguaje a partir de un *telos* específico, a saber: la *logicidad*. Y esto es una muestra adicional del privilegio metafísico de la presencia. En efecto, el discurso cognoscitivo se profiere en proposiciones de la forma *S es P* (Sujeto - Predicado) en donde lo que se expresa es un estado de cosas presente (*es*) tal que la relación *S/P* se da en presente⁷.

Por otra parte, la *conciencia*, en su sentido fenomenológico, es la posibilidad permanente de convocar en la forma de lo presente unas esencias que se dan a la presencia a sí del *cogito* trascendental. Este *cogito* trascendental es calificado a su vez por Husserl como una “vida trascendental”, como un presente viviente en el sentido de un presente siempre repetible para él, en una temporalidad no empírica sino trascendental. A pesar de que el *cogito* empírico ha sido puesto entre paréntesis, pues, lo que Husserl descubre sigue siendo una *vida*, aunque esta vez trascendental. Pero, ¿cómo designar al campo trascendental con la palabra “vida”, la cual no se aplica sino a la esfera natural? El aplicar tal concepto de vida a las dos esferas parece ser un desliz conceptual-fenomenológico: como filosofía de la presencia, la fenomenología se fundaría así en una no-presencia (en un “diferir”, o una *différance*) en la medida en que lo trascendental sería a la vez lo otro de lo natural y lo mismo que éste. En el centro mismo del yo, Derrida localiza una diferencia que la fenomenología no somete a interrogación.

Ahora bien, esto tiene otra consecuencia que apunta en la misma dirección: el campo trascendental, que debería ser el lugar de la univocidad buscada con la exclusión de toda metafóricidad al excluir de la esfera de la significación a la indicación, termina siendo objeto de una descripción metafórica, propia del lenguaje natural. En el fundamento del lenguaje fenomenológico, i.e., en el origen de lo que mantendría la identidad, se encuentra así una metáfora, vale decir, una diferencia que viene a ser aquello mismo que engendra o genera el *lenguaje*. Pero, por otro lado, de la concepción husserliana del lenguaje se infiere que en aquello justamente que le da su especificidad (en la “capa expresiva”), éste no guarda distancia en relación a la presencia del sentido, pues las expresiones no son más que un *medium* neutro en el que idealmente el sentido pre-expresivo vendría a reproducirse. En el origen del lenguaje fenomenológico aparece así siempre una diferencia, que en general tiene la forma de la distinción y la unidad de la conciencia empírica y la conciencia trascendental.

Y aún hay más: la esencia del lenguaje, en cuanto determinada por su capa expresiva, no indicativa, es la exteriorización de un otro, de una “capa pre-expresiva”, un “aún-no-expresado” del sentido. Y esto constituye lo fundamental del lenguaje, precisamente aquel *fenómeno* al cual debe acceder la fenomenología, aquello en donde se da la relación inmediata del *cogito* a un

⁷ Véase a este respecto 1972, en donde Derrida muestra cómo en todo acto de la “capa pre-expresiva” (cfr. *infra*) hay un núcleo lógico que implica el privilegio del enunciado predicativo.

sentido. Para Husserl esto ocurre como una *mención del sentido* (una “*visée du sens*”) por parte de un *ego-cogito* solitario y silencioso. Pero esta mención, por otro lado, no es una pura donación silenciosa del sentido pues ella es una *Bedeutung*, un *bedeuten* o “querer-decir”, o sea: una *voz viva*. La vida trascendental en donde reside la significación es entonces una *phonè*, una voz viva que, en cuanto no afectada por la muerte, posee las características de la idealidad. Esto que, aunque silencioso, sigue siendo una voz, está, pues, referido a sentidos. Lo cual hace surgir una cierta ambigüedad en la medida en que esta “voz silenciosa” requiere la expresión para que haya sentido, pues el sentido del lenguaje está determinado por su *telos* como *presencia* que se manifiesta en el privilegio otorgado a la *theoria*, es decir, a la expresión, en cuanto teoría del conocimiento y logicidad. Aparecen así, como consecuencia misma del enfoque fenomenológico, a la vez un privilegio del silencio y su imposibilidad.

IV.

La reducción de la “indicación” en la significación está fundada en su ausencia de “*Einsicht*”, pues el índice no es más que una “motivación”, o un “motivo” no evidente para pasar de una cosa a otra (a lo indicado). Esta reducción se funda, pues, en un privilegio de la “visión plena”: como el lenguaje común está siempre “contaminado” por la indicación, la reducción debe proseguirse hasta encontrar una esfera no contaminada, la de la “visión plena”.

Esta reducción *avant la lettre* (muy anterior a las *Ideen*) lleva a Derrida a preguntarse si ella no determina desde ya las siguientes, junto con las diferencias conceptuales que ellas establecen, por ejemplo entre hecho y esencia, o entre trascendental y mundano, en términos de una *separación* entre dos modos de significar. La intención de Husserl es contener la significación fuera de la presencia a sí de la vida trascendental, pero no la *Bedeutung*, sino el movimiento de la “significancia” como separación entre significante y significado. Así, lo que funda la distinción empírico/trascendental es un doble movimiento de la “significancia” (indicativa y expresiva). Si lo que funda el proceder reductivo de la fenomenología, pues, es el juego mismo de la “significancia”, entonces en un nivel más profundo que el de la presencia a sí de la vida trascendental debe existir la *separación (écart)*, ese juego mismo de la “significancia”. Y si antes de la identidad plena existe la diferencia de la “significancia”, la no-identidad, ¿la “mención de evidencia”, que se presenta como fundadora, no estará ella misma fundada en este juego de presencia/ausencia?

Ahora bien, dejemos la indicación y volvamos a la expresión. Sólo la expresión tiene una *Bedeutung*, vale decir, un *querer-decir*. Para Husserl, la *Bedeutung* hace del signo una expresión, gracias al lenguaje. En el § 5 de la primera II se dice que no hay expresión sino dentro de un lenguaje. Ahora bien, ¿por qué precisamente “ex-presión” (*Aus-drück*)?

La expresión puede verse como un salir de sí de un acto hacia el correlato ideal que le corresponde. Pero también como el paso de este objeto ideal al discurso. Habría, pues, lugar a distinguir dos momentos en esta salida de sí que es la expresión: a) la salida de sí de una conciencia que se refiere a un sentido ideal; y b) el paso al discurso del objeto ideal. Este no es un *fuera-de* mundano y empírico, hay que aclararlo, en la medida en que es solidario del acto de la conciencia: él es en la medida en que es dentro de la conciencia. Pero el discurso en el que se expresa este objeto intencional tampoco es exterior a la conciencia. El discurso expresivo se desarrolla en lo que más tarde Husserl denominará la esfera noético-noemática de la conciencia. Por consiguiente, la expresión termina siendo una salida fuera de sí de un acto que sin embargo permanece dentro de la “voz fenomenológica”. Pues esta voz en la que se expresa el sentido permanece con la conciencia o, dicho más precisamente, es la voz pura de la conciencia fenomenológica.

Por otro lado, la misma palabra “expresión” vehicula el sentido de “expresamente”, o de intención voluntaria. Pero la pronunciación efectiva no cae en la esencia de la expresión pues, como se vio, la comunicación no hace parte de ésta, que es un puro expresarse a sí mismo, mientras que la expresión a otro es indicación. Ahora bien, la lectura derridiana es en este punto especialmente interesante al interpretar a Husserl como significando que la expresión pura es voluntaria en la medida en que toda ella es “consciente”, en el sentido de “espiritualizada”. Esta voluntad no puede ser el hecho de la indicación, pues el signo sobre el que se apoya la motivación indicadora es algo dado, no querido, lo mismo que aquello que es “dicho”. En cambio la voz de la expresión es puramente “espiritual”. En la oposición de las dos motivaciones puesta de presente por Husserl en los § 2-3 aparecería también la oposición voluntario/involuntario. Derrida subraya con mucho ingenio, en un giro que justifica su traducción del término *Bedeutung*, cómo quien dice significación en este sentido, o sea, querer-*decir*, dice al mismo tiempo querer-decir. Esto hace de la expresión algo explícito, querido, decidido expresamente, “animado”. Cuando se dice: “Quiero decir”, se dice que tengo la intención de decirme a mí mismo, sin separarme de mí mismo, siendo presente a mí mismo.

Pero esta lectura parece marcar un primer desliz en el comentario deconstructivo de Derrida. Según éste, hay que entender el concepto husserliano de intencionalidad con esta connotación voluntarista, a pesar de lo que se haya dicho acerca de la necesidad de distinguir entre “intencionalidad” en el sentido ordinario e *intencionalidad* en el sentido “técnico” (de Brentano y Husserl). Pero esto significa una identificación entre pensamiento y voluntad, entre yo puedo y yo quiero, que sólo ocurre en la metafísica a partir de Descartes. Esta herencia ciertamente pesa sobre Husserl. Pero no es la herencia de la metafísica sin más. Parece, pues, como si, en su afán de deconstrucción de la metafísica, Derrida pasara inadvertidamente de *la* metafísica hacia una forma particular de metafísica, la de corte cartesiano.

Sea lo que sea, es claro que en Husserl la distinción expresión/indicación no es igual a la distinción lingüístico/no-lingüístico. Aquella pasa incluso al lenguaje, en una distinción que podríamos enunciar como la que se daría entre un sentido estricto y un sentido amplio de lenguaje. Pero ¿dónde trazar la frontera? De la esfera expresiva hay que excluir todo elemento como gestos, etc.; pero en el lenguaje hay también una esfera no expresiva, la de la comunicación, que hace parte de la indicación. Es esto lo que hace necesario "reducir" también el proceso de comunicación. Toda palabra que comunica, indica, y por consiguiente no expresa.

El análisis husserliano, visto por Derrida, se enriquece con la noción de "anunciar": anunciar sus vivencias públicamente no equivale a querer-decir, y querer-decir tampoco equivale a hacer referencia. En su función comunicativa las expresiones mezclan constantemente el contenido ideal con el *anuncio* de las vivencias psíquicas. Cuando se comunica se indica, y por ello las palabras no son puros *media* dentro de una visión del sentido. Hacemos de esas palabras unos gestos que *anuncian* algo que no puede abolir su pesadez corporal para elevarlos a la idealidad.

La frase física del discurso *mediatiza*. Cuando yo comunico, tengo una intención (que es algo de naturaleza espiritual, presencia a mí de un sentido), y le doy como *medium* unas palabras que funcionan como un índice que motiva al otro a reconocer en mí esta intención. Hay, pues, una mediación, y por consiguiente una no-presencia. Y siempre que hay mediación hay indicación. Aquí se deja traslucir un privilegio del *Ego* sobre el *Alter-ego* y de lo propio sobre lo impropio, en la medida en que el otro no me es jamás presente, sino solamente "a-presentado". La vivencia del otro, en virtud del carácter irreductible de la mediación que hace de la comunicación siempre una indicación, no me es jamás inmediatamente presente, sino sólo mediatamente indicada por signos (cfr. Husserl 1901, § 7). De ahí que finalmente el lugar propio de la expresión solamente pueda ser el de la "vida solitaria del alma", única esfera en la cual puede haber presencia inmediata a sí.

V.

La reducción de la indicación implica la reducción de la comunicación. En ésta tenemos, de un lado, el del hablante, unos actos intencionales que animan la palabra expresada; y del otro, el del oyente, una intención de comprender. Es esto lo que hace necesaria la *mediación* de las palabras. Para el oyente las palabras funcionan como signos del pensamiento (intencional) de quien habla, y son, por consiguiente, indicios de este pensamiento que anuncian que allí hay precisamente un pensamiento. Están, pues, untadas de indicación. En la escucha, el acto intencional del hablante que da sentido a las palabras no está presente de manera directa y originaria al oyente. Por eso su discurso será siempre *indicativo*.

El nervio de toda esta argumentación se encuentra en la noción de *presencia*. La comunicación es indicativa pues la presencia del otro no me está dada. Las “expresiones” siempre *remiten* a un otro no-presente, y por consiguiente no serían realmente expresiones en sentido pleno. La presencia debe ser de un sí mismo a un sí mismo; toda relación a una alteridad no puede dejar de ser un exilio. Para captar correctamente lo que es la expresión, entonces, no hay más remedio que suspender la relación al otro.

En la vida solitaria del alma se encuentra ausente el lado físico del lenguaje. La expresión se presenta allí despojada de la pesadez indicativa que la agobiaba en el proceso de comunicación. Aquí se está dentro del régimen de la vida presente a sí misma, “vivimos en la comprensión” (IL, § 8) de la palabra, no en lo sensible. El propio Husserl se dirige la siguiente objeción: ¿Acaso no “manifestamos” algo, incluso en esta vida? Quien habla solitariamente ¿no se habla a sí mismo? (Cfr. Ib). En la vida psíquica solitaria, al estar ausente el lado físico del lenguaje también lo está la indicación. La vida solitaria del alma no necesita anunciarse algo a sí misma (y por consiguiente no requiere que haya indicación) para constituir su relación consigo misma como conciencia o subjetividad propia, pues no hay ninguna distancia entre un presente y un anunciado no-presente. La voz que habla en esta esfera no cae dentro de una exterioridad física. Los signos que ella utiliza están puramente representados y en esta medida pertenecen a la idealidad, es decir, a la presencia a sí.

En efecto, la ausencia de indicación en esta vida solitaria se “muestra” (se da) cuando se nota que las palabras en el soliloquio ya no son signos que *existen* en el mundo, que tienen una existencia empírica, sino signos que son solamente representados: la conciencia se los propone a sí misma. En la comunicación, los signos *existen empíricamente* y apuntan a un sentido sólo porque éste pertenece a la conciencia de otro, un otro que sigue siendo sólo una presunción. Pero aquí ya no se trata de eso sino de unos signos que son solamente representados, es decir que en el soliloquio yo *me* los propongo (*vorstellt*) en una vida de conciencia presente a sí misma (Cfr. Derrida, 1967b, p. 46 ss.). En la imaginación (“fantasía”) se neutraliza la *existencia* de la palabra entendida como “posición empírica” y el signo adquiere una pura idealidad (como *Vorstellung*: pro-posición de la conciencia a sí misma), es decir, una forma de no-existencia empírica⁸. Si hay palabra, aún hay *Hinzeigen* (remisión), ciertamente, pero ya no como diferencia signifiicante/significado (ib., p. 46, 48)⁹.

⁸ En todo este contexto Derrida juega con las expresiones *Dasein*, *Wirklichkeit*, *Existenz*, que como se sabe son categorías kantianas de modalidad, pero referidas a la percepción, mientras que la categoría de *necesidad* está referida a la Razón.

⁹ En una larga nota (cfr. pp. 50-51) Derrida emparenta la distinción real/representado, como distinción empírico/fenómeno, con la distinción de De Saussure entre palabra real y signo. La distinción saussuriana es, por decirlo así, “trascendentalizada” por Husserl.

La función de la expresión, pues, no es comunicar, informar, indicar. Debe descubrirse en el soliloquio, pues es allí en donde la conciencia no comunica nada, no comunica sobre todo intenciones ya que ella *vive* en el instante mismo los actos intencionales que animan las palabras.

VI.

Derrida ejercita su tarea deconstructiva muy particularmente sobre el último párrafo del § 8 de IL (ib., pp. 54 ss.), que trata especialmente de la representación en el lenguaje. El punto de apoyo consiste en tomar la *Vorstellung* en su sentido más general. El primer argumento de Husserl, según el cual en el soliloquio no se comunica sino que se representa comunicando, hace jugar (explícita o implícitamente) todos los sentidos de la palabra *representación*. Para captar la esencia del lenguaje, Husserl distingue entre la representación y lo real, entre la *Vorstellung* y la efectividad. Ahora bien, ¿estas distinciones son aplicables al lenguaje? Para Derrida, como se sabe, el lenguaje *es* precisamente la imposibilidad de distinguir entre la efectividad y la representación. Pero aquí es el propio Husserl quien nos da los medios para pensar así. La práctica de la deconstrucción, que consiste en hacer valer lo operatorio contra lo temático, encuentra aquí una ilustración privilegiada cuando Derrida, por decirlo así, pone a Husserl a jugar contra sí mismo: muestra, en contra suya, que algunas de sus tesis permiten contestar los principios, o las distinciones de principio, que son la base de su posición, pero no desde fuera, desde una posición opuesta, sino desde dentro: no se sale del texto sino que se lo pone a jugar con(-tra-)sigo mismo para "hacer ver" (apercibir) aquello que eclipsa pero que sin embargo él mismo deja ver¹⁰.

Todo signo sólo es signo en virtud de cierta idealidad que trasciende el *hic et nunc*. En el concepto mismo de signo, y en todo lenguaje, está la idea de representación, a la vez como referencia a otro -idealidad- y posibilidad de repetición (ib., pp. 55-56). Pero si todo discurso pertenece al orden de la representación, entonces la distinción que hace Husserl entre discurso efectivo/representación de discurso se cae. En el signo, esta distinción entre efectividad y representación no se puede mantener. Las distinciones husserlianas, por consiguiente, no se aplican al lenguaje. Como todo signo, además, tiene una estructura originariamente representativa (en el triple sentido de idealidad, de repetición y de substitución), y como, por otra parte, la esencia del lenguaje (del signo) Husserl la encuentra en una presencia plena no afectada por ninguna re-presentación que sería como una muerte de la presencia, su esfuerzo conduce irremediabilmente a borrar el signo mismo para salvar a esta presencia no

¹⁰ Lo cual permite acentuar la paternidad de Heidegger, para quien lo impensado en toda filosofía está presente en ella, es algo interno a ella misma.

afectada de esta repetición-representación, es decir, a derivarlo o a reducirlo. Según Derrida, en cuanto hay lenguaje (expresado o representado) comienzan a borrarse las distinciones husserlianas: la *realidad* del lenguaje es su representatividad; su *presencia* es su representatividad; etc.

Husserl haría parte de una tradición, que remonta a Platón, que hace del concepto de signo una instancia derivada (del orden de la representación) en relación con una instancia que se da ella misma, una instancia *intuitiva*. Derrida se propone restaurar al signo en su carácter de instancia no derivada de una presencia plena. Pero restaurar al signo como lo originario significaría permanecer dentro de la oposición originario/derivado, que es propia de la metafísica. En esa medida, pues, lo que habría que hacer sería borrar el signo de la metafísica clásica contestando la diferenciación entre presencia real/presencia representada. La tarea, en consecuencia, se puede entender como la de restaurar al signo como instancia originaria, pero teniendo en cuenta que como dicha instancia no puede valer como tal originariedad en el sentido clásico pues según este sentido lo originario es la presencia, habría que admitir entonces que lo originario es ya derivado, repetición, re-presentación, y no presencia. O que no hay presencia sino en relación con la no presencia. Al derivar la presencia del presente de la repetición, lo originario será la repetición. Pero entonces “originario” ya no tiene su sentido clásico.

Esto constituye una buena exhibición de deconstrucción derridiana: al hacer funcionar a los textos husserlianos contra sus tematizaciones, ellos mismos se encargan de hacer explotar los principios sobre los que éstas reposan.

En el centro de esta deconstrucción se encuentra el concepto de “idealidad” (ib., p. 58). La idealidad es precisamente la posibilidad indefinida de repetición. Por consiguiente, no hay idealidad sino como posibilidad de re-presentificación, y no como presencia pura y simple. Ahora bien, es en estos términos, como la instancia de la presencia pura y simple, que Husserl define la idealidad cuando la enuncia en el “principio de todos los principios”. Tenemos, pues, una paradoja inescapable en el concepto mismo: por una parte, idealidad como repetitividad infinita; por otra, idealidad como presencia pura (ib., p. 60). Si la idealidad es repetitividad, debemos sospechar del privilegio del presente.

Otra forma de esta misma paradoja es la siguiente: quien dice presencia dice, obviamente, heterogeneidad de toda ausencia. Pero lo que produce la posibilidad de la idealidad es la relación a la *muerte*, en particular tratándose de la idealidad del signo. El movimiento de referirme a mi propia ausencia (mi muerte) es inherente al acceso a la vida trascendental; y el concepto de trascendental “pretende” borrar esta referencia a mi muerte (ib., pp. 60-61). El origen de la presencia y de la idealidad se escamotea ante la presencia y la idealidad que él hace posibles. El origen de la idealidad es la referencia a la ausencia; al definirla como presencia simple, este origen se escamotea.

Esta presencia borra toda necesidad de signo. Y el desvanecimiento del signo es también un desvanecer el lenguaje: el *cogito* no habla. Pero este movimiento va más allá y se convierte en una reducción de la misma imaginación. En efecto, pueden reconocerse dos vertientes en la doctrina de la imaginación de Husserl: una no clásica, en la que Husserl distingue entre recuerdo e imaginación, según la cual el recuerdo “pone” una existencia (aunque sea en pasado) e implica creencia en una existencia, mientras que la imaginación es no-posicional, es decir, desprovista de creencia; y una vertiente clásica, en la cual la imaginación mantiene una referencia a una presencia originaria, como operación de “neutralización” aplicada a un recuerdo (“neutralización” de la “posición”). Es este aspecto el que aparece sospechoso a los ojos de Derrida. Si se admite que todo signo es repetitivo, esto amenaza seriamente a la distinción husserliana referente al signo entre un uso ficticio, que se daría en la vida solitaria del alma, y un uso efectivo, el de la comunicación (ib., p. 63). Husserl mantiene que hay una heterogeneidad pura entre idealidad y ficción. Pero Derrida muestra lo contrario. El signo se encuentra originariamente trabajado por la ficción, como lo deja ver, por lo demás, el propio Husserl por gracia de su método de acceso a la idealidad: el método de la *variación* implica recurrir a la imaginación, a la ficción.

La tesis de Husserl de la diferencia entre discurso ficticio y discurso efectivo, pues, no se sostiene. En cuanto hay signo, hay representación, vale decir: desdoblamiento, repetición. La representación, en otras palabras, es inherente al signo. Y en cuanto hay idealidad, hay también representación, o sea desdoblamiento, etc. En cuanto hay un *Yo* que habla, hay un *Yo* que se representa. El discurso y la representación (en todos los sentidos) de sí mismo, van siempre juntos (ib., p. 64). En Husserl, por decirlo de otro modo, el signo, la palabra, es extraño a la presencia a sí (ib., p. 65).

VII.

El último argumento de Husserl que Derrida reseña apela a la presencia como instante (*Augenblick*), como “guiño”, o “parpadeo”. Unos años después de las *IL* el propio Husserl vendrá a erosionar esta puntualidad del instante, del presente, cuando desarrolle sus análisis sobre el tiempo.

Derrida muestra (Capítulo V) cómo se da esta erosión del privilegio del instante, y con ello la deconstrucción alcanza definitivamente su tema: tras las separaciones y las distinciones metafísicas se encuentra en juego un concepto del tiempo que atribuye un privilegio absoluto a una sola modalidad del tiempo, v.g. al *presente*. La deconstrucción juega aquí, no desde el exterior, oponiendo otra instancia originaria, sino desde el interior de los propios textos de Husserl, en particular en las lecciones sobre la conciencia del tiempo.

A diferencia de lo que ocurre con la idealidad en la vida solitaria del alma, que no necesita anunciársenos pues ella es vivenciada por nosotros en el instante mismo, entre el signo y el instante (“guiño”, *Augenblick*) hay, según Husserl, una antinomia. La no-significación, es decir, la presencia a sí, ha sido establecida como “principio de todos los principios”. Por consiguiente, entre el simbolismo y la intuición originaria, entre el simbolismo y la percepción, ocurre necesariamente una antinomia.

Ahora bien: es posible plantear en la raíz misma de todas las distinciones de Husserl la cuestión acerca de si esta puntualidad del instante sobre la que todo reposa no es una noción insostenible, y por consiguiente si toda la argumentación no se encuentra en peligro. En efecto, si el presente no es indivisible, simple, entonces todo puede ser cuestionado. Y es el propio Husserl quien cuestiona esta noción de indivisibilidad del instante (Derrida, *ib.*, p. 68) en las “Lecciones” sobre la conciencia del tiempo. De cierto modo, el concepto de indivisibilidad del presente cumple una función en las “Lecciones”; no obstante, la descripción misma de la temporalización cuestiona este concepto como concepto de puntualidad indivisa del presente (*ib.*, pp. 68-68).

Derrida detecta aquí un concepto determinado de *ahora* (*maintenant*) que va a jugar un papel importante en la deconstrucción. La descripción que hace Husserl se centra en un “ahora puntual” que es como un “punto-fuente” (*ib.*, p. 70. Ver, p. ej., *Ideas* § 81). Y a este respecto sus afirmaciones sobre el tiempo como centrado en el privilegio de este punto-fuente del presente son ciertamente tradicionales. Aquí la pareja forma/materia, pero también otras, van emparejadas con este privilegio del presente.

No obstante, el contenido de la descripción de las “Lecciones” no concuerda con estos principios (*ib.*, pp. 71 ss.). Lo que muestran estas descripciones, en efecto, es que el “punto-fuente”, o todo punto susceptible de ser presentificado, hace cuerpo unitario con una *retención* y una *protención*, i.e., con aquello que no está dado, como pasado o como esperado. El “presente” no es presente sino en conjunción con estas dos “ausencias” (*ib.*, p. 72). Para Husserl la retención de lo que acaba justo de suceder es aún una percepción; pero es una percepción que no es percepción de un “objeto” presente.

Hay una percepción que, de derecho, sería de un presente. Y hay otra, efectiva, en la cual la pura presencia no es más que un límite pues ella es en cuanto tal un comercio de ausencia-presencia. Pero como el propio Husserl muestra que la percepción no puede ser lo que ella es (puntualidad) sino en “comercio” con la retención y la protención, entonces el concepto del presente no puede corresponder al que enuncia el “principio”. Si la presencia implica la ausencia (el pasado y el por-venir), entonces esta ausencia sería una condición de posibilidad de la presencia; pero esto, claro está, significa lisa y llanamente la imposibilidad de la presencia pura y simple a sí (*ib.*, p. 73).

La gravedad de esta situación, y la importancia que ella tiene para la deconstrucción derridiana, se puede resumir así: por una parte, la descripción fenomenológica del tiempo tiene que ver con la condición misma de posibilidad de la vida trascendental, es decir, con el fundamento mismo de la fenomenología; y por otra parte, esta descripción parece contradecir el "principio de todos los principios" de la fenomenología al desarticular el privilegio de la presencia que él instituye.

Husserl, por supuesto, distingue entre la retención y la representación: la retención ("recuerdo primario"), que va emparejada con la protención, pertenece a la esfera originaria de la vida trascendental y tiene, en consecuencia, un valor absoluto; la re-presentación ("recuerdo secundario"), en cambio, tiene un valor *relativo* en la medida en que ella siempre remite a aquello que se da en una presencia (siendo lo absoluto esto mismo que se da en ella). Lo absoluto, lo originario, es el punto del ahora, raíz de la evidencia. Ahora bien, si este punto no es más que una "idea", si el ahora está ligado a un no-ahora, entonces la distinción que habría que hacer no sería originario/no-originario, punto-ahora/retención-relación a un no-ahora, sino más bien retención/representación. Pero ambas tienen una raíz común, ambas son relación a un no-presente, es decir, ambas son *huellas* (*traces*). La *huella* (*trace*), la "repetición", funciona por doquier como condición de posibilidad y constituye el ahora por el movimiento de la *différance* que ella introduce.

Así, pues, la deconstrucción muestra nuevamente cómo la filosofía husserliana de la presencia hace jugar sus descripciones (su operar) contra sus principios (su teoría). Ella juega, en efecto, la oposición presencia/no-presencia, pero no puede evitar hacer intervenir una *huella*, o *traza*, una referencia a una alteridad: idealidad y repetitividad indefinida, presente viviente que contemporiza permanentemente con lo no presente, etc. El *Presente*, concluye Derrida, es más bien *Différance*, *Diferir*, es decir, movimiento de diferenciación (ib., pp. 75-77).

VIII.

Resumamos y volvamos al tema de las IL, que es el lenguaje y la significación. Lo que ha hecho Derrida es describir el trabajo husserliano en su nivel más profundo, aquel en el que éste se reclama como seguidor de un principio, el principio de la pura presencia: lo originario *es* la presencia, y es allí en donde se encuentra la raíz de la verdad. Ahora bien, cuando la descripción aborda el tema del tiempo se encuentra que el presente está en permanente composición con lo no presente, con una retención y una protención, lo cual inevitablemente significa un rompimiento del "principio". Pero éste se rompe también cuando describe la idealidad, i.e., la presencia ideal a la cual accede la conciencia trascendental, como susceptible de ser indefinida y permanentemente repetida. En efecto, si el sentido (la idealidad) es susceptible de ser de este modo repetido, entonces es claro que hay una no

presencia que fisura desde el interior, bajo la forma de una re-presentación, la idea de presencia sin falla proclamada por el “principio”. Y aún más: el *Ego*, la conciencia trascendental a la cual se entrega esta idealidad, es también, en su vida trascendental, susceptible de reflexionarse (pues la reflexión pertenece a la esencia de la conciencia), lo cual introduce una nueva fisura en la pura presencia. ¿Cómo conciliar re-petición y re-flexión con identidad?

Lo que ha resultado es que en la presencia de sí a sí como identidad, la diferencia es irreductible: la *huella*, o *traza*, es decir, la *différance*, el “diferir”, es lo que funda la presencia, lo que la hace posible, lo que le asegura su apertura. De este modo nos vemos conducidos a cuestionar la idea de una presencia monádica a sí, como la de la “soledad” del alma en donde según Husserl se da la significación, y por consiguiente la distinción indicación/expresión. El concepto mismo de “soledad pura” es posibilitado por la re-petición y la re-flexión. Husserl intentó excluir toda separación interior del *Ego*, toda Dialéctica como movimiento de diferenciación, pero la exclusión de la indicación desembocó en la exclusión de la propia expresión. El lenguaje, en consecuencia, termina siendo concebido como secundario y periférico, como algo añadido a una esfera originaria pura que, obviamente, tendrá que ser una esfera *silenciosa*.

IX.

Ya se sabe que hay indicación cuando no hay presencia inmediata, cuando hay remisión a una alteridad. La reducción de la indicación, de la comunicación misma, en el discurso solitario, se basa en la distinción expresión/indicación y reposa sobre una noción demasiado simple de la “vida interior”. Al afirmar esto Derrida analiza los ejemplos que da Husserl para ilustrar su punto, pero los analiza como síntomas (ib., pp. 79 ss.).

Husserl toma los ejemplos de la vida práctica cotidiana (véase IL, fin del § 8). El sujeto se dirige a sí mismo como a una segunda persona y lo invita a modificar su comportamiento. Pero aquí el lenguaje está compuesto esencialmente de imperativos, no da información sobre ninguna cosa existente, y por consiguiente no es indicativo. Aquello no puede ser, pues, más que una comunicación ficticia. Ahora bien: ¿por qué Husserl selecciona este ejemplo? La pregunta es pertinente porque tal elección parece contradecir elementos fundamentales de la posición de Husserl. Para éste, en efecto, el modelo de lenguaje está determinado por referencia al *theorein*; y la logicidad impone que se excluyan las pseudo-indicaciones que aparecen en el discurso práctico, pues éste escapa al *theorein* en la medida en que sin referencia a objetos no hay teoría. La razón de elegir los ejemplos de la vida práctica, pues, parece ser que ellos permiten mostrar, como en este caso, que el discurso no-teórico no “indica” nada y por ello es un lenguaje falso, ficticio.

Pero el ejemplo es también característico porque revela una concepción del lenguaje como dependiente de la teoría (ib., pp. 81-82). Las esencias que se expresan en el lenguaje se expresan bajo la forma indicativa *S es P*. La proposición “lo has hecho mal, no puedes seguir así”, etc., no utiliza por ninguna parte el verbo “ser”. Su sentido no es el del presente de indicativo del verbo “ser”. Según Derrida, el hecho de que Husserl elija este ejemplo, dada su estructura temporal de la cual ha sido expulsado el presente (cuando el pasado y el futuro sí se encuentran en él), denota precisamente el privilegio del presente. Pues una proposición práctica no implica el privilegio del presente, ella escapa a la teoría. La proposición del tipo *S es P*, en presente de indicativo, y no la proposición práctica, es la forma del lenguaje originario.

Derrida subraya, por otra parte, que para Husserl el *telos* de la expresión es la reflexión, en el sentido óptico de la palabra, de un sentido que se da a la intuición. El lenguaje debe reflejar y mantener el sentido en tanto éste sea presente. Su misión es mantener y guardar la presencia bajo la forma de una objetividad ideal (*Gegenstand*), de una presencia ideal (*Gegenwart*), y de una proximidad a sí en la interioridad. Ahora bien: ¿qué puede operar la unidad entre esas puras objetividades ideales del sentido y la proximidad del sentido a un yo que atestigua de ello y es su guardián, en la “vida interior”? Sólo puede hacerlo una *Voz* interior, *puramente* interior. Una voz que no sea sino proximidad de sí a sí, pero a la vez también voz *de* algo, guardián *de* algo, v.g. de la objetividad de la idealidad de la esencia pura. Según Derrida, con esto Husserl no hace más que retomar a su cuenta la herencia de la metafísica, entendida como la era de la idealidad y de la *phonè*. De ahí este privilegio de la presencia y de su guardián, la *phonè*.

La tarea deconstructiva deberá consistir en fracturar estos privilegios, tanto en su vertiente de “presencia” como en su vertiente “fono-lógica”. Y esto se deberá llevar a cabo exhibiendo la *prioridad* de la escritura (la *huella*) sobre la voz. Para ello habrá que alcanzar una inscripción que no sea segunda con respecto a ninguna instancia “logo-lógica” que guarde la presencia (la voz).

La *phonè*, por supuesto, no es empírica, sino ideal. Pero ya en la voz empírica se da una idealización, en el sentido de que oír (*entendre*) es ya comprender¹¹. Así como un signo se reconoce como signo en la medida en que esté ya idealizado (en la medida en que desborde su aspecto empírico), así también ocurre con la voz. Como consecuencia, en la “voz fenomenológica” se encuentra excluida toda referencia a un afuera.

Veamos: la objetividad del objeto alcanza su plena forma en la idealidad. El sentido y la esencia son precisamente eso: un objeto ideal que tiene una consistencia intangible, que puede ser repetido indefinidamente sin dejar de seguir siendo lo mismo. Como esta idealidad no es empírica, y es solamente accesible a

¹¹ Aquí, por supuesto, Derrida juega con los privilegios que le brinda la lengua francesa: oír = *entendre*, es decir, también *comprendre*.

una conciencia desprendida, requiere de un elemento que mantenga la idealidad, y este elemento es la “voz fenomenológica”. La *phonè* es la voz pura de la conciencia en cuanto guardián trascendental de la esencia. Por esta razón la deconstrucción de la metafísica requiere de la deconstrucción de la dignidad de la voz¹².

La dignidad fenomenológica de la voz es debida al hecho de que el significado ideal se da como inmediatamente presente en el acto de expresión. La voz no empírica (fenomenológica) que se refiere a él es una mención de ese sentido, un querer sentido, que no es, en cuanto significante, del mismo orden de los significantes mundanos, sensibles: es algo puramente “animado”. También se debe tal dignidad fenomenológica al hecho de que el acto por el que la conciencia trascendental se refiere a la idealidad está presente a sí mismo de manera absoluta, pues para que dicha relación se dé no hay que abandonar la proximidad de sí a sí. Y se debe, además, a la disponibilidad absoluta que la idealidad tiene en el seno de la voz. La voz, en este caso, es una voz que, en el momento mismo en que habla (*de* algo), se *oye* (se oye y se comprende¹³). Establece, pues, una relación consigo misma. La operación de oírse (*s’entendre*) hablar es una operación que Derrida llama de “auto-afectación”.

Nuevamente es posible detectar aquí las armas que el propio Husserl nos proporciona para romper con el concepto, que supuestamente defiende, de plena presencia a sí. En su descripción del tiempo encontramos que en su raíz la presencia está afectada por una no presencia y que, en consecuencia, la presencia de sí a sí puede concebirse como una diferencia y no como una identidad. Pues bien, la voz que se afecta a sí misma en esta “auto-afectación” nos ofrece en apariencia una idea de identidad, pero también una de diferencia que viene a dividir la presencia a sí. Si la voz me es necesaria para acceder a la idealidad, si, por consiguiente, necesito una auto-afectación como condición para la presencia a mí mismo, entonces ésta no puede ser una característica propia de un ente que sea ya idéntico a sí mismo; por el contrario, ella es quien produce (en un cierto sentido) el “sí”, el “auto-” como relación a sí en el seno de una diferencia. La reducción trascendental permite captar esta diferencia, pero no precisamente como “otra” identidad, ni como “otro” origen, pues no los tiene, sino, precisamente, como el movimiento de la *différance*, del “diferir” (cfr. *ib.*, pp. 91 ss.).

¹² Una interesante muestra, y también una consecuencia, del “acento” heideggeriano que he mencionado varias veces en el texto de Derrida, y sobre lo cual desafortunadamente no puedo extenderme aquí, se puede ver en la idea derridiana según la cual la metafísica, la filosofía, la determinación del ser como presencia son “la época de la voz como control *técnico* del ser-objeto”. Esto hace que, por ejemplo, sea una necesidad comprender la unidad entre la *technè* y la *phonè*. Heidegger actualizado! (Cfr. Derrida, 1967b, pp. 84-86)

¹³ Cfr. nota 11

X.

Quiero terminar este ensayo poniendo de presente lo más explícitamente que me sea posible en dónde me parece que radica la insuficiencia de la deconstrucción derridiana de la fenomenología. Hasta ahora espero hayan aparecido con suficiente claridad los rasgos más sobresalientes de esta operación. En esta última parte, al abordar nuevamente de manera directa el tema de la significación deberá aparecer aquello que en gran medida contradice y hace desviar la operación deconstruccionista. En cierto modo trataré de “deconstruir” una parte del discurso derridiano utilizando sus herramientas para hacer ver cómo su práctica termina por contradecir no sólo su tematización sino sus propias prácticas anteriores dentro del mismo texto.

Recuérdese que la deconstrucción no es una simple negación de algo para ser reemplazado por otro algo. El deshacer, descomponer, desedimentar estructuras, en un cierto sentido más histórico que el movimiento estructuralista cuestionado, no es una operación negativa¹⁴. Más que destruir se hace necesario comprender cómo un “conjunto” está constituido y reconstruirlo para este fin. Sin embargo la apariencia negativa sigue siendo más difícil de evitar de lo que sugiere la gramática de la palabra (de-), a pesar de que ella puede designar más una restauración genealógica que una demolición. De ahí la necesidad de ser muy cauteloso en el trabajo de deconstrucción, en especial al apartar los conceptos filosóficos tradicionales ya que al hacerlo no se puede olvidar la necesidad de retornar a ellos, al menos en cuanto apartados. Hay que evitar a toda costa el caer en lo que el propio Derrida llama una “teología” (o metafísica) “negativa” (cfr. Derrida, 1985).

En todo caso, y a pesar de las apariencias, la deconstrucción no es ni un análisis ni una *crítica*. No es un análisis en particular pues el desmantelamiento de una estructura no es una regresión hacia un elemento simple, hacia un *origen indisociable*. Estos “valores”, como el de análisis, son temas filosóficos que en cuanto tales también están sujetos a la deconstrucción. Y tampoco es una crítica en el sentido kantiano del término pues la instancia de *krinein*, o de *krisis* (decisión, escogencia, juicio, discernimiento), así como todo el aparato de la crítica trascendental, es también uno de los “temas” u “objetos” esenciales de la deconstrucción¹⁵.

¹⁴ La palabra “post-estructuralismo” era desconocida en Francia hasta que fue “importada” de los Estados Unidos, en donde el motivo de la deconstrucción fue asociado con “post-estructuralismo” en primer lugar. Esta sesgo negativo parece un error de interpretación de la tarea de deconstrucción.

¹⁵ Tampoco es, valga decirlo, un *método*, ni se la puede transformar en uno, en especial si se acentúan las significaciones técnicas y procedimentales de esta palabra. A este respecto hay que señalar que es precisamente esta “metáfora” técnica y metodológica que parece necesariamente ligada a la palabra “deconstrucción” lo que aparentemente ha logrado seducir o arrastrar a muchas personas vinculadas a algunos círculos académicos (y “culturales”) de los Estados Unidos, como el mismo Derrida lo ha reconocido (1985)

La palabra “deconstrucción” adquiere su “valor” sólo de su inscripción en una cadena de sustituciones posibles, en lo que se llama a veces con demasiada despreocupación un “contexto”. Lo cual, por lo demás, es cierto de cualquier palabra en general, pues todo concepto pertenece a una cadena sistemática y constituye en sí un sistema de predicados. En el sentido derridiano, ese término tiene interés solamente dentro de un determinado contexto, aquel en el que reemplaza y se puede dejar reemplazar por otras palabras tales como “escritura”, “huella”, “*différance*”, “suplemento”, “*Hymen*”, “*Pharmakon*”, “margen”, y otras más (cfr. *ib.* para todo lo anterior). Por ello una oposición de conceptos metafísicos, como por ejemplo discurso/escritura, o presencia/ausencia, no se toma jamás como una confrontación de dos términos sino como una jerarquía y como el orden de una subordinación. En estos casos la deconstrucción no puede restringirse, o pasar inmediatamente, a una neutralización sino que debe, a través de un doble gesto, de una doble escritura, poner en práctica una *reversión* de la oposición clásica y un *desplazamiento* general del sistema. Sólo en estas condiciones puede la deconstrucción proporcionar los medios para *intervenir* en el campo de las oposiciones que critica (cfr. Derrida, 1988, p. 21).

Ahora bien, si tomamos en cuenta estas características es notorio que en la última parte del texto de Derrida se presenta un desliz hacia lo que he llamado al comienzo de este artículo la “cuasi-deconstrucción” de la fenomenología. Veamos cómo creo que ocurre esto.

Para que haya sentido, significación, es necesario, según Husserl, que haya una intención, pero no una intuición. Sin embargo el propio Husserl procede más tarde a abolir la diferencia intención/intuición. Para Derrida, lo que caracteriza esencialmente a la significación como “querer-decir” es la ausencia *a la vez* de intención y de intuición (cfr. *ib.*, pp. 103-104). La significación, el querer-decir, excluye no solamente la intención subjetiva, sino *esencialmente* la intuición del objeto, como queda claro, por lo demás, en toda la exposición de la primera de las IL. Pero esto implica que el lenguaje viva por sí mismo, en ausencia del objeto.

Hay que tomar en cuenta todo el sentido de esta dificultad. Para Husserl la *Bedeutung* se cumple por la presencia del objeto al sujeto; para Derrida el *querer-decir* no sólo tolera sino que *exige* la ausencia tanto del objeto como del sujeto. El lenguaje, en esta medida, no sería ni lenguaje a propósito de alguna cosa, ni lenguaje de alguien. El lenguaje funcionaría solo, por sí mismo. No implicaría en sí ni una relación al ente, ni una relación con un hablante.

Es aquí en donde, en mi opinión, se hace más difícil la posición de Derrida. Pues ¿cómo vamos a pensar la ausencia total, si no es como *antítesis* de la metafísica de la presencia? En este contexto Derrida no está poniendo una ausencia en cuanto inserta en el corazón de la presencia, sino una “ausencia total”, es decir, lo opuesto sin más a la “presencia total” de la metafísica. Pero

¿acaso no estaba claro que la deconstrucción no consistía en cambiar un concepto por otro, sino en *reversar y desplazar* un orden conceptual? ¿Qué sentido puede tener esta “ausencia total” puesta en el lugar de la “presencia total”? La aparente radicalidad de la idea de un lenguaje que “funciona solo”, en esta “ausencia total”, parece haberse conseguido a costa del descuido de las debidas precauciones inherentes a la deconstrucción que exigen que la tarea no se limite a apartar los conceptos filosóficos sino que se retorne a ellos para operar su necesaria recomposición. Y ello resulta en el aparente absurdo de que la idea de “significancia” pueda ser pensable por fuera de la relación *lenguaje-ente* y *lenguaje-sujeto*, o, para decirlo en términos de Heidegger, por fuera de la relación del ser-en-el-mundo con el ente intramundano.

Derrida toma como base para su exposición en esta última parte a las llamadas “expresiones esencialmente ocasionales” de Husserl. Son expresiones que, como se sabe, adquieren su significado de la situación en la que son emitidas, y en eso se diferencian radicalmente de las demás expresiones del lenguaje. El caso típico es el del pronombre *yo*, estudiado con cierta amplitud por Husserl.

La *Bedeutung* de “yo” en el discurso solitario del alma es diferente, según Husserl, de la que tiene en la comunicación ordinaria. En ésta, la significación es indicada, lo cual no ocurre en el discurso solitario en el que el yo se da a sí mismo, y de manera inmediata. Derrida pone en duda esta argumentación y se pregunta qué es lo que ocurre en el discurso solitario cuando yo digo “yo”. Lo que parece ocurrir es que esta expresión excluye la supuesta inmediatez de mí a mí mismo. La razón es que, si lo que yo digo cuando digo “yo” tiene una significación, ello implica, como todo *querer-decir*, la ausencia (al menos posible) del objeto del discurso, en este caso, de mí mismo.

En mi opinión esto no es asumir una actitud *deconstructiva* sino simplemente adoptar una posición *contraria* a la de Husserl. Esta posición consiste en lo siguiente: la ausencia del yo es la *Bedeutung* normal de “yo”; cuando yo digo “yo”, evoco, no un *cumplimiento* (*Erfüllung*) posible de una intención, sino una *ausencia* posible. Pero esto representa una dificultad mayor, pues en el texto de Derrida no se encuentran por ninguna parte distinciones claras sobre el estatuto de esta ausencia que se está evocando aquí. Por el contrario, la ausencia jamás ha sido puesta como sustituto de la presencia, según hemos visto en los diferentes estadios deconstructivos.

Derrida se permite incluso algunos deslices terminológicos bastante dudosos. Habla, por ejemplo, del “valor” testamentario que, según él, tiene la idealidad de la *Bedeutung*, así como del “valor” de un enunciado de percepción. El término extremadamente cargado de metafísica de “valor” quizás deba ser interpretado como “estatuto signifiicante”. Ahora bien, según Derrida este “estatuto”, cuando se trata de un enunciado de percepción, no depende de la actualidad de una percepción, lo cual puede entenderse; pero él añade que tampoco depende “de

la posibilidad” de una percepción (Ib., p. 107). ¿Cómo puede un enunciado de percepción tener sentido si no hay posibilidad de percepción? ¿No significa la imposibilidad de una respuesta satisfactoria a esta pregunta una justificación de la terminología del “valor” empleada por Derrida precisamente en este contexto?

Veamos la crítica del postulado de la inmediatez posible de la palabra “yo” y la presencia de quien la enuncia. Este postulado es criticable porque el *yo*, según Derrida, no tiene ninguna relación con ninguna situación posible en la medida en que *Yo* es diferenciado. Esta es una crítica que parece a todas luces necesaria. Pero ¿cuál es la conclusión de Derrida? Uno puede admitir que en el *yo* hay un “anonimato” (cfr. 1967b, p. 108), pero no que no haya *sino* anonimato. Pues este anonimato, tal como se lo entiende aquí, es precisamente la *antítesis* de la propiedad, de la presencia a sí.

Para decirlo de una vez, lo que Derrida parece estar poniendo en pie en esta última parte como sustituto de la metafísica clásica es una especie de *metafísica negativa*.

La evacuación del sujeto y del objeto significarían, para Derrida, que *la vida* viene como suplemento del *querer-decir*. “*Ma mort -dice- est structurellement nécessaire au prononcé du Je*” (p. 108). Si esto significa que yo no puedo hablar a menos que sea mortal, este es un aceptable y clarísimo tema heideggeriano. Pero si lo que esto significa es que “Yo soy” procede de “Yo estoy muerto”, entonces obviamente se trata de una absurdidad. Y ésta puede ser que provenga del hecho de que Derrida parece encerrarse aquí en una antítesis vida/muerte que es, hablando propiamente, una antítesis metafísica.

La conclusión de Derrida del anonimato del Yo, escrito y hablado, es extraída de la distinción que establece Husserl entre la intención significativa y el “cumplimiento”. Pero a fuerza de criticar a Husserl ¿no termina ubicándose simplemente en la acera de enfrente?

En efecto, es claro que Derrida no plantea aquí, referente al tema de la *verdad* tratado por Husserl en términos de la distinción entre intención significativa/intuición de cumplimiento, una reconstitución del problema de la *verdad* en los términos en los que este problema constituye el eje de la deconstrucción de la metafísica adelantada por Heidegger. Todo ocurre como si afirmara que puesto que el imperativo intuicionista de Husserl está orientado por una “teoría del conocimiento” que concibe a la verdad como adecuación, entonces cortar al lenguaje (la intención) de la intuición sería cortarlo justamente de esta “verdad”. Pero ¿por qué cortarlo *de toda verdad*? ¿El lenguaje no tiene acaso aún una función apofántica, precisamente la del des-velamiento? ¿Es tan absurdo sostener que en todo *querer-decir* hay un *querer-decir-verdad*?

La dificultad global que entraba la tarea deconstructiva, en mi opinión, puede resumirse en esta idea final adelantada por Derrida de un lenguaje que funciona solo, por sí mismo, sin mundo, un lenguaje que podríamos llamar “a-cósmico”.

Al contestar radicalmente la fusión intención-intuición, necesaria para la teoría de la significación de Husserl, Derrida parece contestar toda relación lenguaje-mundo. Y al contestar la idea de verdad-adecuación parece no dejar lugar para ninguna verdad (tampoco, pues, para la verdad como des-velamiento). El rechazo del concepto clásico de verdad lo lleva a rechazar todo concepto de verdad, y en esta medida no puede evitar verse conducido hacia una simple y chata metafísica negativa.

Habría, según esto, una *significancia* que sería un no-saber. Es posible, por el contrario, pensar que el lenguaje vive en la *significancia* y no en la adecuación. Pero esta *significancia* es en consecuencia pura apertura, horizonte, es decir, *comprensión*, en la cual el ser-en-el-mundo está esencialmente implicado, como diferencia de sí y de los entes.

Ciudad Universitaria, Bogotá, abril de 1989

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Derrida, J., 1962

L'origine de la géométrie, de Husserl. Traduction et Introduction. PUF, Paris

Derrida, J., 1967a

De la Grammatologie. Les Editions de Minuit, Paris. Traducción española de Oscar del Barco, Conrado Ceretti y Ricardo Portschart: *De la gramatología.* Siglo XXI, Buenos Aires: 1971

Derrida, J., 1967b

La voix et le phénomène. PUF, Paris. Traducción española de Francisco Peñalver: *La voz y el fenómeno.* Pre-Textos, Valencia (España): 1985

Derrida, J., 1972

"La forme et le vouloir-dire", in *Marges de la Philosophie.* Les Editions de Minuit, Paris.

Derrida, J., 1985

"Letter to a Japanese Friend", in Wood & Bernasconi (eds.), *Derrida and Differance.* Paroussia Press: Warwick. Pp. 1-5

Derrida, J., 1988

Limited Inc. Evanston

Heidegger, M. 1927

Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag, Tübingen: 1993. Traducción española de José Gaos: *Ser y Tiempo.* F.C.E., México: 1951

Husserl, E., 1901

Logische Untersuchungen. Ed. corregida: Max Niemayer, Halle: 1913. Traducción española de Manuel García Morente y José Gaos: *Investigaciones lógicas.* Revista de Occidente, Madrid: 1967 (2a. ed.).

Husserl, E. 1905

Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Hrgb. M. Heidegger. In *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 9 (1928). Niemayer: Halle. Traducción española de Otto E. Langfelder: *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente.* Ed. Nova, B.As.: s.f.