

***DERRIDA CONTRA HUSSERL: LA CRÍTICA DE LA VOZ Y EL
FENÓMENO A LA TEORÍA DEL SIGNO DE LA PRIMERA
INVESTIGACIÓN LÓGICA DE HUSSERL***

Francisco Conde Soto
Universidad de Barcelona

Abstract

In this article the author tries to deconstruct the critic against Husserl's analysis of the signs in the first logical investigation as it is exposed in Derrida's work *Speech and Phenomena* (1967). Derrida's main critic is that the husserlian distinction between two kinds of signs – expressions (signs with signification) and indications- is unjustified and artificial. He also rejects the husserlian topic that sustains the ideality of significations and misinterprets the concept of meaning by understanding it as "the intention to say something". The author of the article tries to show how Derrida manipulates the very strict husserlian notions by means of small but severe conceptual perversions that allow him to criticize without reason Husserl's understanding of the meaning as built upon some conscious "forgetting" of the empiric side and of the indicative function of the expressions. The article begins with an exposition of some important points of the first logical investigation and then tries to show how Derrida manipulates them in his "approach" to the husserlian text.

El pensamiento de Derrida se califica a sí mismo como "deconstrucción" de la tradición metafísica occidental, tradición que es atacada desde diferentes perspectivas. La primera de ellas es ser considerada una "metafísica de la presencia", puesto que en ella habría una clara tendencia a definir cognoscitivamente lo que es un objeto en virtud de aquellas dimensiones del objeto que se aparecen y que son presentes despreciando aquellas que aunque ocultas, ausentes, pasadas y futuras también le pertenecen. Una segunda perspectiva crítica a la tradición se centraría en torno a la acusación de ser "logocentrista", en la medida en que su discurso se movería sobre el pre-

supuesto tácito de la creencia en la posibilidad de que el sentido se dé bajo la forma de una presencia originaria en una intuición evidente, en la posibilidad de que la significación signifique sin abandonar el "reino" del *logos* absoluto, privilegiando injustificadamente lo inteligible sobre lo sensible. En tercer lugar, entre otras muchas, la tradición metafísica sería criticada por su "fonocentrismo", al privilegiar el habla sobre la escritura. La denuncia de estas diferentes situaciones constaría en primer lugar en ejercer una relectura de ciertos textos de la historia de la metafísica con el ánimo de deconstruirlos y poner de manifiesto los presupuestos ocultos anteriores. En este artículo no entraremos a evaluar en profundidad qué pueda significar el término deconstrucción en general, sino que se analizará el intento deconstrutivo concreto que Derrida realiza en *La voz y el fenómeno* sobre la primera *Investigación Lógica*. Para ello se hará una presentación de aquellos puntos del análisis husserliano a los que Derrida se remite para pasar posteriormente a un análisis de la validez de sus críticas.

A. LA TEORÍA DE LOS SIGNOS EN LA 1º INVESTIGACIÓN LÓGICA.

1. Signos y expresiones

Que Derrida escoja las *Investigaciones Lógicas* se debe a su carácter fundacional en relación a la primera fenomenología de Husserl –a nuestro entender hasta *Ideas I*. Las *Investigaciones Lógicas* se proponen como primera tarea un análisis de la naturaleza de las expresiones y de los significados como paso previo obligado a la posterior elaboración de cualquier disciplina filosófica, en la medida en que esta formula sus resultados mediante expresiones significativas de un lenguaje. La primera investigación lógica, titulada precisamente "Expresión y significación", se inicia con una definición y clasificación

de los signos. Según Husserl todo signo es "signo de algo" [*Zeichen für etwas*] (Hua XIX/1, 30). Esta relación puede darse de varias formas diferentes:

- existen signos que no designan [*bezeichnen*] aquello en lugar de lo que están;
- existen signos que designan, pero no significan aquello por lo que están;
- y finalmente existen signos que designan y que significan aquello por lo que están.

De entrada existen dos funciones sígnicas distinguibles: la función indicativa-designativa y la función significativa-expresiva. Los dos primeros tipos de signos entran dentro de la categoría de los índices¹: signos no expresivos, tanto designadores como no designadores. Sólo la tercera clase de signos estaría acompañada de una función significativa y constituiría el grupo de las expresiones².

Con respecto a los índices Husserl afirmará que hay un fenómeno unitario que es la indicación en general:

"[...] cualquier objeto o estado de cosas, de cuya consistencia [*Bestand*] alguien tenga conocimiento actual, le indican a este alguien la consistencia de otros determinados objetos o estados de cosas, de forma que la convicción [*Überzeugung*] acerca del ser de unos sea vida como motivo para su convicción o suposición acerca del ser de los otros" (Hua, XIX/1, 32).

Para Husserl la esencia de la indicación se encuentra en una relación de "motivación" entre los elementos interrelacionados. A esta motivación le corresponde un correlato objetivo que aparece [*erscheinende*], un estado de cosas unitario que es mentado por ella.

¹ Gaos emplea en la traducción castellana "señal" para traducir

² Es importante atender a la palabra función, porque nos permite aclarar desde un principio que en realidad estamos hablando de dos funciones de los signos, una función indicativa y una función expresiva, y no de una separación substancial entre dos clases de signo.

El "porque" que permite que se forme esta unidad es el correlato objetivo de la motivación: pienso que la playa está habitada porque he visto una pisada. La indicación no es sólo mi ver una pisada ni el hecho de que la playa esté habitada sino el conjunto unitario "playa habitada porque pisada".

En su análisis de las expresiones Husserl comienza negando que, tal y como se considera tradicionalmente, el carácter expresivo dependa de la función comunicativa de esa expresión. Una expresión es expresión tanto si pertenece a un discurso comunicativo como si no lo hace. Los rasgos que caracterizan esencialmente a una expresión serían dos: a) las expresiones se dan siempre formando una unidad fenoménica con las vivencias que ellas mismas exteriorizan; b) las expresiones en el sentido del discurso están animadas por la intención de presentar algún tipo de «pensamiento» (la palabra aparece entrecomillada en el texto husserliano), es decir, Husserl reconoce que habitualmente las expresiones aparecen acompañadas de una intención comunicativa. En el discurso comunicativo las expresiones funcionan para el receptor como índices del pensamiento del emisor: son índices que notifican o designan las vivencias psíquicas del emisor. De cara a análisis posteriores hay que dejar claro que la comprensión que se produce en un intercambio comunicativo no es un saber conceptual o un juzgar del tipo del enunciar donde se constate la verdad de lo notificado, sino que la captación de la notificación, la "toma-de-nota" [*Kundnahme*] es una mera percepción de la notificación [*Kundgabe*].

2. Las expresiones en la vida solitaria del alma [*das einsame Seelenleben*]

El § 8 de la primera investigación lógica está dedicado a demostrar que la función indicativa no es esencial a las expresiones.

Se trata aquí de localizar un empleo de las expresiones donde estas no pierdan su función significativa aun cuando no comuniquen nada, en otras palabras, cuando no indiquen nada. La vida solitaria del alma es aquella situación donde nos representamos una palabra en "silencio", como cuando cerramos los ojos y pensamos "negro" o como cuando hablamos con nosotros mismos. Husserl insiste en el hecho de que las significaciones de una expresión en el ámbito de la vida solitaria del alma son las mismas que en el ámbito comunicativo. En la vida solitaria del alma las expresiones no comunican pero siguen siendo expresiones, siguen teniendo significación, pueden ser comprendidas. En la vida solitaria del alma "Nos imaginamos en nuestra fantasía un signo verbal hablado o impreso pero en realidad no existe tal signo" (Hua, XIX/1, 42). Para que nos podamos representar una palabra no es necesario que esta palabra exista como sonido o como grafía reales, físicos. No nos interesa la existencia empírica de una palabra para saber si hay o no hay significación. La expresión seguirá siendo expresión aunque no tengamos una palabra física, un sonido.

Fuera del ámbito de la vida solitaria la palabra tiene, por el contrario, una función notificadora, de forma que los pensamientos, los estados psíquicos de los que hablábamos antes, no son expresados "meramente en la forma de una significación" (Hua, XIX/1, 43) sino que son comunicados mediante un proceso de notificación. La conclusión sería que las funciones expresiva y notificadora no coinciden ni tienen que darse siempre juntas.

Husserl considera a continuación la objeción de si no podríamos pensar que en la vida solitaria del alma nos notificamos algo a nosotros mismos, de forma tal que las expresiones podrían funcionar en este contexto como índices de nuestros propios estados psíquicos. Sería entonces legítimo hablar de la posibilidad de una comunicación

consigo mismo. Husserl afirma que en realidad las expresiones de la vida solitaria del alma en este contexto efectúan un apuntar [*Hinzeigen*]³ a las propias vivencias que es diferente del indicar de los índices: “La existencia del signo [expresivo] no motiva la existencia, o más exactamente, nuestra convicción acerca de la existencia de la significación”. Por el contrario: “Lo que nos sirve como índice (marca), debe ser percibido por nosotros como existente” (IL, XIX/1, 42). En la vida solitaria del alma ni las palabras ni las significaciones son percibidas como existentes, por lo que no pueden ejercer propiamente hablando ningún tipo de función indicativa. No podemos decir que son índices de nuestros propios estados psíquicos.

Husserl dos caras en la expresión. La palabra “caras” es aquí empleada con todo rigor, puesto que Husserl se refiere a las caras de algo bifaz, caras que no son separables fácticamente sino tan sólo a efectos del análisis. Distinguimos en la expresión entre: 1. El fenómeno físico, palabra verbal, signo sensible. 2. Un curso⁴ de vivencias psíquicas que enlazado asociativamente a la expresión hace que esta sea expresión de algo (Hua, XIX/1, 38). Más adelante clasifica estas vivencias en dos tipos: intenciones significativas esenciales a la expresión e intenciones cumplidoras, impletivas, implementadores [*erfüllende*] del sentido que la pueden acompañar eventualmente y que

³ La traducción de esta palabra ofrece alguna dificultad. Gaos traduce mostrar, pero así se pierde la noción de la partícula Hin-, que indica movimiento, concretamente el desplazamiento desde un punto próximo a otro más lejano. Si bien la palabra castellana “apuntar” sólo traduce la última parte de la palabra alemana (zeigen: mostrar, enseñar, exhibir), recoge el sentido de movimiento que tiene el término alemán de “mentar, apuntar” en el sentido de “traer algo, llevar algo, colocar algo ahí delante”.

⁴ *Belauf* de *Belaufen*. Los significaciones habituales son “ascender a, elevarse a, importar, ser de”. Pero la partícula *be-* se utiliza en este caso para darle al verbo una dirección objetiva, para insistir en el resultado de su acción. En este caso la acción del verbo *laufen*: correr, recorrer. En la traducción castellana aparece simplemente “conjunto” (GAOS 1982, 1, 239).

dan plenitud intuitiva a las intenciones significativas a través del establecimiento de una relación a un objeto expresado. La palabra en cuanto fenómeno físico se hace una con la intención significativa, constituyendo una unidad esencial. La unión entre ambos elementos no es "ningún mero agregado" sino que "forman, por el contrario, una unidad profundamente fundida de un tipo peculiar" (Hua, XIX/1, 45). Lo que sucede es que en el acto expresivo la aparición verbal física experimenta una modificación fenomenal esencial cuando adquiere el valor de expresión: la realización de la intención significativa desplaza nuestro interés desde la representación o percepción de la palabra al objeto mentado.

3. La significación

La significación será tan sólo aquella parte siempre idéntica de la intención significativa, en la que se constituye la relación al objeto. Utilizar una expresión con sentido es lo mismo que referirse, representarse un objeto, sin importar si el objeto es ficticio, real o incluso imposible. No se trata por tanto de que una expresión tenga significación cuando se refiere a un objeto que existe. Por otra parte, la comprensión de las expresiones persiste después de la desaparición de las representaciones o imágenes que la acompañan, lo que implica que las imágenes son auxilios de la comprensión, no elementos donde residiría por completo la significación.

El carácter de significabilidad no se añade a un acto como si fuese un nuevo contenido psíquico, como si estuviésemos ante una suma de contenidos del mismo valor. Se trata de que un único y mismo contenido psíquico ha cambiado su carácter de manera tal que ya no se nos aparece como una mera marca en el papel, una mera aparición física, sino que ahora funciona como un signo que nosotros entendemos. Que la significación reside en el carácter del acto que da

sentido, no en el que lo implementa, lo demuestra también la existencia de un pensamiento puramente simbólico, que no está acompañado por ninguna representación o cumplimiento intuitivo, o la posibilidad de hablar sin la presencia de intuición, como en el caso de una conversación donde no nos detenemos a formar representaciones o imágenes acerca de los hechos comentados. La intención significativa es la que anima la expresión concediéndole una significación y, en cuanto apuntado o intencionado a través de ésta, un objeto. Husserl no dice que una expresión tenga significación en la medida en que se refiere a una objetividad, sino que una expresión puede apuntar a un objeto a través de su significación.

La significación de una expresión se caracteriza ante todo por su carácter ideal frente a la multiplicidad de las emisiones expresivas que se pueden referir a ella. El estado de cosas expresado por una expresión conforma una unidad frente a la multiplicidad de enunciados en que puede ser expresada esa significación. Mientras que el contenido psicológico de la vivencia significativa es una parte de la vivencia, la significación, por el contrario, no es una parte real del acto de la conciencia. En este último caso la significación varía en cada uno de los actos, porque los actos son irrepetibles y siempre diferentes por el mero hecho de estar asociados a un momento temporal concreto. Lo que mentamos permanece uno, no se multiplica: el juicio en sentido ideal lógico es uno. Es necesario entonces explicitar a qué tipo de identidad se refiere Husserl al hablar de la idealidad de la significación. Las significaciones se comportan con respecto a los actos significativos "como el Rojo *en especie* con relación a las tiras de papel aquí yacientes, que 'tienen' todas este mismo Rojo" (IL, XIX/1, 106). La multiplicidad de las diferentes instancias significativas se "reúne" bajo una única significación ideal. Mientras que cada uno de los actos psicológicos de significación es

real-temporal, la significación mentada por ellos tiene ser ideal-atemporal: es decir, las significaciones en cuanto especies no se dan ni se encuentran en un determinado tiempo, sino que son atemporales. Su ser no es real, sino ideal. Ahora bien, esta idealidad no es idealidad en sentido normativo: no se trata de una idealidad normativa que debiera ser perseguida como valor límite ideal cumplido en mayor o menor medida en los casos particulares⁵. La significación normativa es un objeto real perseguible, una norma práctica, e incluso aunque se trate de un ideal no realizable existe como individuo, como norma concreta. La idealidad de la significación, en tanto que idealidad en el sentido de la especie, excluye cualquier relación con la realidad. Es por este motivo por el que las normas ideales no pueden sustituir a las significaciones en el sentido de especie: cada norma es algo individual perseguido por los actos de juicio reales, pero la especie excluye toda referencia a lo real o a lo individual (Hua, XIX/1,107). Por otra parte, que la significación sea ideal en el sentido de la especie no quiere decir que especie y significación coincidan. Por ejemplo, la especie 4 es mentada a través de las significaciones $2+2$, el número entero situado después del 3, $3+1$, la significación 4....

⁵ El capítulo 8 de los Prolegómenos a una lógica pura (IL, XVIII, 159), texto introductorio a las Investigaciones Lógicas, está dedicado a la crítica de los prejuicios psicologistas. El primero de ellos sería no haber distinguido el carácter teórico de la lógica del carácter práctico o normativo que la lógica puede asumir en cuanto conjunto de procedimientos o reglas para el pensamiento. Los conceptos lógicos de la lógica normativa son también ideales pero en un sentido que debe ser distinguido de la idealidad propia de la especie. Un ejemplo en el que los conceptos lógicos actúan como ideales normativos lo ofrece la conversión de una verdad lógica en norma del pensamiento: cuando $2+2=4$ es empleado como la regla que nos dice que la operación de sumar dos y dos es correcta cuando el resultado es cuatro. Husserl afirma que los conceptos lógicos en sí no son ideales normativos. En el momento en que actúan como ideales que hay que perseguir, su idealidad ya no excluye la realidad, puesto que se ofrecen como casos límite a los que se deben aproximar los ejemplares reales.

4. El problema de las expresiones esencialmente ocasionales.

Una de las cuestiones a las que Derrida dedica mayor atención es la crítica de la teoría husserliana de las expresiones ocasionales. En relación al significado según Husserl podemos distinguir fundamentalmente dos tipos de expresiones:

a) objetivas: cuya significación no depende en ningún caso del contexto. Los ejemplos por excelencia son los enunciados de las ciencias "abstractas". Esto no impide que una expresión objetiva puede ser equívoca, es decir, que tenga diferentes significaciones, siempre que sea posible determinar y precisar la significación válida entre las varias posibles a través del contexto actual, de la interpretación del oyente, etc. Ej.: si digo el gato es feo, suponemos que no me refiero a la herramienta, sino al animal. Pero no se trata de que la expresión dependa esencialmente del contexto para poder ser comprendida. La expresión "gato" es comprendida aunque no aparezca el contexto que precise si se trata de una herramienta o de un animal. Si no hay contexto, no se puede saber de qué significación se trata pero la expresión no deja de ser entendida.

b) expresiones esencialmente subjetivas u ocasionales: estas expresiones carecen de significación fuera de su contexto, necesitan necesariamente de él para determinarse de entre un grupo posible de significaciones. Parecería que estas expresiones serían contraejemplos a la afirmación de Husserl de que las significaciones constituyen unidades ideales idénticas: estaríamos ante expresiones cuyas significaciones dependen esencialmente de la existencia de un contexto, expresiones que carecerían de significaciones si no fuera gracias al contexto. La idealidad de la significación se vería amenazada por este "vacilar" en la significación de las expresiones ocasionales.

Husserl estudia el caso del pronombre yo como paradigma de expresión ocasional. La palabra "yo" nombra en cada caso a una persona distinta que es reconocible en virtud del contexto. Si carecemos de este contexto, como cuando leemos la palabra "yo" sin saber quien la ha escrito, tenemos una palabra extraña a su significación normal, porque no podemos identificar el objeto concreto al cual se refiere en una determinada situación; y sin embargo la palabra sigue siendo algo más que un mero arabesco o un grafema. A primera vista parece que la significación normal de "yo" es aquella que adquiere la palabra en cada caso cuando es usada por un sujeto que se refiere a sí mismo. Sin embargo, pese a que cada hablante se refiere a una representación específica de su yo, hay algo común a la expresión "yo" en todas sus emisiones. La representación inmediata de la persona hablante sobre sí no aprehende en sí la significación total de la palabra "yo". La palabra "yo" no es igual a un equívoco que se pudiese identificar con todos los posibles nombres propios de personas. A la significación de "yo" le pertenece la representación del mentarse-a-sí-mismo y del apuntar a la representación individual directa de la persona que emplea la expresión, que a su vez se asienta sobre este mentarse-a-sí-mismo:

"Curiosamente tenemos aquí, así lo deberemos reconocer, dos significaciones construidas una encima de la otra. Una, relacionada con la función general, está unida a la palabra de forma tal que puede realizar una función indicadora en el representar actual; la otra, por su parte, favorece la otra representación, la representación singular, y hace cognoscible su objeto, al mismo tiempo en el modo de la subsunción, como lo mentado hic et nunc. La primera significación podríamos por ello denominarla indicadora, la segunda, indicada" (IL, XIX/1, 89).

En el caso de las expresiones ocasionales el núcleo de la significación está constituido por la función indicadora. Incluso en el caso de una expresión esencialmente ocasional existe una significación idéntica que se mantiene en todas las emisiones de la expresión. Para Husserl la significación normal de las expresiones ocasionales consiste en la determinación de una dirección objetiva, de un objeto, aunque este no tenga que estar presente. Afirmar que la significación normal de la palabra "yo" sólo se alcanza cuando se consigue cumplir su referencia iría en contra de su propia separación entre intención significativa y cumplimiento.

B. LA CRÍTICA DE DERRIDA A HUSSERL EN *LA VOZ Y EL FENÓMENO*.

Una vez culminada esta primera presentación aclaratoria se proseguirá con el análisis de las críticas que Derrida hace a Husserl, intentando justificar nuestra consideración de que no son acertadas. *La Voz y el Fenómeno* está estructurada en siete capítulos que forman dos bloques temáticos principales. El primero de estos bloques tiene como tema central la crítica a la teoría del signo formulada en la primera investigación lógica. El segundo, que no será estudiado en este artículo, lleva a cabo una presentación crítica de la fenomenología del tiempo tal y como es expuesta en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* (Hua X) de Husserl.

1. La cuestión del signo "en general".

El objetivo principal de Derrida es demostrar la imposibilidad de la separación entre las funciones expresiva e indicadora de los signos. La crítica más consistente del primer capítulo de la obra de Derrida es la que se refiere a la ausencia de un análisis de la estructura del signo en general en el planteamiento de Husserl. Antes de comenzar analizando las dos funciones del signo, expresiva e indicativa, Husserl

debería haber estudiado en qué consiste la unidad de esas dos funciones, qué significa “estar por / para / en función de algo otro” (“todo signo es signo de algo”). Esta omisión obedecería en realidad a una imposibilidad esencial para justificar la unidad de los tipos de signo: Husserl sería consciente de que no existe una esencia común, de forma que el análisis del signo en general habría conducido a la separación total entre índices y expresiones.

“ ‘Todo signo es signo de algo...’, para algo (für etwas), tales son las primeras palabras de Husserl, que introduce entonces inmediatamente la disociación: ‘... pero todo signo no tiene una «Bedeutung», un «sentido» (Sinn) que sea «expresado» con el signo’. Esto supone que sepamos implícitamente lo que «estar-por» quiere decir, en el sentido de «estar-en-el-lugar-de»; debemos comprender familiarmente esta estructura de sustitución o de un remitir para que después llegue a ser inteligible en ella, incluso demostrada, la heterogeneidad entre el remitir indicativo y el remitir expresivo; e incluso para que la evidencia de sus relaciones nos sea accesible, aunque fuese en el sentido en que lo entiende Husserl” (VP, 24).

Según Derrida a partir del inicio del segundo párrafo de la primera investigación lógica se podría deducir que el mismo Husserl habría reconocido que indicación y expresión son dos conceptos irreductibles uno al otro y que sólo pueden ser relacionados a una misma palabra de forma artificial y a través del ejercicio de una operación lingüística violentadora. El texto de Husserl es el siguiente:

“De los dos conceptos [Begriff] relacionados [anhängenden] con la palabra signo, estudiaremos primero el del indicar” (Hua, XIX/1, 31)⁶.

Derrida traduce el *anhängenden* por “attachés” –atados, ligados, pegados– y es entonces cuando puede pasar a detectar una cierta violencia unificadora. A mi entender no es posible deducir del texto

⁶ La traducción castellana de Gaos y Morente es todavía más explícita, quizás excesiva, en cuanto a la unidad de los dos conceptos: “De los dos conceptos inherentes a la palabra signo, consideremos primero el concepto de indicación” (GAOS 1982, 1, 234). Con el tipo de letra de indicar queremos resaltar la segunda forma de diferenciar una palabra que emplea Husserl: en ocasiones el texto aparece en cursiva, pero en ocasiones las palabras aparecen resaltadas mediante una mayor separación de los caracteres.

husserliano que Husserl estuviese violentando su propio pensamiento. Las significaciones habituales de *anhängen* son "colgar, enganchar" y más raramente "añadir"; pero sobre todo, y en segundo lugar, el término alemán *Begriff* no significa tan sólo concepto, sino que puede ser igualmente traducido por "noción, idea", de manera que parece lo más evidente considerar que Husserl quiere decir simplemente que indicar y expresar son dos nociones del término signo.

Derrida afirma que quizás Husserl habría omitido la pregunta por el ser del signo en general por motivos de naturaleza más esencial. Husserl descubriría que si el signo es interrogado bajo la forma de una pregunta "¿Qué es ...?" se estaría ontificando algo cuya naturaleza es esencialmente distinta a la de un ente:

"¿No se puede pensar – y Husserl lo ha hecho, sin duda - que el signo, por ejemplo, si se lo considera como estructura de un movimiento intencional, no cae bajo la categoría de cosa en general (Sache), no es un «ente» sobre el ser del cual se llegaría a plantear una cuestión? ¿No es el signo otra cosa que un ente? ¿No es la única «cosa», que al no ser una cosa, no cae bajo la cuestión «qué es?»" (VP, 25-6).

Nos parece que es discutible que la pregunta por el signo tenga que convertirlo inmediatamente en algo óptico, como si toda interrogación tuviese que "ontificar" necesariamente el objeto por el que pregunta. Pero en todo caso estos son problemas que desbordan con creces el marco de este artículo⁷. Para terminar, cabe recordar que Husserl ya se había ocupado de la cuestión del signo en un escrito del año 1890, titulado "Para una lógica de los signos (Semiótica)"⁸. Ciertamente es también que Derrida no podía tener conocimiento de la existencia de este texto porque cuando escribió su obra (1967) todavía no estaba editado (primera edición, 1970). En definitiva, quizás la solución más urgente es reconocer que el concepto de signo en general per-

⁷ Derrida está aquí pensando en el §17 de *Ser y Tiempo*.

⁸ Incluido en Husserl, E., *Philosophie der Arithmetik*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1970. Husserliana, volumen XII, pág. 340-373.

manece como un concepto primitivo y no recibe un análisis lo suficientemente extenso por parte de Husserl. Seguramente porque su análisis se dirige a las expresiones y le es suficiente con una noción básica en torno a lo que sea el signo.

En lo que se refiere a la distinción entre expresión e índice Derrida apunta, a nuestro entender acertadamente, que se trata de una distinción funcional y no sustancial: son dos funciones que pueden ejercer los signos de forma conjunta o por separado. No se trata de dos clases de signos totalmente heterogéneas. Su intención es demostrar que para Husserl la indicación constituye algún tipo de carga o exceso, una función de segunda categoría frente al valor esencial de la función de expresión. La indicación es para Husserl algún tipo de contaminación o suciedad:

“Sabemos ya, pues, que de hecho el signo discursivo, y por consiguiente el querer-decir, está siempre encabestrado, preso en un sistema indicativo. Preso, es decir, contaminado: es la pureza expresiva y lógica de la *Bedeutung* lo que Husserl quiere recuperar como posibilidad del *Logos*” (VP, 20-21).

Las connotaciones negativas que Derrida le atribuye al término “*Verflechtung*” no pueden ser justificadas a partir de la semántica de la lengua alemana. “*Verflechtung*” aparece en el diccionario con la significación de “entrelazamiento, interdependencia” y no comporta ningún tipo de connotación o valoración negativa. La palabra que Derrida escoge como traducción es “*enchevêtré*” (encabestramiento). Se trata de un término dotado de una connotación que puede ser depositaria de un valor peyorativo. En los sucesivos pasajes del texto Derrida cambia los términos pasando de “entrelazado” a “encabestrado”, de “encabestrado” a “siempre encabestrado”, de “siempre encabestrado” a “prisionero” y finalmente de “prisionero” a “contaminado”.

La marginación por parte de Husserl del tema de la indicación se haría patente también a través del hecho de que sólo le dedica tres párrafos, mientras que la expresión es estudiada en once (VP, 28). Esto indicaría que la función indicativa es una función menor de la expresión. La respuesta más rápida y eficaz a esta objeción es que el interés de Husserl es precisamente analizar las expresiones, tanto porque el objetivo final es aclarar que sean las expresiones para poder emplearlas correctamente en la investigación filosófica, como porque sólo en ellas es posible estudiar qué es la significación⁹.

En un orden de cosas menor hay que apuntar que para Husserl la grafía "en general" no es principalmente indicativa, tal y como el pensador francés afirma en la nota de la página 29. Es necesario atender a qué tipo de grafía nos referimos. Es cierto que Husserl parece reconocer la posibilidad de signos meramente indicativos, como dibujos, marcas, etc. Pero si se trata de una expresión es evidente que la grafía no es en este caso principalmente indicativa, sino que está "animada" por una intención significativa, "trasciende" su mero ser algo empírico para apuntar a un significado.

2. La expresión

Derrida inicia el análisis de aquello que sea la expresión para Husserl concibiendo el significar como un traer algo afuera que se encuentra adentro. Esto exteriorizado es el sentido en sí. El sentido, el objeto ideal son proferidos y al ser proferidos "entran" en la conciencia, abandonan su "estar en sí mismos". Se trata de un acto a través del que algo situado en una cierta interioridad es sacado al exterior.

⁹ Otra cosa muy diferente es que se considere injustificada la necesidad de saber qué es el significado para poder operar correctamente con significados, tal y como hace Husserl en los prolegómenos para justificar el inicio de su filosofía mediante unas investigaciones sobre el lenguaje. Dicho sumariamente: las expresiones no dejan de significar aún cuando no se conozca como "funcionan" los significados.

"I. La ex-presión es exteriorización. Ella imprime en un cierto afuera un sentido que se encuentra en primer lugar en un cierto adentro. [...] el discurso expresivo, lo vamos a ver, no necesita, en tanto que tal y en su esencia, ser proferido efectivamente en el mundo" (VP, 34).

El sentido entra dentro de la conciencia gracias a la expresión, dentro del consigo o del cerca-de-sí que Husserl comienza por determinar como "vida solitaria del alma". Derrida da un salto momentáneo a *Ideas I*, concretamente al §124, donde se habla de la improductividad de la expresión, del hecho de que la expresión recoge el sentido y lo introduce en el ámbito conceptual sin producir ninguna modificación en éste¹⁰. Según Derrida hay que justificar de manera más extensa la improductividad de la capa expresiva: parece que alguna productividad debe tener si se caracteriza por transformar lo no conceptual (el sentido) en conceptual. La pregunta qué se le debe hacer es entonces "¿cuál es esta productividad?", puesto que es él mismo quien propone la existencia de esta productividad. Antes que Husserl debe ser Derrida quien explicita en qué consiste aquello cuya supuesta existencia debe ser aceptada.

5. La indicación

El pensador francés afirma que la indicación tiene dos límites. En primer lugar, el cuerpo del signo, que no es un mero soplo [*souffle*] volátil, tal y como habría pretendido Husserl. Esta anotación cobra sentido si adelantamos que Derrida va a caracterizar la expresión husserliana como "voz" carente de todo resto empírico, como soplo: el cuerpo de la expresión sería para Husserl un mero soplo. El segundo límite de la indicación es aquello que es indicado, que es una existencia en el mundo. En el esquema husserliano la función indicativa le sobreviene a la expresión como una vestidura empírica, como un

¹⁰ Derrida se ocupa de este tema de manera más extensa en su artículo "La forma y el querer-decir" de *Márgenes de la filosofía*.

cuerpo externo, como un cuerpo a un alma, recordando la expresión de Husserl "animación intencional".

El problema es que, lejos de afirmar que la función comunicativa se agregue a la expresión como algo secundario, Husserl insiste continuamente en la necesidad de comprender la "unidad profundamente unitaria" que configuran las funciones expresiva e indicativa en el contexto de un proceso comunicativo. Tras haber comentado la posibilidad de que las expresiones conserven sus significaciones en la vida solitaria del alma Husserl afirmaba que cuando la existencia empírica de la palabra cobra importancia a la función significativa se le une [*verbindet sich*] una función indicativa. La palabra que emplea para referirse a esta unión es un término totalmente usual en alemán para denominar cualquier unión: "verbinden" tiene las significaciones de "unir, ensamblar, asociar, conllevar". No comporta ningún tipo de noción como "agregado", no hace referencia a la llegada desde el exterior de una función indicativa, a una suma casual o fortuita. Es cierto que la primera investigación lógica se inicia con una tajante separación de ambas funciones, pero a medida que se desarrolla el texto se observa la insistencia de Husserl en el hecho de que en el proceso comunicativo ambas funciones aparecen siempre unidas. Simplemente con atender al hecho ya explicado de que una expresión es básicamente una intención significativa y que esta intención determina la dirección objetiva, el objeto al que se refiere la expresión, no se puede seguir afirmando que estamos ante dos funciones separables. Quizás sea cierto que la terminología de Husserl no es coherente en su desarrollo con las distinciones esenciales del primer capítulo, pero al final del §13 y una vez que ya se ha establecido la noción de intención significativa Husserl afirma:

"Estas indicaciones deben ser suficientes por el momento; deben prevenir de aquí en adelante del error de considerar que en el acto da-

dor de sentido son distinguibles dos caras, una de las cuales le daría a la expresión la significación y la otra la determinabilidad de la dirección objetiva" (IL, XIX/I, 55).

La necesidad de que esta intención significativa se efectúe siempre sobre un "algo" que es animado y con el que pasa a constituir una unidad apunta a que no estamos ante dos caras separables.

Tampoco es legítimo identificar o reducir la indicación a la mera necesidad de una palabra empírica. Ciertamente que para que la indicación se cumpla es necesaria una palabra empírica y que la expresión no deja de ser expresión aun cuando no exista esta palabra, pero no tenemos información suficiente como para atribuirle exclusivamente a la palabra empírica la función indicativa. Si la determinación de la dirección objetiva y la intención significativa, que no es empírica, conforman una unidad, es evidente que la función de indicación requiere algo más que la mera palabra empírica.

3. La significación de la expresión como querer-decir.

El voluntarismo metafísico

Según Derrida la interpretación husserliana propone que la significación proviene de la intención de un sujeto o de un discurso de querer-decir algo. De ahí que insista en la corrección de traducir *Bedeutung* al francés como "querer-decir". La expresión husserliana es una exteriorización voluntaria, decidida, consciente, intencional, porque se forma sobre una intención de un sujeto que anima el signo al transmitirle una cierta "espiritualidad". Una expresión no existe más que gracias a la intención voluntaria de un sujeto que se quiere expresar.

"Se podría entonces quizás, sin forzar la intención de Husserl, definir, sino traducir, *bedeuten* como querer-decir [*voulouir-dire*] al mismo tiempo en el sentido de que un sujeto hablante «se expresa», como dice Husserl, «sobre cualquier cosa», quiere decir, y en el sentido de que una expresión quiere decir; y sería seguro que la *Bedeutung* es siempre eso que alguien o un discurso quieren decir: siempre un sentido de un discurso, un contenido discursivo" (VP, 18).

En la página 36 de VP se inicia un análisis de un párrafo de Husserl situado en el parágrafo §5 de la primera investigación lógica donde se ofrecía la primera definición de expresión. Lo primero que se nos dice es que Husserl mismo habría reconocido que su uso del término "expresión" forzaría la lengua, sería artificial, violento: "Husserl reconoce que su uso del término «expresión» «constrañe» un poco la lengua" (VP, 36). Si la expresión está animada por una significación la comprensión no puede tener lugar fuera del discurso oral [*Rede*], porque sólo en el discurso oral es posible una interpretación, una escucha de aquel que habla y que dice una significación "expresa, explícita y conscientemente" (VP, 36). Lo importante en la expresión sería para Husserl únicamente la intención pura que la anima, considerando como secundaria toda la capa empírica que la acompaña: su pronunciación, su encarnación física, etc. Esta capa forma un estrato que al igual que los gestos involuntarios que acompañan al discurso es accesorio, involuntario, no necesario, suprimible.

"Así, todo eso que constituye la efectividad del pronunciar, la encarnación física de la *Bedeutung*, el cuerpo de la palabra, eso que en su idealidad pertenece a una lengua empíricamente determinada, si no está fuera del discurso, es al menos algo extraño a la expresividad como tal, a esta intención pura sin la cual no habría discurso [...] La efectividad, la totalidad de los sucesos del discurso es indicativa no solamente porque está en el mundo, abandonada al mundo, sino también, correlativamente, porque en tanto que tal guarda en ella alguna cosa de la asociación involuntaria" (VP, 36-37).

El siguiente paso es la identificación entre la capa empírica de la expresión y la involuntariedad. Otra identificación paralela a ésta es aquella que convierte a la capa no-empírica, ideal de la expresión, la significación, en el elemento voluntario de la expresión. Husserl se habría mantenido entonces en una tradición voluntarista, a pesar de su insistencia en la importancia de la intencionalidad receptiva y la génesis pasiva en la constitución de la significación, porque habría

venido a defender que la significación es un querer-decir y que lo que genera una intención significativa es la intención de un sujeto de querer-decir algo. Algo que confirmaría esta acusación de Derrida sería el hecho de que Husserl estaría intentando excluir continuamente de la significación todo aquello que no fuese "pura intención espiritual". Así, se le habría negado significación a los gestos porque a través de ellos se produciría una cierta contaminación empírica de la pureza significativa. Si estos gestos cobran significación es tan sólo porque existe una voluntad subyacente de un sujeto que quiere otorgarles una significación, una voluntad que los "anima".

"Los gestos no quieren decir más que en la medida en que se los puede escuchar, interpretar (deuten). En tanto se identifique Sinn y Bedeutung, todo lo que resiste a la Deutung no tiene ningún sentido y no es lenguaje en sentido estricto. La esencia del lenguaje es su telos y su telos es la conciencia voluntaria como querer-decir. La esfera indicativa que permanece fuera de la expresividad así definida delimita el fracaso de este telos. Aquella representa todo lo que, aun entrelazándose sin embargo con la expresión, no puede ser recogido en un discurso intencionado y atravesado por un querer-decir" (VP, 38-39).

El problema de la significación de la gestualidad vendría a demostrar dos hechos. Primero, que siempre es necesaria una "intención", un querer hacer que algo signifique para que un signo tenga significación. Y segundo, que la operación reductiva de Husserl le permite eliminar todo lo empírico de la esencia de la significación. La gestualidad tendría significación en un sentido mediato, porque es necesaria una interpretación previa por parte de un sujeto para descifrar su significación; una significación que en cierta manera se encontraría ya siempre ahí, latente, aunque bajo la forma de algo farfullado, murmurado [*"bredouillement"*, *"murmurait"*] (VP,38).

Pasemos a la defensa. En primer lugar cabe dejar claro que Husserl no reconoce que su uso del término "expresión" fuerce la lengua, tal y como pretende Derrida. Simplemente afirma que el concepto de expresar que va a proponer es más restringido que el empleado en el

uso cotidiano. No pensamos que exista aquí ningún rastro de la violencia metafísica que Derrida observa: "De los signos indicadores distinguimos los significativos, las expresiones. Tomamos de hecho el término expresión en un sentido limitado, cuyo ámbito de validez excluye parte de lo que es denominado como expresión en el discurso normal" (IL, XIX/1, 37).

La separación de la noción habitual del término "expresión" por parte de Husserl, el hecho de que va a proponernos una noción nueva, se refiere a que van a ser excluidos de la categoría "expresión" gestos que habitualmente consideramos también como expresiones. Críticas como la anterior obedecen a una estrategia mediante la que se sitúan en numerosas posiciones del texto ataques injustificados, frases sueltas, cuya suma genera una apariencia de verdad. En el texto de Husserl los gestos involuntarios que acompañan al discurso no "quieren-decir" nunca, no significan nunca, por mucho que puedan ser interpretados por un receptor. Los gestos no tienen significaciones en sentido propio, independientemente de que haya una voluntad de alguien que los quiera interpretar.

Por otra parte, Husserl dice que los gestos involuntarios de un sujeto pueden ser interpretados por otro sujeto de forma que para este cobran el valor de indicaciones. Es decir, hay también una "voluntad" de un segundo sujeto en interpretar los gestos del primero, de forma que se convierten en indicaciones. Pero, y a esto queríamos apuntar: 1) a pesar de que haya una voluntad de interpretación, Husserl no habla de que estemos ante un tipo de expresión, sino de indicación; 2) no se justifica de lo anterior que siempre que haya involuntariedad de unos gestos (para un sujeto 1) y el hecho de que sirvan de indicaciones (para un sujeto 2 que los interpreta voluntariamente) no permite asociar ambos rasgos, indicación e involuntariedad.

El modo en el que se expresa Derrida parece sugerir que según Husserl cuando digo "gato" la palabra significa debido a mi voluntad de significar. Pero la involuntariedad con la que las expresiones significan parece evidente: no depende de mi voluntad el paso desde la expresión "gato" a la vivencia de la significación de esa palabra. Sobre la efectividad de la relación entre una expresión y su significación no tiene ninguna influencia mi voluntad. Además, en la vida solitaria del alma no tenemos la intención de presentar unos «pensamientos» en modo expresivo, y pese a ello Husserl insiste en que debemos considerar que estas expresiones están dotadas de significación. Estaríamos ante un caso de expresión donde no existe ninguna voluntad de querer-decir algo.

El trasvase conceptual entre intención significativa e intención entendida como "tener intención de" puede resultar retóricamente atractivo, pero filosóficamente no justificable. Las verdaderas "intenciones" en cuanto "querer" tienen su lugar en el proceso comunicativo. Es decir, es necesario "querer-comunicar" para iniciar un proceso comunicativo, algo que no es lo mismo que decir que es necesario "querer-comunicar" para que mis palabras sean comprendidas por el receptor. Aquí también hay que distinguir dos conceptos de "intención". Por un lado tenemos la intención o voluntad de comunicar algo por parte del emisor. Por otro la intención significativa – que no es ninguna voluntad – que "anima" una palabra y hace que pase de ser un mero elemento empírico a convertirse en una expresión.

4. La eliminación de lo empírico de la expresión

Derrida nos habla de dos tipos de "contaminación" en la teoría del signo de Husserl. La función comunicativa estaría contaminando la función significativa, tal y como se ha comentado en el apartado anterior. Pero además sería posible considerar que todo lo empírico, to-

do lo físico de la expresión, resulta extraño a la significación y se viene a añadir como un mero suplemento no esencial. La pronunciación, la encarnación física, son elementos extraños en su totalidad a la significación. Del hecho de que las palabras conservan su significación en la vida solitaria del alma, donde no existe una palabra real sino tan sólo una representación de la palabra, Derrida deduce que según Husserl la significación sólo se puede encontrar en su pureza una vez reducida toda la parte empírica de la expresión. El análisis de la vida solitaria del alma demostraría que las expresiones siguen siendo expresiones a pesar de que el "acontecimiento físico del lenguaje" esté ausente. Mientras que en el caso de las indicaciones aquello que sirve como índice debe ser percibido como algo que existe, en el caso de las expresiones la palabra no debe nada a su existencia física: la palabra es algo ideal, algo que puede ser repetido idealmente como lo mismo. Para Husserl la palabra no necesitaría de nada empírico para ser palabra: "Su expresividad, que no necesita un cuerpo empírico, sino solamente la forma ideal e idéntica de este cuerpo en tanto que ella es animada por un querer-decir, no debe nada a ninguna existencia mundana, empírica, etc." (VP,45).

Ahora bien, si las consideraciones de Derrida son acertadas no se puede entender el esfuerzo de Husserl por insistir en la profunda unidad entre la palabra que aparece y la intención significativa que la anima. Quizás el problema de Derrida está en no advertir el carácter empírico que tiene la representación de la palabra en la vida solitaria del alma, que viene a ejecutar la función que normalmente realiza la aparición fenoménica [*Erscheinung*] de la palabra real. En la vida solitaria del alma también hay una unidad entre una cara "empírica" y una cara significativa, sólo que esta cara "empírica" no es mundana. Husserl no afirma nunca que en el caso de las expresiones comunicativas su realización empírica venga a ser un ingrediente añadido de

segunda categoría. No equipara la realización empírica de la palabra con la serie de gestos involuntarios que acompañan al discurso. En el caso de la vida solitaria del alma se afirma que no tenemos una palabra en sentido propio porque basta con suponer la existencia de una fantasía en la que se nos da una palabra representada. Sobre esta palabra es sobre la que se efectuaría la animación intencional significativa.

El acto significativo puro no es una mera compleción de cualidad y materia, sino que necesita realizarse sobre una intuición fundante [*fundierende*]: se “engancha” en esta intuición, necesita de esta intuición como un fundamento, como base empírica. Como dice Husserl: “la significación no puede colgar en el aire”. Que aquello que sirve como base a la intención significativa no tiene que ser siempre una palabra empírica es una idea compartida por otros críticos: “Con esta explicación se muestra de la forma más clara, que para Husserl no sólo las palabras, sino cualquier contenido intuitivo, por ejemplo los objetos pensados o las significaciones mismas, pueden servir como apoyo¹¹ para las meras significaciones o intenciones signitivas puras” (CASTILLA 1967,161).

Pese a reconocer la doble cara de la expresión es cierto que Husserl afirma en ocasiones que la distinción de dos caras puede ser negada, ya que la esencia de la expresión está en la significación. Son pasajes como estos los que dan pié a interpretaciones reduccionistas como la de Derrida. Si bien su lectura puede parecer plausible en vista de estos textos creemos que no está de acuerdo con las intenciones generales de Husserl. La ausencia de un análisis de la palabra verbal obedece a un problema de método, a un problema didáctico, puesto que Husserl quiere centrarse en el estudio de la significación. Que la palabra verbal no debe ser denigrada y que es necesario estu-

¹¹ Traduzco como apoyo el término alemán *Stütze*: sostén, apoyo, soporte.

diar más a fondo su relación con la intención significativa es indiscutible. Husserl realizará todavía algún apunte acerca del tema afirmando que esta relación consiste en una especie de apuntar distinto del apuntar intencional, a través del cual las palabras remiten hacia la intención significativa; pero es cierto que no encontramos ningún estudio detallado de la cuestión: "Fuera de consideración quedan las tendencias de remisión [*Hinweistendenzen*] pertenecientes a las palabras, así como a todos los signos, los fenómenos del apuntar fuera de sí y hacia la mención" (*Lógica Formal y Trascendental*, 27).

5. La reducción de la expresión en la vida solitaria del alma

La función de la expresión es originariamente la comunicación; sin embargo sólo cuando se suspende la comunicación aparece la pura expresividad. Únicamente cuando desaparecen todos los valores de existencia mundana, de naturalidad, de sensibilidad, de empiricidad, etc. que están vinculados a la indicación aparece la significación en su pureza.

El apartado anterior remite constantemente al análisis que Derrida hace de la vida solitaria del alma. La teoría de Husserl se vendría abajo si se demostrase que incluso en la vida solitaria del alma las expresiones desempeñan una función de indicación. La palabra en la vida solitaria del alma no necesitaba ser percibida como algo existente, sino que bastaba tan sólo con el hecho de que fuese representada. Derrida dice que esta representación puede ser imaginada (como una mera representación más de la fantasía), de forma que no se necesita de la existencia de la palabra en cuanto suceso o evento empírico. Husserl habría introducido el campo de la vida solitaria del alma porque coincidiría con el campo de la imaginación y en éste la palabra no existiría como palabra real sino tan sólo como expresión imaginada. El terreno de la imaginación le aseguraría un campo donde la pre-

sencia es absoluta: la palabra imaginada, pese a no ser palabra real, sigue siendo expresión. La esencia de la expresión podría entonces considerarse como dentro del campo de la pura presencia a sí, sin nada empírico que la contamine. Las significaciones de las expresiones de la vida solitaria del alma se ofrecerían a la intuición de forma totalmente pura y cierta: “[...] en el monólogo, cuando la expresión es *plena*, unos signos no existentes *muestran* unas significaciones (*Bedeutungen*) ideales, es decir, no existentes, y ciertas, porque son presentes a la intuición” (VP, 47-8).

Si la interpretación de Derrida fuese correcta, Husserl debería decir no tan sólo que en la vida solitaria del alma las expresiones siguen siendo expresiones, sino que en la vida solitaria del alma las expresiones son expresiones de forma máxima, por excelencia, y que sólo en este ámbito muestran su significación plena. Evidentemente Husserl no hace esto. La noción de plenitud hace referencia al grado de cumplimiento de una intención significativa, es decir, al grado de presencia de aquello mentado por la intuición, no al hecho de que una expresión sea “más” y “mejor” expresión que otra. En la vida solitaria del alma puede haber expresiones cuya significación no sea inmediatamente cierta y presente o que incluso carezcan en absoluto de cumplimiento, que carezcan de toda cercanía de una intuición, de toda presencia de una presencia.

En otro orden de consideraciones cabe matizar que no es lo mismo hablar de “representación” de una palabra y de “imaginación o fantasía de una palabra”. El hecho de que el ejemplo de expresión de la vida solitaria del alma propuesto por Husserl sea la representación de un centauro permite a Derrida trasladar ilegítimamente la cuestión al campo de la fantasía. Quizás la elección del ejemplo por parte de Husserl no resulte muy acertada porque introduce un ser fantástico, imaginario, relacionado con otra posible noción de fantasía, en la que

esta es entendida como ficción. Pero ésta última debe ser distinguida de la "representación" de la palabra a la que Husserl se está refiriendo en este contexto. Que una representación de la palabra sea necesaria incluso en la vida solitaria del alma es un hecho que no puede ser negado. Que la palabra no sea real no quiere decir que la representación que nos hacemos de ella no sea empírica. La representación de la vida solitaria del alma es aquella que apunta [*hinzeigt*] al sentido, aquella que viene a sustituir a la palabra hablada o escrita como cuerpo físico. Los actos de percepción de la palabra son esenciales para los actos dadores de significación porque sólo a través de la unión con los primeros es posible apuntar a aquello que se da "en" y "a través de" la intención significativa.

Derrida continúa su análisis del discurso en la vida solitaria del alma en el capítulo IV, "El querer-decir y la representación". Husserl afirmaba que aunque en ocasiones es posible imaginarse que uno habla consigo mismo no hay aquí verdadera comunicación. Es una ficción considerar que exista en estos casos una verdadera comunicación. De la afirmación anterior Derrida termina por conseguir entresacar la conclusión de que la ficción es el elemento necesario para llegar al discurso de la vida solitaria del alma, donde se descubriría la verdadera significación de las expresiones en su total pureza. Husserl no dice en ningún lugar que haya que realizar alguna ficción para descubrir el lenguaje interior: a la vida solitaria del alma "llega" el sujeto en cada uno de los momentos en que se hace una representación de una palabra fuera del ámbito comunicativo. Tampoco afirma que las expresiones tengan su significación pura en la vida solitaria del alma, sino que las significaciones son las mismas tanto en uno como en otro ámbito: "Es evidente, que la función transformada no afecta a lo que hace que las expresiones sean expresiones. Ellas tienen como antes sus significaciones y las mismas significaciones que en el dis-

curso comunicativo" (IL, XIX/1, 41). Aunque el sujeto pensase que cuando habla consigo mismo se comunica algo, aunque pudiese imaginarse a sí mismo como emisor y receptor de una posible comunicación Husserl negaba la existencia de una verdadera comunicación.

El más que dudoso método expositivo del pensador francés queda reflejado de forma impecable en el juego que efectúa a partir de la palabra "representación". Derrida se olvida de las comillas que él mismo había introducido cuidadosamente para este término en el caso de la representación de la expresión de la vida solitaria del alma y extiende la significación de esta palabra injustificadamente.

"Es necesario suponer en un principio que en la comunicación, en la práctica «efectiva» del lenguaje, la representación (en todos los sentidos de la palabra) no es esencial ni constituyente, que ella sólo es un accidente que se añade eventualmente a la práctica del discurso. Pero hay razones para creer que en el lenguaje la representación y la realidad no se añaden aquí o allá, por la simple razón de que es imposible en principio distinguirlos rigurosamente" (VP,55).

El texto de Derrida se muestra en primera instancia como dotado de una severa complejidad, que es desmentida cuando se intenta averiguar cuál es el hilo argumentativo. No se trata de que la argumentación sea compleja, sino de que no existe. Sus "saltos argumentativos", no cabe otra expresión, podrían organizarse en los siguientes pasos: 1. La comunicación en la vida solitaria del alma es una ficción, porque la comunicación con uno mismo sólo es posible en forma de una "representación". 2. Las palabras en la vida solitaria del alma significan y no es necesario representárnoslas para que signifiquen. 3. La representación es para Husserl siempre algo extrínseco, accidental al lenguaje -entendido éste aquí como comunicación-.

Las Investigaciones lógicas decían que a partir del hecho de que un sujeto se "represente" a sí mismo como comunicándose algo no se puede deducir que haya verdadera comunicación. Es decir, la "representación" de un sujeto que se considera comunicando algo no llega

para decir que estemos ante un verdadero proceso de comunicación. Husserl despreciaría este tipo concreto de "representación" a la hora de evaluar si estamos ante un proceso comunicativo o no. Pero Derrida pretende poder inferir de esto que Husserl elimina toda relación de cualquier tipo de representación con el lenguaje y que la representación es para la fenomenología un mero accidente. Para contradecir esto bastaría con recordar que la representación del sentido noemático del discurso del otro es lo que permite la comunicación: el intercambio comunicativo no es posible si no realizamos una representación acerca del sentido que el emisor quiere comunicar.

A nuestro entender lo único que se podría haber concluido con legitimidad desde el texto de las investigaciones es que la "representación" de que nos encontramos ante un proceso comunicativo no llega para afirmar que se trate de un verdadero proceso comunicativo, porque existe un caso, el de la vida solitaria del alma, donde esa "representación" de comunicación es posible y nos engaña, puesto que no hay verdadera comunicación. Husserl no niega ni dice aquí nada acerca de la relación entre representación y realidad en el lenguaje. Por otra parte, Derrida afirma que el sujeto no puede hablar sin darse la representación de ello. La cuestión es preguntarse si es tan extraño pensar que un acto de comunicación no se puede dar sin que exista una representación simultánea de que soy hablante o receptor en él. No parece cierto que no sea posible participar en un proceso comunicativo sin que haya que representarse como emisor o receptor.

El problema de la ficción de la comunicación es retomado bajo la distinción entre discurso «efectivo» (comunicativo) y representación de discurso. Derrida afirma que el discurso «efectivo» puede ser tan imaginario como el discurso imaginario, porque la diferencia entre realidad y representación, presencia simple y repetición "ha comenzado ya siempre a borrarse". La estructura esencialmente repetitiva

del signo amenazaría la distinción general entre uso ficticio y uso efectivo, porque las repeticiones serían “ficciones de efectividad”, presencias que se ofrecen como originarias aun cuando tan sólo son recuperaciones. “Debido a la estructura de repetición originaria del signo en general, se dan todos los motivos para que el lenguaje «efectivo» sea tan imaginario como el discurso imaginario; y para que el lenguaje imaginario sea tan efectivo como el lenguaje efectivo” (VP, 56).

¿Implica esto qué ya no se puede distinguir entre un lenguaje imaginario y efectivo? Ciertamente no sabemos a dónde nos quiere conducir Derrida. ¿Es qué acaso la donación de algo imaginario es iguala la donación de algo real? ¿Acaso no podemos distinguir entre un discurso real y un discurso imaginado? A nuestro entender la única fuerza argumentativa de las anteriores afirmaciones es la de una peculiar retórica que trabaja a base de la insistencia. Derrida recupera afirmaciones que anteriormente sólo eran hipotéticas y les otorga a base de su repetición el carácter de demostradas, aunque su verdad sea tan discutible como en la primera ocasión en que fueron formuladas.

6. La distinción entre índices y expresiones a partir de la presencia.

El objetivo de Derrida es ahora demostrar que Husserl sólo habría considerado verdaderas expresiones las expresiones de la vida solitaria del alma y que lo habría hecho así porque en ella las vivencias del hablante se aparecen como presentes. La distinción entre índices y expresiones vendría a asentarse sobre la actualidad o no-actualidad de la significación, trasladando el problema al terreno de la discusión acerca de la presencia. La diferencia entre índice y expresión podría formularse en términos de presencia y ausencia: la expresión es el

signo que "está-por-algo-presente", que sería la presencia de un significado, de un querer-decir; el índice es el signo que "está-por-algo-ausente", que sería algo indicado que está ausente, que no se da en su presencia. "Nos acercamos aquí a la raíz de la indicación: hay indicación cada vez que el acto dador de sentido, la intención animadora, la espiritualidad viviente del querer-decir, no está plenamente presente" (VP, 41). La comunicación tendría naturaleza indicativa porque las vivencias a comunicar no se ofrecen a la intuición del receptor de forma originaria, no se dan a su conciencia en presencia absoluta, sino que se necesita siempre de la mediación de las palabras para acceder a ellas. En todo proceso donde aquello a comunicar esté ausente o no se dé con la evidencia de la presencia existirá una función indicativa. Por ejemplo, cuando entre en juego la conciencia de un segundo sujeto, a cuya presencia no tengo acceso de manera inmediata.

"La noción de presencia es el nervio de esta demostración. Si la comunicación o la manifestación (Kundgabe) es de esencia indicativa, esto es porque la presencia de lo vivido por otro se niega a nuestra intuición originaria. Cada vez que la presencia inmediata y plena de la significación sea sustraída [dérobée] la significación será de naturaleza indicativa [...] Todo discurso, o mucho más, todo aquello que en el discurso no restituya la presencia inmediata del contenido significación, es in-expresivo. La expresividad pura será la pura intención activa (espíritu, psyché, vida, voluntad) de un bedeuten animando un discurso en el que el contenido (Bedeutung) será presente. Presente no en la naturaleza, porque sólo la indicación tiene lugar en la naturaleza y en el espacio, sino en la conciencia" (VP, 43-4).

Pero hay que recordar que si Husserl afirma que las expresiones comunicativas tienen la función de índices de las vivencias del emisor para un receptor, ello es así porque el receptor no puede acceder a estas vivencias de forma evidente. No se trata de que las vivencias del emisor le sean totalmente ausentes, porque entonces no se entenderían. El estado de cosas mentado tiene que ser presente a ambos de alguna manera o al menos tiene que haber algo común. No es

tanto un problema de presencia y ausencia como del tipo de presencia. Se trata únicamente de que el tipo de presencia de esas vivencias al emisor es más inmediata que el tipo de presencia que tienen para el receptor.

Derrida continúa. Si las nociones de índice y expresión conducen al problema de la presencia es porque la estructura misma del signo nos remitiría a ese problema. La unidad de un signo consiste en la posibilidad de poder repetirlo de forma tal que permanezca siendo el mismo. El significante debe permanecer siendo el mismo en todas sus emisiones. Para ello son necesarias varias operaciones:

- una representación [*Vorstellung*] como lugar de la idealidad en general.
- una presentificación [*Vergegenwärtigung*] como posibilidad de repetición de esa idealidad.
- una representación [*Repräsentation*], ya que todo acontecimiento significativo concreto es sustituto de la significación y del significante ideal.

Husserl habría reducido la expresión únicamente a la representación entendida como *Vorstellung* en cuanto lugar de la idealidad. Derrida reivindica el hecho de que en la expresión también se tienen que producir las otras dos modificaciones. El hecho de que el signo implica la posibilidad de una repetición del sentido originario que se habría ganado en una primera presentación conduce al entrelazamiento entre representación y presentificación. Ya no sería posible seguir hablando de una presencia pura originaria ni distinguir entre un momento real primero y un momento ficticio que fuese sólo repetición de aquel.

Pero Husserl sí puede seguir distinguiendo entre lo imaginario y lo real desde el momento en que afirma que el grado de originariedad

con que se dan uno y otro es distinto. De lo que se trata no es de que haya un momento real primero y posteriores momentos presentificadores, sino de que existe una diferencia esencial entre la naturaleza ideal el significado y los diferentes actos significativos que apuntan a este significado.

7. Las expresiones ocasionales como esencialmente indicativas.

Derrida estudia el análisis de Husserl de las expresiones ocasionales buscando demostrar como habría siempre una función indicativa esencial a esas expresiones que impediría la separación entre expresión e indicación. El inicio de su comentario es bastante desafortunado, pero es útil de cara a la comprobación de que la interpretación de la indicación que ofrece Derrida no coincide con la de Husserl.

El primero afirma que los ejemplos de expresiones objetivas ofrecidos por Husserl (los enunciados de las ciencias "abstractas") serían absolutamente puros y libres de toda indicación. Nada mejor que esto para demostrar que lo que entienden ambos pensadores bajo el término "indicación" no puede ser lo mismo. Parece como si Derrida hubiese olvidado aquí que los enunciados de las ciencias "abstractas" pueden aparecer en función comunicativa, con lo que se encuentran unidos a una función de indicación.

El núcleo de la crítica de Derrida se dirige a demostrar que las expresiones deícticas son esencialmente indicativas, que su significación depende esencialmente del contexto, no tan sólo en lo que se refiere a la identificación del objeto concreto mentado, sino en cuanto a la intención significativa: las expresiones deícticas no tendrían ni siquiera intención significativa si no fuese gracias a la existencia de un contexto. Por ejemplo, la expresión "yo" sería según el análisis de Husserl una expresión esencialmente ocasional, porque no puede ser sus-

tituida por ninguna representación conceptual objetiva y su funcionamiento es siempre indicativo. Según Derrida:

“La indicación penetra así en todo lugar del discurso donde una referencia a la situación del sujeto no se deje reducir, en todo lugar donde aquello se deja señalar por un pronombre personal, un pronombre demostrativo, un adverbio «subjetivo» del tipo aquí, allá, arriba, abajo, ahora, ayer, mañana, delante, después, etc” (VP, 105).

En el apartado 5.1 ya se había comentado que Husserl termina su estudio de la expresión ocasional “yo” distinguiendo entre dos significaciones: una significación “indicadora”, el carácter indicador del deíctico en cuanto que sirve como indicador universal, y una significación “indicada”, que es la representación de su propia personalidad que tiene el sujeto y que es la que en cada uno de los casos es indicada. Husserl estaría contradiciendo la separación tajante que había hecho entre expresiones e índices. Los deícticos serían un tipo de expresiones a los que pertenece esencialmente una función indicativa, es más, en los que la significación no es posible si no media una función indicadora. Además, si Husserl afirmase que la significación de las expresiones ocasionales depende del contexto estaría contradiciendo su defensa de la idealidad de la significación: existirían unas expresiones que necesitan por principio de un contexto para significar algo.

Las tres contradicciones que Derrida encuentra en la teoría de las expresiones ocasionales de Husserl se formulan y creemos que pueden ser contestadas de la siguiente forma:

1. Una expresión debe expresar una significación ideal independientemente de su cumplimiento. Sin embargo, la significación de *yo* se cumpliría esencialmente en la representación de uno mismo.

Cuando Husserl afirma que la palabra *yo* “realiza” [*vollzieht*] su significación en la representación inmediata de la propia personalidad

no está diciendo que la palabra sea cumplida a través de esa representación, tal y como interpreta Derrida. No se trata aquí del problema del cumplimiento de la expresión. Se trata simplemente de afirmar que la idea de "yo" se asienta sobre la idea inmediata de la personalidad del hablante. Prueba de ello es que este hecho se cumple tanto para el hablante, con respecto a su personalidad, como para el receptor, también con respecto a su personalidad y no con respecto a la del hablante. Y sin embargo, decimos que la expresión tiene su significación normal solo en el caso del hablante.

2. Una expresión no puede implicar una función indicativa. Sin embargo, siempre que aparece la expresión "yo" se encuentra implicada una función indicadora universal.

Hay que preguntarse en qué medida se puede identificar esta función indicadora con la indicación en general¹². En absoluto parece que pueda afirmarse que la función indicadora de los deícticos sea equiparable a la función indicativa de los índices. Aquí no hay ninguna relación de indicación, no hay ningún estado de cosas que nos motive a considerar la existencia de algo otro. Cuando digo "esto" no se produce ninguna reflexión acerca de la consistencia o existencia de lo indicado que nos ofrezca la convicción acerca del ser de algo otro. No es posible denominar como indicación el hecho de que las expresiones ocasionales tengan siempre esta función indicadora. Por otro lado, y en todo caso, la función indicativa no es ejercida por el signo sino por su significación. La expresión en sí sigue siendo un signo libre de toda indicación, aunque su significación cumpla una función "indicadora".

¹² HEFFERNAN (1983, 78) lo da por supuesto sin realizar ningún planteamiento crítico: "Sin duda él [Husserl] utiliza aquí "indicar" en el sentido anterior de §§1-4: la significación indicadora es un signo en el sentido de ser índice para el significación indicado".

3. Si las expresiones ocasionales tienen una significación esencialmente dependiente del contexto vendrían a contradecir la teoría de la idealidad de la significación.

Sin embargo, es posible pensar en qué medida los dos elementos de la significación de las expresiones ocasionales, significación indicadora y significación indicada, no pueden ser considerados como ideales. En primer lugar cabe decir que la función indicadora está siempre presente y es aquello siempre idéntico en la significación de la expresión ocasional, el núcleo de la expresión ocasional. En cuanto al segundo elemento es necesario investigar si su determinación depende del contexto. Derrida lo identifica con el objeto: en el caso de las expresiones ocasionales se trataría simplemente de que una significación indicadora universal determina el objeto concreto al que apunta dependiendo del contexto. El problema es que Husserl no puede estar afirmando esto porque entonces incluiría dentro de la intención significativa el cumplimiento de la expresión: todas las expresiones deícticas estarían caracterizadas por cumplirse siempre, por determinar siempre el objeto concreto al que se refieren.

La solución pasa por entender que la significación indicada es en cada caso una representación que de su propia "personalidad" tiene el sujeto que utiliza la expresión "yo": no es el objeto indicado por la expresión, sino la representación que le permite saber el tipo de relación que existe entre la expresión y el sujeto que la utiliza. Por una parte esta significación indicada varía, en cuanto que cada sujeto tiene una representación suya particular de su propia "personalidad"; pero por otra parte es siempre la misma: es una representación de un sujeto de su propia "personalidad". Cuando la expresión ocasional sea otra que el "yo", en vez de tratarse de una representación de su personalidad se tratará de una representación de su propia cercanía (aquí), de su propia localización (este, aquel, ese), etc. Esta repre-

sentación no necesita ser intuitiva, no depende del contexto para realizarse, puesto que aparece siempre. Lo único que depende del contexto es a quién pertenece, quién ejecuta la representación en cada caso. Como en el caso de la expresión ocasional "yo" el sujeto que ejecuta esta representación viene a coincidir con el objeto de la expresión es posible la confusión entre ambos. Si Derrida hubiese pensado en cualquier otro deíctico habría advertido con mayor facilidad como la significación indicada no puede identificarse con el objeto de la expresión, porque la distinción entre la representación del sujeto que otorga valor a la función indicadora y el objeto expresado se puede efectuar con mayor claridad. Si decimos "aquel niño" es más fácil advertir que no es necesaria la presencia de "aquel niño", del objeto de la expresión, para que la expresión siga significando con normalidad.

Alan Gurwitsch (GURWITSCH 1977) y Castilla Lázaro (CASTILLA 1967, 165) intentan demostrar que la teoría de las expresiones ocasionales sólo puede ser explicada satisfactoriamente a través de la noción de "horizonte". Para determinar la significación de una expresión ocasional sería necesario un sistema de coordenadas continuo en el que se desarrolla la función significativa de estas expresiones. Este sistema procede en último extremo del propio mundo percibido y de la orientación del cuerpo en él. En este sentido le estarían dando la razón a Derrida, puesto que la función indicadora necesitaría de un mundo en el que realizarse y no se podría considerar que la significación sería totalmente ideal. Gurwitsch se basa en un pasaje de *Lógica formal y trascendental* extraído del §80. La evidencia de la presuposición de la verdad y la tarea de su crítica:

"Atendamos por ejemplo al enorme reino de los juicios ocasionales, que también tiene su verdad y falsedad intersubjetivas. Ellas descansan sobre el hecho de que la vida cotidiana del individuo y de la sociedad se relaciona con un conjunto típico de situaciones de la misma cla-

se [Gleichartigkeit], de forma que cada individuo que entra en una situación como ser humano normal tiene eo ipso un horizonte situacional correspondiente y común a todos. Este horizonte puede ser explicitado posteriormente, pero la intencionalidad constituyente del horizonte, a través de la que el mundo circundante de la vida cotidiana se hace mundo de experiencia, es siempre anterior a la interpretación del sujeto que reflexiona; y él es el que determina esencialmente el sentido de los juicios ocasionales, siempre y más allá de lo que en cada caso es dicho y determinado expresamente o pueda ser dicho y determinado a través de las palabras" (LFT, 207).

El problema está en determinar a qué se refiere Husserl con la noción de "horizonte". Parece que este horizonte sería necesario siempre que se quiera conocer a qué objeto se refiere la expresión: se relacionaría con el cumplimiento de la expresión, dejando inalterada la significación. En nuestra opinión Gurwitsch y Castillo olvidan que el horizonte intencional entra en juego y se hace imprescindible sólo cuando se quiere comprobar la verdad de los juicios ocasionales, es decir, si es posible su cumplimiento. Pero la realización del cumplimiento no afecta a la posibilidad de la significación.

La crítica de Derrida, tras haber acusado de presencialista a la teoría husserliana, pretende demostrar que la verdad se sitúa del bando totalmente opuesto. Según el pensador francés la expresión "yo" sólo puede ser entendida en la estricta ausencia de una representación que le corresponda. A partir del hecho de que la expresión "yo" puede ser entendida en la ausencia de una representación concreta del "yo" Derrida pretende demostrar que la expresión contiene una no-plenitud esencial. No se trata tan sólo de que la significación sea posible en la ausencia de la intuición que la cumple sino de que en sentido estricto la posibilidad de que algo signifique excluye esencialmente la presencia del objeto: cuando se da la presencia del objeto significación e intuición cumplidora se funden de tal manera que la primera perdería su pureza. El cumplimiento transformaría de tal manera la intención significativa que esta pasaría a ser algo de naturale-

za diferente. Derrida le está reprochando a Husserl la defensa de la unidad de intención y cumplimiento y el mantenimiento simultáneo de su diferencia. Así en el caso del yo:

“¿Es que cuando digo Yo en el discurso solitario puedo darle sentido a mi enunciado de otra forma que implicando, como siempre, la ausencia posible del objeto del discurso, en este caso, de mí mismo? Cuando yo me digo a mí mismo «yo soy», esta expresión, como toda expresión según Husserl, no tiene el estatus de discurso más que si es inteligible en la ausencia del objeto, de la presencia intuitiva, en este caso, de mí mismo” (VP, 106).

El lugar donde se encontraría la función normal de la palabra “yo” sería en la escritura, pues allí la expresión no indica ningún objeto. El objeto designado en la escritura permanece anónimo, no se hace visible, notable, identificable. En otras partes del texto habla de la necesidad de mi “muerte” para que yo me pueda aparecer a mí mismo. Es necesario que yo desaparezca empíricamente para que pueda instituirse una relación con mi presencia. Cuando digo “yo soy” estoy diciendo “yo soy presente”. Esta presencia pura aparecería gracias a su oposición a lo empírico, de tal forma que lo que en realidad estaría diciendo es “yo soy en mi propia muerte, en mi desaparición como algo empírico, en mi presencia pura”.

Ni siquiera los intérpretes más indulgentes pueden justificar la introducción de la necesidad de que el sujeto desaparezca para que la expresión “yo” sea considerada como una expresión significativa. Bernet afirma: “De aquí extrae Derrida – quizás algo precipitadamente – la conclusión de que ‘el querer-decir no sólo no implica esencialmente la intuición del objeto, sino que esencialmente la excluye’” (BERNET 1986, 75). Nuestra intención es demostrar que el paso deductivo no se efectúa tan sólo “algo” precipitadamente sino demasiado precipitadamente. Aunque Husserl afirme que la significación es posible en la ausencia de su objeto no dice que esta ausencia sea necesaria, que la palabra “yo” signifique en la ausencia de su objeto no

quiere decir que se exija la ausencia del yo para que pueda seguir significando. Tugendhat afirma que el peso de la significación se asienta de alguna manera sobre la parte no intuitiva de la significación, de forma que lo intuitivo vendría a ser lo secundario (TUGENDHAT 1967, 51; citado más adelante). Pero se trata de una parte no intuitiva anterior a la desaparición del sujeto que parece proponer Derrida para que la significación tenga sentido. Para Husserl la intención significativa no tiene que excluir por principio la presencia de la intención cumplidora. No es necesaria la ausencia de la intuición, como si se tratase de una especie "requisito" para la posibilidad de la significación.

Tanto la presencia como la ausencia son consideradas por la fenomenología de Husserl como valores de igual legitimidad. Al menos con respecto al problema de las relaciones entre intención significativa y cumplimiento no se le otorga predominio a ninguna de las dos caras que están aquí en juego. Incluso todavía más: el intento de Husserl por demostrar que las imágenes asociadas a las significaciones no constituyen parte esencial de ellas es un ataque a una posible metafísica de la "presencia" encubierta en esta teoría del significado. Según ella, el significado de una expresión consiste en la capacidad de despertar una imagen en nuestra conciencia, es decir, de traer a presencia una imagen. Husserl, por el contrario, intenta demostrar que la presencia de imágenes no es esencial al significado de la expresión.

8. La significación.

8.1. La irrealidad de las significaciones

El análisis de los comentarios de Derrida acerca de qué sea una significación parte de los resultados supuestamente ganados en la crítica del discurso de la vida solitaria del alma. Derrida comienza aten-

diendo a las significaciones de las expresiones de la vida solitaria del alma porque sería en estas donde es más fácil comprobar qué es una significación. Husserl habría establecido una distinción entre lo que es y no es "reell" para la conciencia. Derrida nos ofrece algunos ejemplos: "reell" serían la materia, la forma, la noésis (acto); "no-reell" sería el sentido noemático de la vivencia. En la vida solitaria del alma las expresiones ofrecerían su sentido noemático con toda pureza, porque la vivencia a la que este refiere se daría con total plenitud. Las expresiones serían un puro noéma libre de todo elemento "reell". La conclusión de Derrida no podía ser más desesperanzadora: no se trata tan sólo de que en la vida solitaria del alma no exista el nombre sino de que ni siquiera existe el contenido (noéma) de esta representación. Lo único que quedaría sería el acto de la imaginación o representación de la palabra (noésis). El discurso interior debe ser considerado en su totalidad como una ficción, porque los significados son irreales.

Resulta sospechosa la entrada en juego de la palabra "imaginación" para referirse a la "representación" de las palabras en la vida solitaria del alma. El uso de esta palabra no es inocente sino que viene a cooperar con el intento de Derrida por demostrar que el discurso interior es una irrealidad. Al hablar de "imaginación de la palabra" es mucho más fácil el desplazamiento hacia el terreno de lo ideal que si seguimos hablando de la "representación". Derrida traduce "reell" como "réel", que es el término francés habitual para la noción castellana "real, efectivo". Esta traducción olvida que el término alemán "reell" empleado por Husserl no se puede identificar con "real", sino que debe ser traducido por algo así como "ingrediente", tal y como hace Gaos en su traducción al castellano de las *Investigaciones Lógicas* o Mario Presas en las *Meditaciones Cartesianas*. En la primera de las obras citadas Husserl ofrece la distinción entre dos formas de pre-

sencia de algo en la conciencia: la inmanencia ingrediente y la inmanencia no-ingrediente. Que Derrida ha equiparado en ocasiones lo "no-ingrediente" con lo irreal y que no ha reconocido su carácter de ser algo real pero sin inmanencia ingrediente lo demuestra otro pasaje, en este caso referente a la imagen:

"En tanto que sentido intencional o noéma, y aunque pertenece a la esfera de existencia y de certeza absoluta de la conciencia, la imagen no es una realidad doblando otra realidad. No solamente porque ella no es algo real (Realität) de la naturaleza, sino porque el noéma es un componente no real (reell) de la conciencia" (VP, 49-50).

Husserl, por el contrario, no afirma que los actos de conciencia sean lo real y el sentido noemático lo irreal. La contraposición real / irreal no juega ningún papel. La verdadera cuestión que se plantea es qué son el acto y el sentido noemático y cómo la conciencia se relaciona con el acto y con el sentido noemático. No sólo con respecto al campo de la imaginación sino en referencia al campo de todos los actos intencionales en general Husserl afirma que el acto es un elemento ingrediente de la conciencia, mientras que el objeto intencional o noéma "está" en la conciencia de una forma no-ingrediente. Existe un tipo de inmanencia no-ingrediente que es la propia de los objetos intencionales. Derrida confunde dos distinciones que no tienen nada que ver. No sería posible concluir que el noéma es irreal o real a partir de los textos que se han citado. En el marco de la fenomenología el problema de la realidad/irrealidad es abandonado para dejar paso al problema de la realidad/idealidad. La fenomenología no se propone realizar ninguna afirmación acerca de las cosas reales en cuanto cosas reales trascendentes, sino únicamente reparar en la estructura de los actos de conciencia a través de los que se constituyen los sentidos noemáticos, tanto el sentido de un objeto que es considerado como real como el sentido de un objeto que es considerado como ideal. El criterio ontológico de la fenomenología es expuesto con toda claridad en el §8 de la segunda investigación lógica: lo real es lo temporal; lo

ideal es todo aquello atemporal. Derrida emplea distinciones que no son apropiadas para hablar del campo trascendental de la conciencia y que pierden por ello su sentido. El contenido de la representación de una expresión de la vida solitaria del alma no tiene que ser irreal: puede o no puede ser real, dependiendo de la expresión; lo que será siempre es no "reell", es decir, no-ingrediente, en cuanto que el objeto intencional de un acto no es un ingrediente de la conciencia. La conclusión que extraemos sería que la idealidad de la significación no puede ser confundida con ningún tipo de irrealidad, ni en el caso de las expresiones del monólogo interior, ni en el de las expresiones comunicativas.

8.2. La idealidad de la significación como repetición

Para Derrida la idealidad de la significación de Husserl sólo puede ser entendida como la posibilidad de la repetición de una misma significación en las diferentes emisiones de una expresión.

"Más esta idealidad, que no es más que el nombre de la permanencia de lo mismo y la posibilidad de su repetición, no existe en el mundo y no viene de otro mundo. Ella depende por completo de la posibilidad de los actos de repetición. Ella está constituida por ella [la posibilidad de repetición]. Su «ser» se mide por el poder de repetición. La idealidad absoluta es el correlato de una posibilidad de repetición indefinida" (VP, 58).

Continuamente nos vemos obligados a destacar los desplazamientos conceptuales de Derrida. Husserl no emplea en ningún momento la expresión "idealidad absoluta". Para Husserl no son posibles distinciones en el grado de idealidad de las significaciones, de forma que habría significaciones más o menos ideales, algo que también permitiría hablar de significaciones más o menos entrelazadas con lo empírico, y, en último extremo, de expresiones más o menos indicativas. Es igual de absoluto el

significado de las expresiones objetivas como el significado de las las expresiones esencialmente ocasionales.

En cuanto a la estructura repetitiva del signo cabe preguntarse cómo puede ser posible una repetición antes de que entre juego algún tipo de idealidad. Aquello que se repite tiene que estar de alguna manera presente antes de poder ser repetido. No se podría regresar a algo que es lo mismo sin saber antes algo de esto que es lo mismo, de aquello que sustenta la identidad. Además, es posible que un determinado significación se ofrezca una sola vez y no por ello pierde su idealidad. Aunque no pueda ser repetida no deja de ser considerada como algo ideal.

Según Derrida, la determinación del ser ideal de la fenomenología se basaría en la determinación del ser como presencia: por un lado, la idealidad pura es la idealidad de un objeto ideal que está presente en un acto de repetición; por otro, la posibilidad de la repetición futura de lo ideal sólo se comprende partiendo de un presente. Ya en la introducción había afirmado que: "La forma última de la idealidad, aquella en la cual se puede anticipar o hacer retornar toda repetición, la idealidad de la idealidad es el *presente viviente*, la presencia a sí de la vida trascendental" (VP, 4-5). El problema está en que Husserl no sustenta la idealidad sobre ninguna presencia originaria que luego será repetida. La identidad de una idealidad no se configura a través de nuestras repeticiones sino que a ella en sí misma le es totalmente indiferente la posibilidad de poder ser repetida, incluso la posibilidad de poder manifestarse una sola vez. Que la idealidad se tenga que manifestar en ocasiones particulares y que estas ocasiones se nos ofrezcan en un instante que denominamos presente viviente no le afecta para nada. La relación con el presente viviente es nula, porque lo ideal se define como atemporal: no como eterno, presente en todo momento, sino como atemporal, fuera del tiempo.

En el párrafo § 31 interrogándose acerca de si la significación es una parte real del acto del entendimiento Husserl afirmaba que la significación no era un ingrediente de estos actos. Si la significación formase parte de ellos variaría en cada uno de los actos. Como los actos son irrepetibles, ya que son siempre diferentes por el mero hecho de estar asociados a un momento temporal concreto irrepetible, la significación tendría que ser diferente en cada uno de ellos. La significación no es una parte del contenido psicológico que se repite de forma idéntica en todos los actos, porque este contenido será en cada una de sus realizaciones algo individual, diferente, "mientras que el sentido del enunciado debe ser idéntico" (IL, XIX/1, 104-5). Otra cosa es que aunque la teoría de la idealidad husserliana no sea definida a partir de la posibilidad de la repetición permita una explicación de cómo es posible que hablemos de diferentes actos que tienen una misma significación.

8.3. La significación como presencia

Siempre según Derrida la significación sería para Husserl una presencia a sí, una pura expresividad que no necesita salir de sí, como demostraría el hecho de que las expresiones sigan siendo expresiones en la vida solitaria del alma. El hecho de que sea necesario apartar todo resto indicativo para que la significación se ofrezca en su máxima pureza se debe a que sólo así se ofrece en su presencia plena, libre de todo lo empírico.

"Por una extraña paradoja, el querer-decir no aislaría la pureza concentrada de su ex-presividad más que en el momento en que fuera suspendida la relación con un cierto afuera. Con un cierto afuera solamente, pues esta reducción no borraría, revelará por el contrario en la pura expresividad una relación con el objeto, el enfoque de una idealidad objetiva que hace frente a la intención del querer-decir, a la *Bedeutungsintention* [intención significativa]" (VP, 22-23).

La manera de llegar a esta interioridad de la "vida interior del alma" estaría "prefigurada" en la reducción trascendental de *Ideas I*, que es una reducción de la totalidad del mundo existente. Derrida nos está diciendo que lo que se elimina sería un cierto afuera en cuanto responsable de la comunicación, pero dentro de la misma expresión se mantendría una relación de dentro-afuera, que es aquella que sostiene la expresión con el sentido expresado, el significante con la significación. El expresarse haría salir fuera de sí a un objeto ideal que entraría en la conciencia.

En una nota a pié afirma que cuando habla de la presencia cierta de la vivencia en la conciencia lo hace en referencia a las vivencias "cumplidas" [*erfüllt*] porque el propio Husserl autorizaría a ello. Para Husserl la verdadera intención significativa sería la intención significativa cumplida, ya que toda intención significativa busca cumplirse, busca tener una presencia plena del objeto. La intención significativa se define exclusivamente bajo el *telos* de hacerse intuitiva, de cumplirse, y este ideal de las intenciones significativas es el ideal del conocimiento: la obtención de la presencia plena del sentido. Bajo la forma de un ideal en sentido kantiano, como idea regulativa, la fenomenología estaría trabajada en su interior por la búsqueda o afán de la presencia, por una cierta inclinación o preferencia a considerar como intuiciones propiamente dichas tan sólo las intenciones cumplidas.

"Para no mezclar y multiplicar las dificultades, consideraremos en este punto concreto que la expresión perfecta es aquella donde la «Bedeutungsintention» es «cumplida». Estamos autorizados a ello en la medida en que esta plenitud, lo veremos, es el telos y el cumplimiento de aquello que Husserl quiere aislar bajo el nombre de querer-decir y de expresión" (VP, 47, nota a pié 1).

Al desplazar el análisis hacia las intenciones cumplidas Derrida pretende que nos olvidemos de las vivencias no cumplidas o meras intenciones significativas sin cumplimiento. Los motivos son relevan-

tes. En las vivencias cumplidas la intención significativa se ve cumplida a través de una intuición. Si pienso "tengo frío" y posteriormente tengo una intuición sensible en la que se me da con evidencia que estoy tiritando, que tengo la piel de gallina, la primera expresión se cumple. Aquí parece razonable la afirmación de que la significación del enunciado "tengo frío" es la vivencia "inmediatamente cierta", "presente a sí" que cumple la intención significativa. Pero si nos preguntamos acerca de lo que sucede en aquellas expresiones para las que no hay cumplimiento la cosa cambia. Entonces no es tan evidente que haya una vivencia presente que les corresponda. Tenemos una intención significativa que parece aspirar a cumplirse, pero en caso de que no se cumpliera no diríamos que no tiene significación. Ya no sería posible seguir diciendo que la significación exige una presencia a sí plena.

Tugendhat ofrece una interpretación totalmente opuesta de la intención significativa de Husserl. Pese a que reconoce que la intención significativa sería algo que menta algo otro que no le está dado, algo que no le es presente, afirma que el núcleo esencial de la teoría de Husserl se situaría en torno a la intención. La intención estaría dominada por una búsqueda constante de completud, por la búsqueda del cumplimiento intuitivo de aquellas menciones implicadas por el horizonte de la cosa que actualmente carecen de él. No habría en Husserl una predisposición a ensalzar lo intuitivo y olvidar lo no-intuitivo:

"Las anotaciones dadas hasta ahora muestran que el peso real de la nueva concepción de lo intuitivo de Husserl descansa en su concepción de lo no-intuitivo [...] Esto significa al mismo tiempo que la "Intención" constituye el fundamento real de la oposición. Porque donde dos elementos se relacionan recíprocamente como intención y cumplimiento, es la intención la que determina cuál es el posible cumplimiento, y no al revés" (TUGENDHAT 1967, 51).

Una posición intermedia y más completa es la que nos ofrece Heffernan, que defiende que si bien con respecto a la teoría del significado “el vacío predomina sobre el cumplimiento”, con respecto a la teoría cognoscitiva “el cumplimiento predomina sobre el vacío”:

“Eso significa: si no se atiende a la relación, si no se atiende a la cuestión de si se habla de “significación” o de “evidencia”, las dos interpretaciones fundamentalmente diferentes de la fenomenología de Husserl, por un lado como “metafísica de la ausencia” y por otro lado como “metafísica de la presencia”, resultan, utilizando una comparación de Husserl de Lógica Formal y Trascendental referente a otro contexto, “una para la otra espantajos [Popanzen] que se aplastan y reavivan como figuras en un teatro de marionetas” (HEFFERNAN 1983, 69, nota a pié).

En cuanto a la relación entre ser y presencia quizás la mejor forma de rechazar las interpretaciones de Derrida es advertir como en *Ideas I* Husserl afirma que un objeto será cualquier cosa que pueda ser objeto de una predicación verdadera. Es decir, tener ser será simplemente poseer cualidades o relaciones. Los objetos ideales tendrían ser ideal en cuanto son objetos de un determinado tipo de predicaciones propias que difieren de las predicaciones que se efectúan acerca de los objetos reales. Lo esencial es advertir que en esta determinación del ser que Husserl propone no se inmiscuye ningún tipo de noción de presencia. Es posible una “definición” o determinación del ser que deja de lado el problema de la presencia.

La relación entre lo ideal y lo real es un problema grave en la fenomenología de Husserl, pero si se trata de un problema es precisamente porque es un tema dotado de importancia y objeto primordial del análisis. Probablemente no haya más pregunta en la fenomenología que la pregunta acerca de cómo es posible constituir unidades de validez absoluta a través de actos subjetivos puntuales. En todo caso, que la significación en sí sea algo ideal no implica que la significación no tenga ningún tipo de relación con lo real, que no pueda ser el objeto apuntado por ciertos actos reales. De hecho, la significación en

cuanto unidad ideal se hace concepto únicamente a través de una significación lingüística, es decir, "entra" siempre en el campo de lo real, aunque sea bajo la forma de un concepto. Esto tampoco implica que la significación sea reducible a sus instancias ni a las conciencias reales donde se realizan estas instancias, de forma que su ser ideal dependería de estas últimas. Otro problema diferente sería la necesaria discusión, que quedaría abierta, acerca de la determinación exacta de en qué medida estas instancias son necesarias para conocer la significación ideal.

C. CONCLUSIONES.

Hay una tendencia constante en Derrida a establecer oposiciones entre dos polos, empírico e ideal, que fuerza notablemente los esquemas husserlianos. Del hecho de que Husserl quiera defender la idealidad de la significación frente a los múltiples actos intencionales significativos en los que aquel puede ser intencionado Derrida concluye que para Husserl no existe nada entre los actos psíquicos empíricos y las significaciones consideradas como especies. Así, el pensador francés identifica indicación y actos psíquicos, indicación y palabra empírica, indicación y expresión comunicativa, olvidando que a un acto dotado de evidencia matemática ($2+2=4$) también le corresponde un acto psíquico, que es necesario algo más que la palabra empírica para indicar, y que si bien la expresión comunicativa tiene una función indicativa, no se reduce a ella: no es un gesto, sino que actúa como un gesto. Lo que Husserl decía era que las expresiones pueden denotar, notificar algo, gracias a que en el ámbito comunicativo se les añade una función indicativa, o en otras palabras, que desempeñan el papel de índices. Lo cual no quiere decir que sean exclusivamente índices. Para Derrida, sin embargo, todo

aquello que no sea expresión será un gesto y todo aquello que no caiga dentro del plano de las esencias pertenecerá al plano de la asociación, de la indicación. Esto es lo que le permite abrir un abismo entre lo mundano, que incluye lo psíquico, y lo trascendental.

Los comentarios de la crítica especializada respecto a las interpretaciones de Derrida acerca de la fenomenología se caracterizan en general por un cierto talante "extremista". O apoyan sus razonamientos con furibundo y acrítico dogmatismo o califican su interpretación como mero juego retórico, mera creación literaria completamente afilósfica. En general se considera que Derrida habría acertado al criticar la imposibilidad de una distinción estricta entre indicaciones y expresiones¹³. Pero su afirmación de que Husserl cae bajo el esquema de una metafísica de la presencia es objeto de mayor polémica. Únicamente los lectores derridianos, casi siempre malos conocedores del texto de Husserl, coinciden en este último punto [Fuchs (1976), Lawlor (2002), Völkner (1993), Höfliger (1995)]. De entre los lectores husserlianos nos parece que quizás Bernet sea demasiado indulgente. Muy probablemente esto se debe a que Bernet sabe que Derrida apunt a la teoría de la conciencia del tiempo de Husserl y aquí las críticas de Derrida resultan mucho más agudas (véase la segunda parte de *La voz y el Fenómeno*). Sin embargo, en lo que se refiere a la primera investigación lógica nos parece que no es necesaria ninguna reconciliación de ambos autores. Nuestra postura se sitúa totalmente con la de aquellos que desde dentro de la fenomenología efectúan

¹³ BERNET 1996, 70-71: "La primera tarea, la parte negativa o crítica de la argumentación de Derrida es ejecutada de forma virtuosa. Una lectura atenta de las Investigaciones Lógicas obliga al texto a ofrecer un resultado que el autor [Husserl] quería evitar a toda costa: la confirmación de que una expresión puramente lingüística no es ninguna expresión [...]". HEFFERNAN 1983, 39, nota a pié: "Derrida puede tener razón en que el intento de Husserl por separar entre el signo como expresión y el signo como índice de forma pura y limpia fracasa, y a pesar de ello equivocarse cuando ofrece esto como motivo para considerar que Husserl participa de la "metafísica de la presencia".

una defensa de Husserl. Pudiese ser que la letra de la fenomenología husserliana incite a pensar que se trata de una filosofía logocéntrica, voluntarista y excesivamente intuicionista. Pero no creemos que su espíritu coincida con el de la interpretación del pensador francés - permita Derrida esta distinción meramente alegórica entre cuerpo y alma de un texto, humilde producto ella de la metafísica de la presencia-. Creemos haber demostrado que en el caso de Husserl sus críticas no son razonables. Es posible distinguir entre expresión e indicación, es necesario defender la idealidad de la significación y, sobre todo, no hay una premisa metafísica que otorgue a la presencia un rango superior al de la ausencia. En definitiva: 1) no se puede confundir la intención volitiva de comunicación con la intención significativa y con la animación que ejecuta esta sobre la palabra física; 2) no se pueden realizar las asociaciones indicación-empírico-representación-intuitivo y significación-ideal-presencia a sí-espiritual.

Derrida ataca la concepción del ser como presencia, la defensa de una subjetividad absoluta que constituye con su voluntad los signos y la existencia y pureza del sentido antes del signo. Su propuesta sería atender a la diferencia como movimiento anterior al sentido y al signo, a la huella [*trace*] que deja en un signo otro signo y a la "subordinación" del sujeto creador a un sistema de diferencias anterior a él. No podemos entrar a valorar aquí con profundidad su propia alternativa pero nos gustaría apuntar tres preguntas que consideramos de dificultosa resolución para su teoría de los signos:

- ¿Cómo significan los signos si hay un desplazamiento eterno de una significación a otro? Deben existir algunos signos que apunten a algo real o ideal que se daría en presencia y que constituiría un final de etapa. El signo presupone algo de lo que se tiene experiencia y que está ahí antes de poder ser apuntado. En caso contrario nunca

habría posibilidad de detenerse en el proceso de remisión de unos a otros.

- ¿Cómo es posible afirmar que dos expresiones tienen la misma significación? En otras palabras, ¿cuál es la identidad de cada signo consigo mismo si su estructura es repetitiva y no hay ninguna idealidad que les pueda servir de referencia, de punto de identidad compartido por ambos? Si no hay algún tipo de identidad del signo consigo mismo, ¿cómo es posible afirmar que unos remiten a otros?

- ¿Para quién significan las significaciones si el sujeto es una mera estructura determinada siempre por algo anterior a él?

VII. BIBLIOGRAFÍA.

Obra de Jacques Derrida:

Derrida, J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du singe dans la phénoménologie de Husserl*, Quadrige/PUF, Paris, 1998². (VP)

Obras de Husserl:

Husserl, E.,

- *Cartesianische Meditationen und pãriser Vortrãge*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950. Husserliana, volumen I. CM
- Husserliana III. *Ideen zu einer reinen Phãnomenologie und phãnomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einfãhrung in die reine Phãnomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976. (Ideas I)
- Husserliana IV, *Ideen zu einer reinen Phãnomenologie und phãnomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phãnomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976 (Ideas II)
- Husserliana X, *Zur phãnomenologie des inneren Zeitbewuãtseins (1893-1917)*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966. (LCT)
- Husserliana XVII, *Transzendente und formale Logik*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974. (LFT).
- Husserliana XVIII (Prolegómenos), XIX/1 y XIX/2 *Logische Untersuchungen*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1984. (IL).
- *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Felix Meiner, Hamburg, 1972⁴. (EJ)
- *Briefe an Ingarden*, Den Haag, 1968. Phãnomenologica 25.

Bibliografía secundaria:

- ALEXANDER, Natalie (1995), "The hollow deconstruction of time", en Mckenna, W. & Evans, J.C. (ED.), *Derrida and Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, pp. 121-150.
- CASTILLA, Lázaro, (1967) R., *Zu Husserls Sprachphilosophie und ihren Kritikern*, Tesis doctoral, Berlín.
- DERRIDA, J., 1987, *Positions. Entretien avec Jacques Derrida*, ed. du Minuit, Paris.

- EVANS, J. Claude (1995), "Indication and occasional expressions", en Mckenna, W. & Evans, J.C. (editores), *Derrida and Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, pp. 43-60.
- FINK, E. (1933), "Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", en *Kantstudien*, Band 38, 1933.
- FUCHS (1976) Fuchs, W.W., *Phenomenology and the Metaphysics of Presence*, Martinus Nijhoff, The Hague. *Phaenomenologica*, 69.
- GURWITSCH (1977) Gurwitsch, A. "Outlines of a theory of 'Essentially occasional expressions'", en Mohanty, J.N., *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, Martinus Nijhoff, The Hague, pp. 112-127.
- HEFFERNAN G., (1983), *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn.
- HÖFLIGER, J.C. (1995), *Jacques Derridas Husserl-Lektüren*, Königshausen&Neumann, Würzburg.
- KERN Iso (1989), "Das Zeitbewußtsein", en: Bernet, Kern, Marbach, *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, Hamburg.
- LAWLOR L., (2002) *Derrida and Husserl: the basic problem of phenomenology*, Indiana University Press.
- MAI, K. (1996), *Die Phänomenologie und ihre Überschreitungen. Husserls reduktives Philosophieren und Derridas Spur der Andersheit*, Verlag für Wiss. und Forschung, Stuttgart.
- SOKOLOWSKI, R. (1964), *The formation of Husserl's Concept of Constitution*, Martinus Nijhoff, The Hague. *Phaenomenologica*, 18
- TUGENDHAT, E. (1967) *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, 1970².
- VÖLKNER P. (1993), *Derrida und Husserl. Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Präsenz*, Passagen Verlag, Viena.
- WILLARD, Dallas (1995), "Is Derrida's view of ideal being rationally defensible?", en Mckenna, W. & Evans, J.C. (Ed.), *Derrida and Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, pp. 23-41.

