



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN
NICOLÁS DE HIDALGO**



FACULTAD DE FILOSOFÍA

“SAMUEL RAMOS M.”

ESBOZO DE UNA ESCRITURA FENOMENOLÓGICA

Una visión fenomenológica del signo en Husserl y Derrida

**Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”.**

**ESBOZO DE UNA ESCRITURA FENOMENOLÓGICA
*Una visión fenomenológica del signo en Husserl y Derrida***

**Trabajo de tesis para obtener el grado de Licenciado en Filosofía
Presenta: Vaca Arizmendi Ricardo.**

Asesor: Doctor en Filosofía Eduardo González Di Pierro.

**Lectores: Doctor en Filosofía Victor Manuel Pineda Santoyo.
Doctor en Filosofía Alfonso Villa Sánchez.**

Morelia, Michoacán, diciembre de 2014.

A Magali Lizama Vences, mi compañera de vida

Agradecimientos

Al Dr. Eduardo González Di Pierro, por adentrarme en el estudio de la difícil, pero fructífera actividad fenomenológica, y cuyas agudas observaciones posibilitaron la conclusión de este trabajo.

A mí padre y madre por el apoyo incondicional, afecto y cariño que me han brindado durante este tiempo.

A mis hermanos: Laura, José Ma., Liye y Ulises, que han sido una columna en mi existencia y ejemplo de tenacidad y esfuerzo.

A mis sobrinos (as). Amairani, Saúl, Diana Enid y Regina, por los momentos de felicidad que me han dado y demostrarme que la felicidad se escribe con una sonrisa.

“...Sólo donde es dada la posibilidad existencial de hablar y oír puede alguien escuchar. Quien “no puede oír” y “tiene que tocar” quizá puede muy bien y justamente por ello escuchar. El “no hacer más que andar oyendo” es una privación del comprender oyendo. Hablar y oír se fundan en el comprender. Éste no nace ni del mucho hablar, ni del afanoso andar oyendo. Sólo quien ya comprende puede “estar pendiente”.

El mismo fundamento existencial tiene otra posibilidad esencial del hablar, el “callar”. Quien calla en el hablar uno con otro puede “dar a entender” es decir, forjar la comprensión, mucho mejor que aquel a quien no le faltan palabras. El decir muchas cosas sobre algo no garantiza lo más mínimo que se haga avanzar la comprensión. Al contrario: la verbosa prolijidad encubre lo comprendido, dándole la pseudoclaridad, es decir, la incomprendibilidad de la trivialidad. Pero callar no quiere decir ser mudo. El mudo tiene, al revés, la tendencia a “decir” algo. Un mudo no sólo no ha probado que puede callar, sino que le falta incluso toda posibilidad de probarlo. Y no más que el mudo muestra el habituado por naturaleza a hablar poco que calla y puede callar. Quien nunca dice nada tampoco puede callar en un momento dado. Sólo en el genuino hablar es posible un verdadero callar. Para poder callar necesita el “ser ahí” tener algo que decir, esto es, disponer de un verdadero y rico “estado de abierto” de sí mismo. Entonces hace la silenciosidad patente y echa abajo las “habladurías”. La silenciosidad es un modo del habla que articula tan originalmente la comprensibilidad del “ser ahí”, que de él procede el genuino “poder oír” y “ser uno con otro” que permite “ver a través” de él.”

Martin Heidegger. *El ser y el tiempo*

Tabla de contenido

PREFACIO	4
INTRODUCCIÓN	9
1. FORMAS LINGÜÍSTICAS Y CONCEPCIONES IDEALES	20
1.1 De lo que se manifiesta sin pronunciarse.....	29
1.2 La empatía husserliana como lenguaje no verbal	37
1.3 El sentir del habla.....	50
2. EL SER Y EL SENTIDO DE LOS SIGNOS	60
3. REPRESENTACIÓN, DECONSTRUCCIÓN Y CONSTITUCIÓN.....	88
Conclusiones.....	121
Bibliografía.....	126

RESUMEN

El propósito de la presente tesis es poner en relevancia conceptos acuñados por Edmund Husserl en las *Investigaciones Lógicas I*, y que posteriormente serán analizados por Jaques Derrida dentro de una perspectiva fenomenológica, tales conceptos son: constitución, expresión y dación. Estas expresiones de índole fenomenológica inciden en la configuración de signos proferidos mediante el lenguaje. Dos bases sustentan el presente, primero, que el constructo que denominamos lenguaje es una impleción del espíritu por expresar la realidad en sí misma y los modos como se presenta a través de otros entes su donación, su datitud requiere un modo de expresar los contenidos o matices que el lenguaje en ocasiones no alcanza. Por lo que el vehículo del conocimiento no siempre es el más adecuado para la comprensión de la realidad, aún cuando se trata de entidades abstractas como son las letras o números, aunque la referencia sea siempre la presencia de una entidad. Derrida plantea que tanto el lenguaje como la conciencia que intuye los contenidos prístinos de la realidad, no son sino matices de la conciencia misma, pero que cierta tradición filosófica ha contribuido a que sea la conciencia la que constituye la realidad, sin embargo su acceso inmediato ha quedado como asignatura pendiente. Segundo, los contenidos que se presentan a la conciencia no siempre son de índole experiencial, sino arquetipos o constructos que apelan a cierta disciplina como la metafísica, donde se requiere otro tipo de acercamiento, esto es, la deconstrucción que propone una diseminación o interrogación de los conceptos tradicionales, para constituir nuevos elementos que aporten evidencias axiomáticas respecto a la realidad. En este sentido se involucran aspectos que tiene que ver con la parusía y la epifanía, pero vistos desde un aspecto fenomenológico.

Palabras clave: Constitución, deconstrucción, fenomenológico, críptico.

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to put into relevance important concepts coined by Edmund Husserl in the *Logical Investigations I*, and later will be analyzed by Jaques Derrida within a phenomenological perspective, such concepts are: constitution, expression and dation. These expressions of phenomenological nature affect the configuration of signs uttered through language. Two bases supporting this, first, that the construct we call language is a impletion spirit to express the reality itself and modes as presented by other entities through donate their datitud requires a way to express content or language nuances that sometimes misses. As the thinking's vehicle is not always the most appropriate for the understanding of reality, even when it comes to abstract entities such as letters or numbers, but the reference is always the presence of an entity. Derrida argues that both language and consciousness that intuits the pristine contents of reality, are but shades of consciousness itself, but certain philosophical tradition has helped make it the consciousness that constitutes reality, however immediate access it has remained unresolved. Second, the contents that are presented to consciousness are not always experiential nature, but archetypes or constructs that appeal to certain disciplines such as metaphysics, where another approach is required, i.e., the deconstruction proposes a spread or interrogation traditional concepts, to form new elements provided axiomatic evidence about reality.

Keywords: Constitution, deconstruction, phenomenological, cryptic.

Prefacio

A lo largo de la historia, han existido pensadores que se han preguntado por el lenguaje, su origen y su extraordinario papel dentro del desarrollo de la humanidad y su rol dentro de la necesaria civilización, con ello queremos decir que aunque la lingüística es una ciencia relativamente moderna, el estudio del lenguaje ha tenido lugar desde la antigüedad.

Así, pues, el estudio del lenguaje¹ inicia a partir de los griegos y continúa hasta los contemporáneos, especialmente, con el trabajo de los filósofos analíticos, los lógicos, los epistemólogos, los lingüistas, los religiosos, los sociólogos, los antropólogos, los psicólogos, etc.

Consiguientemente, y sin dejar de lado u obviar a ninguno de los conocedores que, han dedicado grandes esfuerzos al estudio del lenguaje y su complejidad, referiremos a *grosso modo* las etapas, doctrinas, escuelas y hallazgos en tales cometidos.

De este modo, iniciamos mencionando la preocupación de la cultura grecolatina ante el lenguaje y con ello recordamos que tuvieron a los retóricos, los sofistas, los estoicos, los alejandrinos, los lógicos y los matemáticos. Entre los cuales destacan Protágoras, Alcibades, Platón, Aristóteles, Diógenes, Dionisio de Tracia; teniendo una patente preocupación en el tratamiento y hallazgo de paradojas en los estudios iniciales de gramática, lógica y matemática.

En seguida vemos a Varrón, San Agustín, Donato y Prisciano, quienes merecen también ser referidos por sus inquietudes sobre el lenguaje, pero ligadas a otras de índole a veces religiosa.

Mientras que, en la Edad Media se acentuaron las preocupaciones de Pedro Abelardo, Santo Tomás de Aquino, Guillermo de Ockham, etc., mismas preocupaciones que giraban en torno al lenguaje y su relación con la lógica matemática, retomando el análisis de algunas paradojas y llegando a preocupaciones sobre el lenguaje de primera y segunda intención (lo que ahora correspondería al lenguaje objeto y metalenguaje), el

¹ Serrano, Sebastián.: *La lingüística: su historia y su desarrollo*. Barcelona: Montesinos Editor, 1983, pp. 16-30.

tratamiento de encauces dicotómicos (como nominalistas versus realistas), y la configuración en el Trivium² o artes del lenguaje.

Durante el Renacimiento, las inquietudes acerca del lenguaje fueron mostradas principalmente por Scaligero y Sánchez de Brozas, partiendo de un carácter descriptivo de los fenómenos lingüísticos del latín con el descubrimiento del nuevo mundo, pues ello enriqueció las preocupaciones lingüísticas con el hallazgo de lenguas con diferentes estructuras. En este contexto destacan los gramático-lógicos de la Abadía de Port-Royal³, que sentaron las bases de las preocupaciones lógicas que interesaran a Hamilton y, subsiguientemente, se complementarían en los estudios de Frege y Carnap.

En tanto que, en el siglo XVIII, el estudio del lenguaje añade inquietudes antropológicas, en este sentido, destaca la aportación de Göttingen, Herder y Wilhelm Von Humboldt, que con tintes hegelianos, vuelve a interpretar la función del lenguaje como una capacidad ordenadora del pensamiento y así también del mundo.

Hay que mencionar además que, en el siglo XIX Bask, Boop y Grimm incrementaron el estudio del lenguaje cuando se da el desarrollo de la ciencia, aplicando las mismas estrategias de investigación, acción que generó el estudio comparatista de las lenguas y profundizándose la búsqueda de la primera lengua del hombre, presumiblemente el sánscrito. También, en la última parte de éste siglo se presenta la contribución de los neogramáticos, entre ellos, August Leskien, Karl Brugmann, H. Paul, H. Oshoff y Ferdinand de Saussure, los cuales añadieron la analogía y su relación con los conceptos de ley y de excepción en los estudios lingüísticos y, con lo que perfilan la reciente ciencia: lingüística histórica.

Esta misma preocupación domina en el siglo XX, con la aparición de la obra póstuma de Saussure, y con aportaciones de la escuela de Praga (Jakobson, Trubetzkoi), de Ginebra (Charles Bally), de Copenhague (Hjelmslev) y la Anglosajona (Firth, Halliday), desarrollaron el programa de estudio del lenguaje, que se centra por un lado en la definición de su objeto de estudio y sus manifestaciones dicotómicas, definiendo conceptos como habla, lengua, valor, signo lingüístico, sistemas, sincronía, oposición, diacronía, relaciones de asociación y relaciones sintagmáticas, y por el otro lado, la definición de los

² Término proveniente del latín y significa tres caminos o vías; se refiere al conjunto de tres de las artes literarias relativas a la elocuencia: gramática, retórica y dialéctica, que se relacionaban con el ámbito de la exploración del mundo de la palabra y, en definitiva, con la palabra divina. Artes típicas de las que se organizaban los estudios formales de la Antigüedad y la Edad Media.

³ Uno de los más famosos conventos franceses, notorio por la influencia que ejerció en el siglo XVII sobre la Iglesia católica y la sociedad de Francia durante la batalla contra los jesuitas.

fundamentos de la disciplina que estudia el lenguaje, incrementándose el concepto de semiología que incluiría a la lingüística, encarnada en el signo lingüístico, así como signos de otros tipos, en el sentido lógico del término y de un conjunto de principios epistémicos.

Y efectivamente, en el pasar del siglo XIX al siglo XX, nos encontramos con Edmund Husserl, y abordamos someramente a su persona y conocimiento (1859 – 1938), quien nació en Prossnitz, Moravia. Un filósofo alemán, que ejerció la docencia en diversas universidades europeas; comenzó su trayectoria intelectual desde una perspectiva estrictamente logicista⁴.

Pronto, bajo la influencia de Franz Brentano, se entregó a la labor de desarrollar una teoría del conocimiento centrada en dos aspectos: refutar, por un lado, las interpretaciones psicologistas estrictas que reducían la estructura lógica del proceso intelectual a un mero reflejo de la cerebral, y, por otra parte, investigar las leyes que nos permiten captar un concepto e interiorizarlo sin que éste pierda por ello su validez objetiva *a priori*.

Las *investigaciones lógicas*⁵ abordarán este problema mediante la reducción fenomenológica que, a través del análisis de la intervención del entendimiento en el conocimiento experiencial, pretende definir el campo de actuación de la conciencia interior, despojándola de los elementos naturalistas, y acceder de esta forma a la *noesis*, es decir, al conocimiento *eidético* de la realidad, de las esencias reales ocultas tras los hechos. Este método o *epojé*, supone en la práctica una descripción de la génesis del concepto, que nos permitirá diferenciar los respectivos cometidos de los elementos objetivos y subjetivos del conocimiento, y proporcionará, además, las bases para una estructuración de las ciencias.

Posteriormente en obras como *Ideas relativas a una fenomenología pura, La lógica trascendental* y la inacabada *La crisis de las ciencias europeas y La fenomenología trascendental*⁶, Husserl intenta resolver los problemas que se derivan de su intento de afrontar, mediante un sistema que pretende captar unas hipotéticas esencias reales subyacentes a los fenómenos, campos como la historia o las ciencias empíricas. La imposibilidad de acometer con éxito tal empresa le indujo finalmente a inclinarse, quizá sin excesiva conciencia de ello, a un modelo kantiano representado por la fenomenología

⁴ El logicismo es una tendencia filosófica que defiende la importancia de la lógica de los razonamientos en detrimento de su aspecto sociológico.

⁵ Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas I*, Madrid, Alianza editorial [versión de Manuel G. Morente y José Gaos], 1999.

trascendental, en la que la conciencia subjetiva adopta un papel constitutivo predominante sobre el objeto.

El carácter exhaustivo de su psicología y epistemología descriptivas (plasmado de forma práctica en la teoría de la «pluralidad de horizontes» de la filosofía) abriría nuevos caminos al pensamiento de nuestro siglo, y su influencia puede rastrearse tanto en pensadores como Martin Heidegger y Jean Paul Sartre así como en las ciencias sociales.

En los albores del siglo XIX y en el decurso del mismo figura el pensador Africano-argelino-francés; Jacques Derrida⁷, un filósofo francés con nacimiento en El Biar (Argelia), en 1930. Su obra dio lugar a la escuela de la *deconstrucción*. Esta metodología analítica ha sido aplicada a la Literatura, la Lingüística, la Filosofía, el Derecho y la Arquitectura. En 1952 ingresa a la Escuela Normal Superior en París con el propósito de estudiar Filosofía, donde más tarde impartió clases, desde 1965 a 1980. Y, entre 1960 y 1964 instruyó en la Sorbona de París. Su primera obra fue un prólogo, *Introducción a El origen de la geometría de Edmund Husserl* (1962), es un prólogo a la traducción de algunos documentos de Edmund Husserl, donde analizó los principios de las tesis fenomenológicas de Husserl. El trabajo de Derrida se centra en el lenguaje y es por esto que trabajaremos algunos de sus libros, primordialmente: *La voz y el fenómeno* (1973); *De la gramatología* (1977); *La escritura y la diferencia* (1978). Desde principios de la década de 1970, divide su tiempo entre París y los Estados Unidos, donde imparte clases en universidades como la John Hopkins, Yale y la Universidad de California en Irvine. El estilo de lectura deconstructivo de Derrida cuestiona la idea de que un texto tenga un único significado inalterable. La persistencia del *logocentrismo*⁸ en la filosofía occidental, la importancia del discurso sobre la escritura y el énfasis puesto sobre el significado en oposición al significante están en el núcleo de su obra. La *deconstrucción* muestra los numerosos estratos semánticos que operan en el lenguaje. Al deconstruir la obra de eruditos anteriores, Derrida trata de demostrar que el lenguaje está cambiando de una forma constante y que los significados deben ser comprendidos desde un marco más amplio que el que establece la lingüística occidental, por esto resulta relevante dada la necesidad de interpretar de manera tácita los contenidos lingüísticos. Fue precursor de una gran reflexión crítica sobre la institución de la

⁷ Benoit Peeters. *Derrida*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, [tr. de Gabriela Villalba], 2013.

⁸ Postulado de la tradición occidental que asevera que el sentido y la verdad de las cosas sobrevienen en las operaciones de la mente, que la tradición llama razón o pensamiento y que sostiene la tesis de que la razón y el pensamiento son tan naturales como las cosas que percibimos cotidianamente. El *logocentrismo* concibe el ser como una identidad y una presencia originaria, reductible a su expresión lingüística, como si mediante la palabra se diera de forma inmediata una forma privilegiada de conocimiento.

filosofía y sobre la enseñanza de esta materia, lo que le llevó a crear en 1983 el Colegio Internacional de Filosofía, que presidió hasta 1985. Políticamente comprometido, se distinguió, entre otras actividades, por su apoyo a los intelectuales checos, por su actividad en contra del 'apartheid' sudafricano o por su preocupación por la situación del pueblo palestino. Derrida se resiste a ser clasificado según criterios culturalistas y sus óptimas obras continúan redefiniendo su pensamiento, prueba de ello es la influencia que ha tenido sobre diversos autores como Paul de Man, Richard Rorty, Christopher Norris, Harold Bloom, Peeters Benoit, Jean-Luc Nancy, Geoffrey Benington, Maurizio Ferraris, pero también en “detractores” como Noam Chomsky, Jhon Searle, Jhon Austin, entre otros de igual relevancia, lo nodal es que su pensamiento ha sido un preámbulo para distintos ámbitos o disciplinas de estudios que van desde la Arquitectura, Política, Literatura, Diseño Gráfico, entre otras y particularmente la filosofía, que es donde han encontrado mayor asidero sus ideas. La importancia de su pensamiento intempestivo se debe a la crítica sistemática que realizó en los años 70's y 80's del Estructuralismo tan en boga, y la Idea inalterable del pensamiento único que viene desde Occidente, pero que ya se iniciaba desde la Grecia antigua, particularmente con Platón. El punto crítico es un replanteamiento de algunos conceptos centrales de la época como el discurso, el lenguaje, el conocimiento, las instituciones, la política, disturbios estudiantiles, invasiones territoriales, procesos de exclusión/discriminación, problemas de género, entre otros de igual importancia, por ello la vigencia de su pensamiento cobra mayor relevancia actualmente, ya que “aquellos problemas conceptuales”, siguen siendo en nuestro mundo los mismos, solo que vistos ahora con enfoques y matices distintos.

Introducción

Nuestro estudio tiene por base liminar analizar⁹ algunos neologismos como *deconstrucción* y *différance*; el uso que tienen dentro del lenguaje a partir de un enfoque fenomenológico, apoyándonos sustantivamente en los estudios primarios de Husserl acerca de los signos. Particularmente la relación de *intervención* que realiza Derrida dentro de la fenomenología, en este sentido, *prima facie*, se reflexionará acerca de la relación de la constitución de la conciencia respecto a la *deconstrucción* y la *différance*; esto es, identificar, si es posible, los vínculos de relación que tiene la conciencia respecto a la constitución del mundo vital mediante la epojé, y de ser así, ver qué ocurre cuando se introduce la *deconstrucción* y la *différance*. Por esto, en el **Capítulo I. Formas lingüísticas y concepciones ideales**, se aborda de manera particular tres momentos del lenguaje, a saber: la empatía husserliana a través de Edith Stein, es decir, el problema de la empatía entre los individuos o los *yoes* que en ese momento se descubren dentro de un mundo en donde existen otros *yoes* que los perciben de la misma forma en que ellos les han percibido previamente, y en lo posterior saben que pueden llegar a notar en esos otros *yoes* lo que están viviendo sin haberlo manifestado verbalmente, es por ello que se manejó como una especie de lenguaje no verbal. Otro asunto es la idea de comunicación que subyace el lenguaje, entendido como un sistema de comunicación a través del cuerpo, así, lo apofántico, lo indecible, y la corporalidad se expresan a través de aquel. **Capítulo II. El ser y el sentido de los signos.** Trata los conceptos de signo, señal, epojé, expresión e intención significativa, todas girando

⁹ Cabe precisar que el presente no necesariamente es un análisis o no corresponde al término “análisis” en sentido estricto que trata de desentrañar cada una de las partes de algún elemento y proceder un poco al modo del método cartesiano, con la idea de obtener un conocimiento distinto o de una perspectiva distinta del estudio en cuestión, pero si aborda el signo, la empatía y la significación vista a través de Husserl y Derrida, es este sentido; es un preámbulo de algunos términos o neologismos en el caso de Derrida, pero que no es mi intención ser omniabarcante, sino tener una aproximación a estos estudios vistos desde la fenomenología y la Deconstrucción, por ello se trata el asunto de la epistemología de forma adyacente.

en torno al proceso de comunicación y del lenguaje, el meollo es respecto al proceso de la constitución de las significaciones a través de la intención de la conciencia. **Capítulo III. Representación, Deconstrucción y Constitución.** Analiza y reflexiona el concepto del signo respecto a su conformación, los neologismos de *deconstrucción*, *différance* y *la constitución* Husserliana, esta última será la que pondrá en juego los anteriores, o si se prefiere, las anteriores intervendrán el proceso de constitución de la conciencia respecto al mundo vital. Indudablemente debemos admitir que todos hacemos uso del lenguaje, sin embargo no nos hemos interesado en su sentido y fundamento. *Pero en tales asuntos, no se trata únicamente de comunicar o expresar, sino definir los contenidos gramaticales de las palabras, o sea la identificación de un objeto con un referente gramatical.* Generalmente pensamos que el lenguaje nos sirve para comunicar o expresar lo que pensamos, no obstante, las suposiciones o estados anímicos como la melancolía o el furor se transmiten a través de exclamaciones, pero que no son intuiciones o juicios, sino más bien suposiciones y eso no se puede transmitir, únicamente se interioriza y posteriormente se expresa, por ejemplo, el pensar al delirio como un estado de éxtasis, que expresa un estado de ánimo, pero no se completa, porque está desarticulado en cuanto a las palabras que dicen lo que el delirio es, ello hace pensar que no es un juicio, ni una reflexión, por el contrario, nos habla de algo que no se puede expresar de manera apodíctica, por causa de que no es algo coherente o en conformidad con el pensamiento y el habla. Éste acto en apariencia incomunicable es lo que se referiría como lo indecible o indecidible, a pesar de esto suponemos que el vínculo de lo que se está expresando es producto de algo idílico susceptible de ser pensado, pero no de transmitirlo porque el lenguaje resulta insuficiente por sí mismo, sólo la carga emotiva le da este cariz a la palabra.

En consecuencia, el sentido y el significado que se adjudica a una palabra se logran por cierta convención, asociación o imposición. De hecho, si aplicáramos la epojé a una

palabra cualquiera, tendríamos que olvidarnos de sentido y significado, habría que remitirnos a la búsqueda de la esencia¹⁰ de esa palabra, buscar el origen resulta complicado porque tendríamos que remitirnos a un significado ulterior que diera sustancialidad a eso que usamos como palabras. Un mito nos puede salvar de esta situación, pero tendríamos que justificar su origen, lo cual sería una tarea interminable, por ello debemos circunscribirlos a un presente que carga un pasado que se realiza en un ir y venir, aparecer y desaparecer, mostrar y ocultar. Existe un rastro de una imagen mental que nos acomete a trazarla como un carácter que asocia su significado con la imagen. Esta idea de asociación es arbitraria porque no se remite a la identidad, sino a la diferencia de un significado con un significar, éste último se ha erigido por cierta convención política o jurídica, como una “fuerza de ley¹¹” diría Derrida, pero que no hace justicia a lo que lleva de sí la palabra misma; nuevamente es el contenido gramatical y conceptual el que está en sospecha, *por esto es necesario rebasar el ámbito gramatical e iniciar un estudio dentro de la fenomenología, por ejemplo, la reducción eidética permite en primera instancia indicar aquello que no contiene de suyo la palabra, en segunda instancia muestra hacia la conciencia de forma apodíctica lo que la palabra es sin ningún resabio o correlato de significación.*

Estamos pues, ante un fenómeno en sí, la dación¹² pura. Y, para continuar con este proceso, la reducción trascendental obliga no únicamente a suspender el juicio, sino la idea tal como la conocemos, lo que implica un mostrarse en capas o escorzos del objeto en sí, sin agregados psicológicos, es lo más ulterior que se presenta a la conciencia, de aquí que

¹⁰ Habría que decir también, que el método fenomenológico privilegia las esencias (su asunto se circunscribe a ellas y a su intuición), y es menester que éstas puedan expresarse si se quiere que la descripción fenomenológica tenga el estatuto de ciencia, pues no hay ciencia sin expresión, es decir, sin lenguaje.

¹¹ Véase. <http://www.ses.unam.mx/curso2010/pdf/M3S1-DerridaJacques.pdf>. Fecha de consulta [18/02/2014].

¹² Es aquello que se presenta a la conciencia como un sentido general, puro y para todos de igual modo, sin características fácticas, sino sensibles, ello sucede en el sujeto como intuición, pues este último se presenta como conocimiento a manera de imagen.

regresar al plano fáctico requiera despojarse de todo prejuicio o asociación que anteriormente aplicábamos de manera arbitraria a las palabras y en consecuencia a sus referentes. De esta suerte, es necesario precisar *el regreso* a eso que llama Husserl *el mundo de la vida*, en el cual habitamos como *el mundo natural* pero sin ninguna intención¹³ de constituir o de ampliar nuestro horizonte de posibilidades noemáticas, *el mundo de la vida* es la *ampliación del mundo natural pero desde la conciencia o intención de un sujeto* por trascender en sí y para sí, a pesar de ello, esa relación entre la constitución y la intención del sujeto no se realiza de manera empírica ni axiomática, aún se requiere atender lo que la conciencia tiene como intención de constituir. Ampliar el horizonte de posibilidades debería de ser algo evidente y fáctico para un sujeto que ha podido suspender todo juicio acerca de algo, pero que para mostrarlo deberá decirlo o escribirlo, así es cómo vuelve al mundo natural con una carga constitutiva de realidad.

Sabido es que, la forma de expresar lo que *el mundo natural* representa al *mundo de la vida* es el *sentido y constitución* del primero a través de la *intención* del sujeto hacia el objeto, añadiendo aquella parte imaginaria que ocurrió en la reducción trascendental, Entendemos por reducción trascendental al cambio de un sujeto a un Yo, a una esencia pura que contempla el mundo fenoménico, a partir de la constitución de éste, libre de prejuicios y caracteres o accesorios superfluos, al poder intuir el Yo aquellos fenómenos *del mundo natural* acaece lo que sería la constitucionalidad del mundo, y con ello la forma de

¹³ Paul Ricoeur señala que: “The notion of intentionality, or intentional act, only has relevance if there is the possibility for the intentional act to be fulfilled. In the logical investigations, Husserl puts into place a scheme for intentional acts that anticipate their fulfilment. He starts with the signifying acts. The “physical body” of the signs must be lent a meaning by what Husserl calls a meaning-conferring act. This meaning-conferring act, in turn, in order to fulfil its function, must be correlated with a meaning or sense. This meaning is the mere correlate of the act and therefore does not depend on anything outside the act. It is the content of the act and, as such, and ideal content...”. Paul Ricoeur: *A key to Edmund Husserl's Ideas I*. Translated by Bond Harris & Jacqueline Bouchard Spurlock, Pol Vandeveld, Ed. Marquette University Press, Milwaukee, 1996. p. 16.

expresarlo y/o decir del mundo lo qué es a través de un sistema lingüístico, éste último como un corpus susceptible de modificar para detallar lo que del mundo es o debería de ser.

Consiguientemente, admitamos que la actitud contemplativa no implica un detenerse permanente, sino tener la intención por constituir la vida misma, contemplar no es abstenerse de participar en el mundo, por el contrario es realizar todo aquello que se desea constituir para la vida, por esto la simple intención de representarlo o describirlo a través de un lenguaje precisa suspender la idea de un lenguaje mismo como un referente hacia el *mundo de la vida*. De esta manera, el sistema lingüístico permite decir o escribir lo que el mundo es, en tanto fenómeno de la realidad, pero carente de sustancialidad como medio de expresar los caracteres prístinos de las vivencias, tal vez podría ser eficaz, y aun así faltaría el sustento “material” de las palabras que describen las vivencias, ahora sí con su correlato de significación. Hasta este momento, podemos advertir que, la idea de vivencia está en la sensación y aprehensión del fenómeno en su apariencia o escorzo, pero la vivencia primigenia se renueva en un ir y venir de nuevas vivencias que hacen que ésta permanezca idéntica a sí misma sin perderse en la vorágine de nuevas vivencias y que éstas mismas sean distintas.

Hay que mencionar además que, el contenido gramatical del lenguaje inexorablemente remite a un conjunto de letras con un significado dado con antelación, y que es preciso des-constituir para que éste aparezca como aquél *noema* (contenido objetivo) del lenguaje que servirá para explicar lo que en la *noesis* (acto psíquico e individual de pensar) ocurre. Sin embargo para Paul Ricoeur el noema puede ser entendido de modo distinto:

“...The noema can over at least three different elements: it can be the correlate of an act, as a punctual noematic appearance; it can also be the sense (*Sinn or Bedeutund*) and as such be the identical or ideal content; and the noema can name the objet constituted in its unity and be, thus, the intentional object...In the case of perception, the noema must be, it seems, the perceptual sense...”¹⁴

¹⁴Paul Ricoeur. Ibid. p. 18.

Estamos, pues, ante un acto meramente trascendental, ya que por un lado se precisa constituir aquello que permitirá describir lo que a la conciencia se da mediante una intuición, y por otro lado, deshacer todo aquello que es un resabio del contenido de significados del conjunto lingüístico, es decir, de las palabras mismas. La conciencia tiende a constituir mediante la intención *el mundo natural*, en cambio éste se resiste a ser una vivencia de una conciencia intencional que desea constituirse a partir de algo que no está constituido aún como es el contenido gramatical de las palabras.

En consecuencia, al no encontrar un referente eidético de las palabras que usaría la conciencia objetiva para constituir *el mundo natural*, debiera introducirse una *deconstrucción*, la cual radica en mostrar la constitución de un concepto dado a la conciencia, como interpretación de algo negativo o positivo que en apariencia pareciera evidente y claro, y que sin embargo al separar las partes que lo constituyen se ven algunas paradojas o inyunciones (el término se refiere al acto de prevenir, mandar, imponer o intervenir en un momento y tiempo desfasado) a los términos o bases del concepto, en éste caso se trata de la conciencia misma que desea constituir *el mundo de la vida* a través del lenguaje, la *deconstrucción* precisa un estudio profundo y radical de esta constitución de la conciencia, así como su intención. Mostrar que la conciencia no tiene una *intención objetiva* sería una forma de minar su constitución.

Decididamente no queda sino admitir que, la *deconstrucción* trata de mostrar algo que no es evidentemente presencial en lo que se presenta, sino en la re-presentación, intenta mostrar aquello que no es evidente y que por tanto se creería trascendental, algo así como el ligamento que une al significado y al significante, pero sin descubrir a la significación. Cuando Derrida se propone aplicar la *deconstrucción* a la fenomenología, lo realiza para “evidenciar” esa presencia/ausencia de la objetividad de un sujeto cognoscente, de sus contenidos de vivencia hacia *el mundo natural*, que finalmente viene por una ausencia de

contenidos eidéticos, realizados por el sujeto en el plano trascendental una vez que se ha abstenido de juzgar y hecho la reducción trascendental, se supondría un “cambio” de lo que se percibe y se da al *mundo natural*, es decir, se vuelve de una reducción a una ampliación del horizonte. Hasta este momento el “transitar” del plano trascendental hacia lo que sería el *mundo de la vida* no es algo que vaya fuera del *mundo natural*, sino dentro del mismo, por esto la inmanencia del sujeto y de la idealidad no se suponen fuera de él, por el contrario lo que se da a la conciencia como una dación, se debe restablecer en el *faktum* de la vida misma.

Entonces, deconstruir es una estrategia que permite desmontar lo que se presenta como algo real e instituido en su totalidad, es una forma marginal de leer entre líneas aquello que se presenta como incólume, aborda las posibilidades de construcción de un concepto a partir de un análisis riguroso, sin tratar de construir posibilidades de constructos trascendentales, es decir, deshacer analíticamente los elementos que componen una estructura conceptual, ello con el objeto de comprender cómo está hecho y así poder realizar nuevas versiones.

Derrida desea mostrar cómo se ha construido un concepto cualquiera a partir de procesos históricos y acumulaciones metafóricas (de ahí el nombre de *deconstrucción*), mostrando que lo claro y evidente dista de serlo, puesto que los útiles de la conciencia en que lo verdadero en sí ha de darse son históricos, relativos y sometidos a las paradojas de las figuras retóricas de la metáfora. Las representaciones de lo que se presenta a la conciencia no se da en un plano de trascendencia sino de inmanencia y de ella es que se parte, independientemente de que la epojé haya sido aplicada al mundo natural, se vuelve hacia él, pero desplazando los contenidos, los significados, para que permanezcan los significantes.

Por lo anterior, lo propio de la presencia de un signo no es el re-presentar algo que no está presente de manera auditiva o visual, sino el apropiarse de lo que le es propio. Esto es, aquello que permanece oculto, o que no se da de manera apodíctica a la conciencia, en este sentido el lenguaje viene a ser aquello trascendental por lo que el contenido noemático del mismo sigue siendo una interrogante a la conciencia, ya que no puede ser una intuición del mismo, en el sentido de algo trascendental, pero que tiene una cierta inminencia para la vida.

El signo al signar aquello que *es* a través del significar queda al libre arbitrio de un sector o grupo que agencia o determina aquello que dará sentido a los contenidos gramaticales del conjunto lingüístico. Ahora bien, ese agenciamiento¹⁵, desterritorializa o desplaza los significados a estratos de inmanencia, deja la trascendencia de lado, para que se incorporen las funciones judicativas, de funcionamiento y no de significación, para que se reterritorialicen en un cuerpo, específicamente en el rostro.

La representación de un significante debería ser de forma evidente su significación, pero debe mediar su significado, su concepto, que deriva o mejor, deshace el contenido de él por los estratos de agenciamiento, pero, esto no significa que el significante deba ser interpretado de acuerdo a cada desterritorialización, sino más bien al interés por su uso, su funcionamiento dentro del estrato, que posteriormente habrá de re-presentar y/o desmontar aquello que no es funcional para el agenciamiento.

¹⁵ El término se usa de acuerdo a lo que significa en Deleuze que viene ser lo continuo como el devenir, o se trata de una constante variación, que es finalmente lo que pone en movimiento todo el proceso de enunciación sea de índole colectivo o maquínico. Se trata de un *agenciamiento colectivo*, que supone un grado de minorización de la lengua ocurrida por una consigna de enunciación que genera a su vez, su propia línea sea cromática para el caso de la lengua o de fuga para el plano de consistencia. Para una mayor explicación véase particularmente *el capítulo 4: Postulados de la lingüística*. Deleuze, Gilles, Mil Mesetas: *Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-Textos, [tr., de José Vázquez Pérez] 1988.

En el presente escrito manejaremos como hipótesis el *demostrar que no existe una forma de representar el signo a través de una imagen eidética en la conciencia, ya que ésta es trascendental, y en la realidad o en el mundo natural esos signos se muestran como entidades diferidas, nunca esenciales, por lo que es necesario establecer una estrategia que permita identificar el paso de la imagen a la presencia, a través de algo representado que sigue siendo trascendental, pero que su uso no se ha definido por algún arquetipo o modelo que tomara tal función.*

No existe el vínculo del significado y el significante, ya que de una intuición o percepción no se sigue la identidad del significado. Y para ello nos valdremos de las teorías de Husserl para demostrarlo en el campo fenomenológico; mientras que acudiremos a lo plasmado por Derrida en esta misma área, pero con un enfoque semántico.

En todo caso se trata de construir un referente distinto a la imagen acústica del significante, ya que éste como un objeto se interpreta de diferente modo, perdiendo su “esencia” al ser ubicado en diferentes estratos, éstos estratos desnaturalizan al signo, lo deshacen y lo cambian de acuerdo a determinados intereses políticos o sociales.

Así, entonces, el valor de un signo no está en función de la sincronía o diacronía, sino más bien en la forma de usarlo y representarlo, por lo que es necesario que la fenomenología sea traspasada por algo que la deshaga de una idea trascendental, que deje de ser una intuición y se convierta en una constitución “material o inmaterial”, ya que el vínculo de la idea con el objeto no está establecida en la relación significado–significante.

Los anteriores conceptos se intentarán esclarecer con base en lo dicho por Husserl, cuando hace la distinción entre la significación que subyace a los contenidos de la expresión con su no-significación¹⁶.

¹⁶ Véase. *Investigaciones Lógicas I*, Edmund Husserl. Alianza Editorial. Madrid., p. 254.

El caso concreto es que la significación sigue siendo algo arbitrario, impuesto o creado por los grupos que usan determinados conceptos, signos que significan algo distinto de ellos mismos, es decir, de su contenido referencial, por ello Derrida denuncia la ausencia de ese vínculo que une al significado con el significante, pensándolo como una presencia que a pesar de ser ausente se representa en un signo, dejando de lado el problema de la significación, ya que éste depende de su función, uso, aplicación o ejecución del mismo por un grupo que territorializa o desterritorializa la significación.

De este modo Husserl acomete el mismo sentido de mantener en duda el vínculo del signo hacia un grupo lingüístico, o mejor dicho se mantiene en suspenso la clarificación de la significación del signo, ya que no se puede separar la intuición o abstracción de un sujeto hacia un objeto que no sea fundado en la ausencia del objeto, ciertamente el paso inmanente de pensar el signo en tanto referente del objeto debe ser de manera trascendental, y quizás codificar un estatuto que no difiera del contenido *noemático* que ocurre en la reflexión del objeto.

El problema de la representación radica en la suplantación de algo por otra cosa, es decir que la presencia existe debido a la ausencia de algo que no se puede ver, se halla encubierto por lo que se piensa, lo que se dice, lo que se escribe y lo que es. Esto que “es”, debe ser lo más propio del ser que se manifiesta a un ente a partir de los medios anteriores, pero que debe abandonarlos para descubrir el sustrato inmaterial del contenido de conocimiento *noético*, con otras palabras, se trata de aclarar la ausencia de un vínculo entre la tríada significado–significante–significación. *Sí realmente se desea establecer una identidad entre el pensamiento y el lenguaje para fundar un conocimiento deberíamos aclarar sí la significación también es arbitraria o funcional de acuerdo a determinados intereses o en cambio atender la parte de la significación como posibilidad de constituir un conocimiento, dado que la conciencia siempre es intencional.*

Asimismo, Derrida trata de dislocar/descentrar los conceptos a través de la identificación de una fisura o inyucción en los conceptos, tal operación la realiza mediante la *deconstrucción* para señalar que no existe tal término *eidético trascendental* que identifique al significado con el significante, sino que ellos son diferentes por una cadena de significantes que van dejando una “huella o rastro” en la ausencia y presencia de signos que se retraen y se diseminan uno a otro para la constitución de las entidades ideales, esto en los signos que operan dentro de la lingüística.

Derrida trata de establecer un vínculo inmanente del signo, sin apelar a la trascendencia del mismo, desmantelar el campo noemático implica minar la significación y liberarla de la carga psicológica, para ubicarla dentro de una tradición por ocurrir o por venir, se trata de la creación de conceptos que, comprendan realidades sin apelar a una idealidad trascendental, sino más bien estratificar los conceptos por aquellas minorías que no se hallan representadas por aquello que ya se encuentra instituido, trata de desmitificar el no vínculo entre lo oral y lo escrito: el gramema y el fonema, asimilar estratos mediante un nuevo pensamiento donde tenga cabida lo marginal o lo desterritorializado, crear una empatía que nos permita signar aquellas expresiones corporales que pareciera que no cuentan con voz, pero que consiguen imprimir su sello, de crear un nuevo rostro de identidad entre la ausencia y la presencia para dejar de lado la representación.

1. Formas lingüísticas y concepciones ideales

“El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión.”

Jürgen Habermas. *“Teoría de la acción comunicativa”*.

1. Formas lingüísticas y concepciones ideales

Este capítulo tratará acerca del habla que se da en la triada emisor-mensaje-receptor, mediante el análisis lingüístico que se establece en los signos. Como el significado y el significante, tratando de identificar la parte que une los extremos para el proceso de significación ya sea a través de expresiones escritas, orales o no verbales. Así también poner en transición las situaciones de comunicación de un suceso apofántico, esto es, la forma de comunicar mediante el lenguaje algo que no se da de manera apodíctica en el mundo.

El modo de expresar lo que viene a la reflexión a través de la interpretación de las emociones que anteceden o median en la expresión, y comunicación es otro dato que ponemos en relevancia respecto al proceso comunicativo, ya sea en un soliloquio o en sociedades ágrafas, donde la carencia de un medio de comunicación no es lingüística, sino corporal y en este sentido apuntar hacia el lenguaje no verbal que no prescinde de los signos entendidos como señales, sino que los interpreta a través de otro medio interpretativo; esto es, la intersubjetividad que sucede en la empatía. El proceso de empatía lo analizamos primordialmente de la quinta meditación cartesiana y tratamos de vincularlo con la relación de significación.

Podemos llegar a preguntarnos cómo sería el mundo y la vida sin la existencia del lenguaje, y ante esto simplemente lograríamos fantasear con una idea de cómo sería, porque nacimos y nos hemos desarrollado dentro de una sociedad en donde cada uno de nuestros actos ha sido permeado y asistido por el lenguaje y la necesaria comunicación, a pesar de que haya situaciones singulares como la que relata Aristóteles en “La Metafísica” al

referirse a Crátilo, que según llegó al extremo de ya no hablar, llegó a valerse del uso de un gesto deíctico, por supuesto aquí se trataba de un asunto de conocimiento, adecuación y denominación del conocimiento y del pensamiento.

Admitamos que, también habría cambios en los modos de pensamiento y a su vez de conocimiento sin el uso del lenguaje. Pero en tales asuntos, es necesario analicemos que, el pensamiento puede comprender un grupo de procedimientos de la razón, tales como el análisis, la síntesis, la comparación, la generalización y la abstracción. Asimismo, hay que tener en cuenta que se manifiesta en el lenguaje y también lo determina. Y, a su vez, el conocimiento es la capacidad para comprender por medio de la razón la naturaleza, cualidades y relaciones de las cosas, determinada igualmente como una facultad para aprender, comprender y razonar. Por ende, si hacemos un balance entre estos aspectos, la consecuencia que se infiere es obvia, pues sin la existencia del lenguaje el pensamiento tendría un desarrollo mínimo, en tanto que el conocimiento tendría también un progreso menor, pero no se nulificaría porque estaría basado en experiencias sensoriales, a pesar de lo relativo de esto, y fundar un conocimiento que tenga relación con lo verdadero o lo auténtico para el individuo y el mundo vital, ya que se trata de tener progresos a través de la práctica del conocimiento y uno de éstos ha sido generar ideas y teorías que fomenten el progreso.

Consiguientemente, podemos pensar que, las ideas y los signos podrían cambiar sin la presencia del lenguaje, pero entonces ¿cómo podrían haber adquirido el nombre de signos, y lo mismo pasaría con las ideas?

Ahora bien, una idea es una representación abstracta de una cosa real o irreal que se forma en la mente de una persona y que surge a partir del razonamiento o de la imaginación de un individuo. Las ideas están consideradas como el acto más básico del entendimiento,

al contemplar la mera acción de conocer algo. De hecho, éstas pueden tener varios usos, dependiendo del estrato donde se usen, y tomarles como proyectos, planes o voluntad de hacer algo.

Se dice que los seres humanos son distinguidos de los otros seres existentes, gracias a la forma en que se manifiesta el lenguaje, sin embargo existe un sinfín de lenguas, dialectos, e idiomas que robustecen el marco lingüístico por lo que no sería aventurado y escandaloso atribuir un significado a los distintos vocablos, así como hacía Saussure, que consideraba o interpretaba una seña o una emisión de sonido a lo que en su marco conceptual se adecuaba, así bien podríamos interpretar jeroglíficos, sonidos de animales y asignarles un significado que fundara determinado conocimiento, pero proceder de este modo no ha sido lo mejor, ya que no hay un referente que designe tal arbitrariedad, a pesar de teorías ulteriores que nos han indicado la relación que hay entre los signos y el significado, pese a esto; nuestro marco lingüístico es tan vasto o tan reducido que permite la comunicación a través de la expresión de ideas o interpretación de signos mediante la reflexión.

Precisamente, el lenguaje cuenta con diversas funciones tales como: comunicativa, personal, instrumental, adaptativa, informativa, reguladora del comportamiento, etcétera; no obstante, ahora nos remitiremos a la función cognoscitiva, puesto que es un instrumento poderoso para el aprendizaje y nos permite separar las propiedades de un objeto por medio de un ejercicio mental, haciéndonos posible aislar, a nivel conceptual, alguna cualidad de algo con la finalidad de entregarnos a una reflexión sobre ésta misma sin tomar en cuenta al resto de las propiedades del objeto. Esto quiere decir que, gracias al lenguaje podemos proyectarnos de lo concreto a lo abstracto, así como de lo próximo a lo distante.

Con base en la fenomenología debemos analizar los fenómenos o el ser y aparecer de las cosas, por ello en este espacio nos dedicamos al estudio del lenguaje desde distintas perspectivas fenomenológicas, lingüísticas y semióticas.

Entonces, visto el lenguaje como algo físico e inteligible, podemos categorizarlo como un fenómeno, pero dada su complejidad es un tema digno de vasta atención.

Luego, entonces, cuando hablamos de conceptos que se dan a la conciencia a partir de la intuición, deducción, abstracción, o inflexión debemos hacer alusión a la lingüística¹⁷ que, al ser una disciplina que trata acerca del lenguaje en tanto caracteres o signos que refieren a la semiótica debe atender la carga psicológica que adquieren estos en la sociedad, pero también investigar acerca de la sustancialidad de los signos como contenidos de constitución de conocimientos. Existen composiciones literarias como la poesía, la prosa u otras que enriquecen e incrementan la riqueza del vocabulario, pero que se refiere más bien a una esfera de la realidad, que no está sujeta, o no depende de sí misma, es decir, *a un plano trascendental donde ocurren las ideaciones dadas a una conciencia mediante la intuición, mismas que se dan a través de un campo inmanente –trascendente, un recuerdo que es el mismo, pero que se va profundizando en la corriente vivencial del sujeto cognoscente*, no se trata de un desplazamiento de un objeto por un signo, sino de una creación que tiene referente a la vida misma, pero que inicia en una existencia trascendental.

El acto de hablar requiere un emisor, un mensaje y a su vez un receptor que capte el mensaje transmitido y estos pondrán en función sus órganos laríngeos y extremidades para comunicar una situación. Entonces, cuando alguien desea comunicar algo, lo hace con la

¹⁷ El concepto de lingüística (término que deriva del vocablo francés *linguistique*) nombra a aquello que pertenece o está relacionado con el lenguaje. Esta palabra también permite hacer mención a la ciencia que tiene a la lengua como objeto de estudio.

intención de suscitar una emoción o una reacción en el receptor, y que puede tener una carga valorativa de falsedad o verdad de parte del emisor, pero que nunca lleva por sí mismo el mensaje este atributo de verificabilidad o falsedad, cuando ocurren estos actos en el habla, se transmite una emoción más que un conocimiento, ya que si fuera un conocimiento como tal, tendría que haber sido producto de una reflexión o una intuición, sin embargo la transmisión oral sólo toma contenidos gramaticales y los enuncia para decir de ellos lo que le parece ser. El referente lingüístico de su comunidad es el habla como un acto de expresión situacional, no existencial.

El marco lingüístico permite utilizar todo aquello que la lingüística contiene, entonces, quienes desean participar en una comunicación deben remitirse a los contenidos lingüísticos de este marco, pero atendiendo más a su función que a su significado. En este sentido los diferentes grupos sociales adquieren un agenciamiento del lenguaje, lo usan en función de intereses más que de creaciones gnoseológicas o epistémicas. Luego, los estratos sociales que desubican el lenguaje a otro contexto, lo realizan con la finalidad de adquirir cierta presencia, o un descentramiento desde lo marginal u oblicuo. Apropiarse de un contenido implica transformarlo sin reificarlo, o sea, hacerlo propio y funcional para que dignifique al estrato y lo coloque fuera del margen, no se trata de un reposicionamiento, donde lo marginal sea lo central y desde ahí hacer un discurso de empoderamiento, sino de inclusión y de construcción, de estratos que a pesar de mantenerse fuera del centro se convierten en nodos de diseminación¹⁸ lingüística, y por lo tanto de agenciamiento

¹⁸ Implica una no determinación de un significado que nunca es presente, que se remite a una intertextualidad, que se retrae, pero también se proyecta en un presente no-presente, es lo que está siendo que habita un espacio y en los textos intercambiando significados que pierden su estabilidad en cuanto se presentan en contraposición, en comentarios para hacer notar que no hay un significado original, sino significaciones que permean el presente, ralentizándolo o eyectándolo, es algo que no termina de ser porque está sujeto a una interpretación intertextual, dejando la duda acerca del origen. Introduce una desestabilización lingüística que no genera aquello que podría ser “útil” a diferencia de algo inseminal del cual brota aquello que podrá ser fructífero, pero también estable, rompiendo con la idea de la interpretación.

territorial, se rostrifica aquello que no tenía rostro o representación, se vuelve una alteridad o una diferencia en lo marginal, que a la vez se ha vuelto central debido a la desterritorialización del lenguaje; un ejemplo de ello son aquellos grupos que han sido desplazados o viven en el éxodo político.

Semejante concepción sólo se justifica, verdaderamente, si admitimos que, el lenguaje en su carácter creativo o de poiésis permite dar voz a quienes no la tienen, que no pueden expresarla por circunstancias distintas, la poesía o el discurso, en este sentido logran incluir las voces que reclaman inclusión, permite también crear escenarios donde no los hay. El proceso de imaginación que realiza el individuo al servirse del lenguaje recrea e inventa situaciones de vida donde los individuos recrean su existencia y sus vivencias sirviéndose del medio narrativo o discursivo.

Antes de continuar insistamos en que, el pensar no está separado de la expresión¹⁹ lingüística, que forma un corpus que nos permite identificar las palabras conformadas de letras para enunciar algo respecto de un objeto. En cambio, el lenguaje de la vida cotidiana no puede hacer una descripción sustancial de los fenómenos, de las cosas en sí, cabe precisar un lenguaje específico para denotar estas entidades abstractas como serían el amor o la muerte. Aun así, el lenguaje conformado por la triada de significado-significante-referente, debe aclarar cuál es el vínculo que trasciende entre el significado y el significante para que se pueda dar la significación, esto es, establecer la existencia o inexistencia de un objeto “trascendental” que permite identificar la “identidad” del signo con su referente.

Admitamos que:

“...todas las expresiones, en el discurso comunicativo, funcionan como señales. Son para el que escucha señales de los «pensamientos» del que habla; es decir, señales de las vivencias psíquicas que

¹⁹ En la primera de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, titulada *Expresión y Significación*, en la cual aborda el problema del lenguaje en términos del problema de la significación: el tema de la expresión (*Ausdruck*) se aborda desde el tema de la mención significativa. La justificación que tiene el iniciar unas investigaciones acerca de la lógica con este tema es la necesidad de obtener —para las proposiciones de la lógica—, una claridad filosófica que nos será dada mediante una visión evidente de la esencia de los actos de conocimiento implicados en ella. El hilo conductor del estudio de Husserl es que hay una visión evidente posible de la esencia de las vivencias de conocimiento, y que la fenomenología como disciplina descriptiva puede llevar estas esencias a la expresión.

dan sentido —como también de las demás vivencias psíquicas—; todas las cuales pertenecen a la intención comunicativa...”²⁰

Exteriorizar el pensamiento a través de la expresión escrita u oral requiere de un conjunto de procesos físicos y psíquicos que guían la articulación de fonemas²¹ o gramemas²² que no son involuntarios sino reflexionados a través de los estímulos neuronales o sensoriales y aun así debe tener como referente comunicacional el corpus lingüístico, ya que sin reglas gramaticales o independientes el individuo que habla no podría comunicarse dentro de la comunidad a la que pertenece, no se puede decir que cada parlante tenga su propio lenguaje, sino más bien un léxico, así como un modo de expresar mediante signos convencionales, porque además de transmitir conocimientos y experiencias, transmite emociones y estados mentales, en tanto pensamientos, y es que cada lenguaje posee un sistema de fonemas prescritos para su uso cotidiano y no existe nada fuera de éste. En concreto, los sonidos distintos son el medio de comunicar aquello que el pensamiento reflexiona, capta, procesa y transmite.

Cabe señalar también, que “existe” aquello que no puede ser expresado en el lenguaje, -lo que supone el transmisor-, como podría ser el delirio, el prejuicio, la suposición u otros contenidos que requerirían otro tipo de tratamiento lingüístico, porque no se puede dar cuenta de algo fuera de éste contexto, no obstante, algunas disciplinas coadyuvan a complejizar o simplificar estas disyuntivas o imperfecciones propias del lenguaje, ya que no puede expresar aquellas entidades propias de la eidificación. En este sentido se precisa introducir una disciplina que puede facilitar el análisis de la complejidad que encierra el signo que comporta una función similar al símbolo, ya que comunica, expresa, señala o dice algo acerca de un algo o alguien, para destacar esas notas prístinas del nómeno, de la cosa en sí, se trataría de su objetividad, entendida de manera solipsista,

²⁰Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas I*, Alianza editorial, Madrid, España, [versión de Manuel G. Morente y José Gaos] 1999., p. 239.

²¹ Unidad lingüística mínima que se opone a otras en el sistema de la lengua y que permite distinciones de significado en el signo lingüístico de cuyo significante es constituyente elemental.

²² Elemento lingüístico o forma independiente que aporta significado gramatical.

donde ella misma se constituye, y con ello nos referimos a la semiótica que como bien lo refiere Beuchot;

“... es la ciencia que estudia el signo en general; todos los signos que formen lenguajes o sistemas. Empezó estudiando las condiciones de significación de los signos lingüísticos, pero también estudia otros...para lo cual se han desarrollado semióticas visuales, auditivas, olfativas, gustativas.”²³

Por ejemplo: el oír y el escuchar son diametralmente opuestos al oído, así como también la conciencia llega a visualizar o imaginar elementos “no reales” como serían los números o las letras que carecen de corporalidad o sustancia, la forma de interpretación radica en una concepción estatuida o libre de ella, en cualquier caso, lo nodal es la facultad que tiene el intérprete para interpretar la interpretación y dejar de lado todo aquello que limita la significación. A ello también debemos agregar los distintos modos existentes de captación de símbolos y que la semiótica interpreta a partir de afecciones, momentos y situaciones donde el intérprete hace uso de sus facultades y las lleva a otro estrato de significación, ya sea convertidas en elementos cognitivos o sustanciales, en tanto que son contenidos que tienen materia y forma.

²³ Beuchot, Mauricio. “*La semiótica: teorías del signo y el lenguaje en la historia*”, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2011., p. 7.

1.1 De lo que se manifiesta sin pronunciarse

El lenguaje se ha entendido como la emisión de sonidos articulados en fonemas, y que éstos son producidos por procesos físicos y psíquicos, que tienen como función transmitir, comunicar, decir o exteriorizar el pensamiento a través de la voz. Aunque, existen procesos psíquicos donde no ocurre la intervención del elemento motriz y fonético de la laringe, nos referimos particularmente a otro proceso de comunicación donde interviene la cadena de significantes como una escritura onírica, particularmente lo que ocurre en el sueño, que es una ideación psíquica donde no transmitimos o no intentamos comunicar, sino más bien es un proceso, quizás de índole similar a la que se logra durante la realización de un soliloquio, es como la conciencia que se habla a sí misma tomando elementos de la realidad y que los interioriza en la etapa diurna, sólo que en ellas se presentan como imágenes psíquicas. Los símbolos o imágenes que acontecen en el sueño se representan y se remontan a un pasado que siempre se actualiza, por ejemplo, la comunicación que se tiene con otra persona durante el proceso onírico. Las imágenes que acontecen en el sueño son representaciones del estado de vigilia, sólo que se presentan como un ideograma, vistos como signos que representan una idea, son una extensión o proyección de la etapa de vigilia a la etapa diurna, como una extensión de la vigilia en el sueño, de una *revivificación* de la vivencia. La acción psíquica que ocurre durante la etapa diurna no requiere la intervención del aparato fonético, y no obstante, la idealización en forma de imagen parece una actividad repetitiva o inconsciente de parte de los transmisores neuronales que son vínculo de la voz, haciendo de ellos no necesaria su participación, es decir la idea de transmitir algo a alguien.

“En cierto sentido hablamos, sin duda, también en el discurso solitario; y seguramente que es posible aprehenderse a sí mismo como uno que habla y aun eventualmente como uno que habla consigo mismo...En el discurso monológico las palabras no pueden servirnos para la función de señalar,

notificar la existencia de actos psíquicos, pues semejante señal aquí sería inútil, ya que los tales actos son vividos por nosotros en el mismo momento.”²⁴

Se trata de la idea que reina en la vida solitaria; a sus expresiones.

La idea de comunicar algo no es una función propia del lenguaje en la escritura onírica, pero el referente de ella se encuentra en la realidad, no escapa a éste referente para desplazarse como una huella que requiere rastrearse como una sucesión de algo que parte de una cadena infinita de imágenes. El paso de la imagen a la simple enunciación, o el significado de un ideograma no están basados en la voz, sino más bien en una multiplicidad de interpretaciones, de ideas, y estas supuestamente remiten inexorablemente a una realidad. En este sentido, la escritura onírica tiene como base el lenguaje escrito u oral, pero prescinde de un receptor, ya que éste es un signo en tanto representante de lo que está ausente en el proceso de comunicación.

Admitamos que, si pensáramos por ejemplo en la necesidad de expresar un estado anímico como la alegría, tal vez bastaría mostrar un ademán o gesticular simplemente. Por el contrario, estas expresiones parecen ser ajenas al proceso de comunicación porque tal vez son resultado automático o inconsciente de nuestra mente. En realidad, es como si tuvieran un movimiento autónomo, que en ocasiones amplían o limitan lo que se desea expresar, por ejemplo: cuando las personas mueven sus brazos o sus manos cuando hablan lo hacen para acentuar lo que dicen y empero obstaculizan el *querer decir*. Los estados de exaltación no requieren de este tipo de movimientos, no obstante, se entienden como señales de lo que se dice. Este lenguaje corporal en ocasiones expresa o señala aquello que la voz no alcanza de manera suficiente, requiere una intervención que el receptor entiende como un código socialmente aceptable. En otras ocasiones el movimiento corporal trata de ser como el onomatopéyico para subsanar la escasez de lo que se expresa, como si fuera un suplemento

²⁴ Husserl, Edmund, Op. cit., p. 242.

a lo que ya es presente, es decir, la voz. Este suplemento excede la presencia de algo que ya tendría carácter de suficiencia, ya que según se dice es un vehículo del pensamiento en tanto que adquiere un lenguaje y que se actualiza de forma clara, ya sea de forma oral o escrita. Este suplemento (el lenguaje corporal) no añade nada significativo en una comunicación, a menos de que se tratara de una representación teatral, donde es imprescindible el movimiento corporal dando paso a la transmisión de emociones, pero que por sí mismas no tienen esta función, así como tampoco lo hace la escritura onírica²⁵, esto es, que la función de ambos radica en ser un referente de algo que no es y que por lo tanto se convierte en algo accesorio o suplementario. Pero en tales asuntos, nos enfrentamos a una grafología colectiva o de índole psicoanalítica, ya que se refiere también a la constitución originaria del sueño, del encadenamiento que permite ir de la imagen onírica a un pictograma donde se interpreta de modo distinto o tiene significados diferentes la imagen que vuelve al lenguaje para describir la interpretación y comprueba que la imagen es la transferencia de la representación ideogramática.

Considerando, que existiera una sociedad ágrafa (el carecer de un sistema lingüístico parecido al corpus de la lingüística no impide que ciertos trazos o marcas puedan significar algo para estos grupos, ya que no necesariamente los caracteres deben ser similares a los que utilizan o refieren algunos lingüistas) se hace imprescindible el uso del lenguaje corporal para transmitir aquello que la escritura no puede hacer, entendida como una representación de la palabra hablada, transmitir una emoción mediante la oralidad

²⁵ Entendemos por ello a lo que sustituye una cosa por otra, y que identifica la imagen mediante la palabra, combinando imágenes con letras, interpreta el sueño como un jeroglífico para significar la imagen del sueño como la relación de una representación gráfica donde la palabra sustituye a la imagen, denota y confiere un doble valor al sueño como algo que va y regresa para comprobar que son distintos o iguales, en este sentido ya no se trata de un “habla común” porque no ratifica a la imagen a través de la palabra, sino que es una combinación de ambas que hace que pierda el sentido o intención para dar paso al deseo, que a decir de Freud es una actividad somática, un deseo latente o frustrado. Hay una deformación del deseo por configurar la imagen ideográfica, por imponer a la imagen un contenido mediante huellas que se retrotraen para transmitir el deseo de la realidad o la realidad del deseo.

requiere un estado de completud psíquica y física que exprese lo que la conciencia o el pensamiento procesan como ideas susceptibles de ser un conocimiento. Los signos en tanto referentes de una idea no tendrían cabida dentro de este sistema ausente de la escritura, pero ello no obsta para que sea más viva la expresión verbal que la escrita. Esto no significa que, la escritura sea un suplemento al habla, un signo de otro signo, sino algo que también es presencia, sólo es, y que como tal no está supeditada a otro referente, ahora bien, el hecho de que no exista un alfabeto constituido por caracteres no implica una realidad ajena o fuera del sujeto. El signo encara esta representación escritural donde no necesariamente lo que interesa sea lo que esto significa, porque la escritura transmite una serie de conocimientos que han sido codificados en símbolos o signos de una transmisión oral y que se desea perpetuar a través de esta dualidad, presencia y ausencia. Así, entonces, la ausencia de un alfabeto no implica la ausencia de conocimientos o ideas que tradicionalmente se tendrían en una sociedad, por el contrario hay una relación simbiótica entre ambas idealidades.

“Un significante es, desde el comienzo, la posibilidad de su propia repetición, de su propia imagen o semejanza. Es la condición de su *idealidad*, aquello que lo hace reconocer como significante... vinculándose a un significado que, por iguales razones nunca podría ser una «realidad única y singular». Desde que aparece el signo, vale decir desde siempre, no hay ninguna posibilidad de encontrar en algún lugar la pureza de la «realidad», de la «unicidad», de la «singularidad».”²⁶

La primacía de la oralidad no radica en la ausencia de la escritura, esta última conserva una huella²⁷ de aquello que se contiene en el signo y que el lenguaje habla o dice de él.

Sin embargo, hay manifestaciones que son en forma de señal y que deben interpretarse, como es el caso de una epifanía, donde no existen signos que abarquen lo que

²⁶Jacques, Derrida. “*De la gramatología*”, Ed. Siglo XXI México, 1967, p. 123.

²⁷ “La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general. La huella es la diferencia que abre el aparecer y la significación. Articulando lo viviente sobre lo no-viviente en general, origen de toda repetición, origen de la idealidad, ella no es más ideal que real, más inteligible que sensible, más una significación transparente que una energía opaca, y *ningún concepto de la metafísica puede describirla*... La imagen gráfica no es vista; y la imagen acústica no es oída. La diferencia entre las unidades plenas de la voz permanece inaudita. Invisible también la diferencia en el cuerpo de la inscripción.” Ídem., pp. 84-85.

se ha manifestado, sí acaso a través de una analogía, y aun así, esa manifestación rebasa lo que el lenguaje puede decir, quizá se necesite un lenguaje como el que usa un poeta. El pensar del poeta es un esclarecer la parusia desde un ser constructo de letras, de algo que se dice “artificial”, arbitrario si se quiere, pues el lenguaje es “algo fuera de la realidad”, a pesar de que se halla dentro de ella, el referente material se indica a través del significante, en este sentido nada está fuera de la realidad, porque debemos utilizar signos lingüísticos para indicar un referente, aunque se trate de una entidad suprasensorial, y poder discernir su origen o esencia, de modo tal que pueda ser susceptible de conocimiento o de darse a conocer a través del lenguaje, pese a que no comparta la misma naturaleza que la entidad por referir.

Un ejemplo de lo anterior sería aquella experiencia que relata el Génesis: donde Abraham debe sacrificar a su primogénito como una prueba de fe, y antes de que ocurra esto se da la presencia del ángel que ofrece un carnero en lugar de Isaac, donde Abraham deberá interpretar esto como una señal de la magnificencia de Dios. Este pasaje de la biblia permite ver, pero no expresar algo que es omniabarcante, dado que rebasa todo ser, más allá de toda presencia y para dar cuenta de este evento se precisa un lenguaje poético, una metáfora, algo que nunca ha sido escrito y que debe ser inventado a partir de esa manifestación divina. Es un lenguaje críptico, ya que encierra o guarda un secreto que sólo quien está en gracia de Dios puede interpretarlo (como aquellas imágenes que tenía Santa Teresa y que para explicarlas no sabía cómo hacerlo, es el mismo caso de San Agustín cuando le llegaban a preguntar acerca de qué es el tiempo y decía no saberlo si le preguntaban) o quien tiene el don de Dios. Esto quiere decir que una manifestación que rebasa todo esto que llamamos la realidad o *el mundo natural* deberá decirse con un lenguaje críptico al cual se accede únicamente a través de la poesía y que no

necesariamente se debe ser un mistagogo, ya que el poeta según se dice se ve rebasado por las emociones y llega a intuir aquello que el Ser le da y deberá interpretar para hacerlo asequible a la humanidad o a sí mismo. Luego, el delirio que llega a sufrir el poeta hace de él un personaje fuera de la realidad, por esto la exuberancia del lenguaje no tiene cabida dentro de un “lenguaje ordinario”, de este modo el secreto que Abraham evita decirle a su esposa Sara es porque se ve rebasado por lo que Dios le ha solicitado y que no puede explicarle a ella, dado que el lenguaje de Abraham es insuficiente y resulta ineficaz para transmitir este mensaje, más aún, que siempre ha obedecido a Dios y parece sorprendente que entienda la solicitud de privar la vida a su primogénito sabiendo que se anulará su descendencia. Dios no sólo pone a prueba la fe de Abraham, sino la interpretación que éste puede hacer de Él.

Aquí está la imposibilidad de transmitir un mensaje con palabras que rebasan el sentido común que resulta difícil descifrar y entender esta parusía. Ante todo conquista el juicio *teológico*: Fréret califica así el mito de una escritura primitiva y natural dada por Dios, así como la escritura hebraica según Blaise de Vigenère; en su *Traité des chiffres ou secrètes manières d'ecrire* (1586), dice de esos caracteres que son:

“...los más antiguos de todos, inclusive trazados por el propio dedo de Dios soberano”. Bajo todas sus formas, ya sean manifiestas o incubiertas, ese teologismo, que en realidad es algo distinto y más que un prejuicio, constituyó el mayor obstáculo de toda gramatología²⁸. Ninguna historia de la escritura podía transigir con él. Y ante todo ninguna historia de la escritura misma de aquellos a quienes se gaba el alfabeto, ya sea hebreo o griego”.²⁹

Remitirnos a este tipo de concepción lingüística teleológica y teológica implica un saber mistificado, o si se prefiere críptico y que para acceder a él se precisa ser un teólogo o un poeta. De esta suerte, que el lenguaje ordinario se ve envuelto u oscurecido por este

²⁸ Según Jacques Derrida es el Gramma que si bien forma parte de la lingüística que se dedica al estudio de la escritura: evolución, historia, interpretación, también fundamenta la posibilidad de la lengua misma, más enfocada hacia la grafía, el trazo, lo escrito, lo críptico, más que lo oral. *De la gramatología*, Jaques Derrida, Ed. Siglo XXI. México. Pp. 37-40

²⁹ Idem., pp. 99-100.

remitir a esa entidad trascendental que une el saber común con el saber teológico, pero advirtamos que en ningún momento se cuestiona su fundamento. En cambio, el conjunto lingüístico puede proferir de Dios, pero también de una entidad inferior, sin necesidad de remitirse al vínculo divino, y a su vez, desestimar para siempre lo metafísico por lo mundano, pues es sabido que el problema del origen está más lejos de un centro que emana significados, contenidos, expresiones, señales o signos. Considerando, pues que no hay un origen que posibilite aquello que se puede decir y de lo que no se debe decir.

Lo más originario, -si es que cabe esta expresión-, es comprender el pensamiento de la diferencia que continuamente espacia, difiere y aplaza aquello que se da por fundamental. Pero, en cambio el *querer decir* no necesariamente expresa la *intención del decir mismo*, en realidad, trata de una necesidad por limitar o extender los límites del conocimiento a través de una apofántica; pero en tales asuntos, se necesita una *pre-*comprensión del Ser para poder signar o señalar aquello que rebasa o comprende mi intelecto, de lo contrario no se puede intuir lo que no se comprende en la presencia o que se da como presente a pesar de conocer la ausencia.

A su vez, Platón condena a los poetas por falsear la verdad mediante el uso de las metáforas, con las cuales, dice que exalta las pasiones haciendo caer en el delirio a estos seres “extravagantes”, por lo que se les debe desterrar por trasgredir las formas naturales, no decir de la realidad aquello que es, pero para describir aquello que se presenta y que rebasa lo óptico se debe utilizar un lenguaje que abarque lo que el Ser permite a través del ente. El poeta parece captar y decir al Ser de un modo diferente y lo llega a referir mediante un lenguaje enriquecido y coloquial, de otro modo no podría entenderse cómo accede al Ser del mundo cotidiano, pues ellos ven lo común de un modo sublime, haciendo del mundo y del hombre uno solo, no hay ninguna escisión entre *el mundo natural* y el mundo

trascendental, hay una unificación mediante la palabra que habita el poeta en su vivencia y que transcurre de forma eidética, como si estuviera en un trance permanente por la realidad.

“Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron las pasiones, sus primeras expresiones fueron los tropos. El lenguaje figurado fue el primero en nacer y el sentido propio fue hallado posteriormente. Se llamó a las cosas por su verdadero nombre cuando se las vio bajo su verdadera forma. Primero se habló poéticamente y sólo mucho tiempo después se trató de razonar.”³⁰

Aquí es donde se plasma la diferencia entre el decir del Ser lo que es, a decir de lo que es el Ser. Es, pues, bastante coyuntural comprender la distancia de un pasado que se hace porvenir mediante signos que desean significar a través de tropos y metáforas, a decir con autenticidad, con verdad de lo que es o debe ser, en este sentido se requiere otro tipo de tratamiento del o desde el lenguaje.

³⁰ Rousseau, Jean-Jacques. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1996., p. 19.

1.2 La empatía husserliana como lenguaje no verbal

Existen ocasiones en las que un individuo que se enfrenta a la convivencia social no se encuentra convencido de mostrar lo que su Yo experimenta en este o aquél momento, no obstante puede existir una proyección de lo que el intenta ocultar, y así el Otro sentir la experiencia del Yo, en el Yo (en donde se originó), consiguiéndose de esta forma una experiencia empática. Entonces, en este momento nos encontramos ya en condiciones de considerar a la empatía (*emföhlung*) como una forma de comunicación entre el Yo y el Otro.

Acerca de este orden es necesario nos enfrentemos a cuestionamientos como: qué es la empatía entendida por Husserl y de la misma forma la concepción de Edith Stein sobre el mismo tema. Seguido de esto, la comunicación no verbal y la forma en que se lleva a cabo. Y, concluyendo este apartado con la comunicación no verbal que consigue el proceso empático, lográndose al trasladar la vivencia del Otro a la postura de signo, mismo que en ocasiones puede ser carente de intención comunicativa.

Husserl aborda con más claridad el problema de la empatía en la quinta meditación cartesiana: “*En que la esfera trascendental del ser se revela como intersubjetividad monadológica*”, en ella nos muestra al Yo saliendo de la conciencia pura y la forma en que concibe a los Otros en el mundo, percatándolos inicialmente como objetos, mismos que en lo posterior se muestran como objetos con vida y le revelan su vivencia.

Así, pues, la quinta meditación cartesiana es la que explica con más amplitud el concepto de empatía (*emföhlung*). De lo cual, menciona que cuando ya se ejercitó la epojé³¹

³¹ Paul Ricoeur aclara que: “...The epochè consists in an act of suspension rather than negation, conjecture, calculation, or doubt. These modes of belief are at bottom modifications of a basic belief or certainty... As a result it is a matter of an alteration or belief which is not a mode of belief but one of an entirely different

fenomenológica que lleva al Yo a quedar reducido a su ego trascendental, el cual queda ligado a sus vivencias, es decir, queda encerrado en el espacio de su conciencia pura. Presentándose ahora el problema de los Otros y el mundo, y aunque anteriormente pareciera que todo se reducía a las experiencias trascendentales de la conciencia, Husserl nos hace ver que no es así, puesto que nos habla del alter-ego³², refiriéndolo como la reconstrucción a partir de la conciencia pura del mundo intersubjetivo³³.

A decir verdad, el Yo está presente en un mundo en donde se encuentra con otras entidades, a las que en ese momento percibe como objetos que le entregan una experiencia, empero, enseguida emerge reconociéndose dentro de un mundo³⁴ en donde se percata de que hay otros objetos con vida, que además por cierta analogía les experimenta como Yoes (otros), que pueden gobernar psíquicamente sus cuerpos, manifestándose como unidades psicofísicas. Logrando así, que el Yo se conciba como una parte más de la esfera de la experiencia, en el horizonte (noesis-noema) de esos otros Yoes, notando así que del mismo modo como él lo hizo, éstos otros también lo están percibiendo como un objeto, un objeto con vida.

Acerca de este orden, el Yo se encuentra ante el problema del ahí para los Otros y la solución se presenta con la elaboración de una teoría trascendental de la experiencia de lo extraño; la empatía. Y, partiendo de la construcción de esta teoría, se tendrá otra

dimension. It consists in *not employing* certainty, which remaint what it is. It is evident that is description continues to be quite uncler because it is still mixed with the very belief which it seeks to transcend...” A key to Husserl’s Ideas I., p. 89.

³² El otro significa en principio Alter-ego.

³³ Debemos ser cuidadosos respecto a esta intersubjetividad, ya que para Husserl se trata de una realidad que es vivida, pero no se puede demostrar en el plano de la trascendencia, porque es un sujeto trascendente el que piensa la comunidad, pero siguen en la conciencia como imágenes los otros yoes.

³⁴ Al referirse al mundo Husserl menciona: ...“En tanto que mundo, está aquel necesariamente dado como horizonte de ser accesible y ordenadamente explorable a partir de ese miembro central. Ya sucede así en el mundo inmanente, al que damos el nombre de corriente de vivencias. En tanto que sistema de partes fuera de partes, está dado, orientado en torno del presente vivo que se constituye primordialmente, a partir del cual es accesible todo lo que está fuera de él...”

inmediatamente como consecuencia: una teoría trascendental del mundo objetivo. Mismo de lo que expresa Husserl:

“...En mí, pues, en todo caso, en el marco de mi vida pura de conciencia reducida trascendentalmente, tengo experiencia del mundo y, a una, de los otros; y, según su propio sentido empírico, no de él como, por así decir, sintético producto mío privado, sino como un mundo extraño a mí, como intersubjetivo, existente para todos, Y, aunque cada cual tiene sus experiencias, sus fenómenos y unidades fenoménicas, su fenómeno del mundo; mientras que el mundo experimentado, cara a cara de todos los sujetos que tienen experiencia de él y de todos sus fenómenos de mundo, es en sí...”³⁵

Es así que, cuando Husserl nos aclara que cuando ya se ha ejercitado la realidad fenomenológica, se ha reducido el mundo a la esfera de la conciencia pura del *ego transcendental*, empero ahora se tiene que regresar al mundo, reconstruyéndolo fenomenológicamente y de la misma forma a los Otros desde el ego transcendental. Y, en la actitud natural se da la oposición del Yo y los Otros, porque al momento en que el Yo se reduce a su ego transcendental, los Otros quedan puestos entre paréntesis, pero permanecen como objetos potenciales de la intencionalidad³⁶ de la conciencia, es decir, la realidad del Otro visto como extraño debe quedar ahora en suspenso. Esto porque el Otro se constituye para el Yo como alter-ego, como remitiendo a él, y si apareciera dentro de la esfera de propiedad del Yo, también aparecería trascendiéndola en cierto sentido.

Asimismo, en la actitud trascendental lo que se trata de hacer es que el *ego* se quede con todo lo que le pertenece y dejar de lado todo lo que le es extraño. Excluyendo el Yo natural se excluye a los Otros y deja de pensarse como inserto en un mundo circundante. Permaneciendo con un estrato unitario, coherente, fundante del fenómeno mundo, es decir, encerrarse en el terreno de su conciencia pura, con sus vivencias, no dejando lugar en este terreno ni para lo extraño, ni para el mundo entendido como objetivo.

³⁵ Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. p. 152.

³⁶ “As a result the would be there concepts of intentionality: that of psychology, which is synonymous with receptivity, that of the *Ideas*, dominated by the correlation of noema and noesis, (of which one does not know whether it is receptive or creative), and that of genuine constitution which is productive and creative.” Op. cit. Paul Ricoeur., p. 50.

El Yo cuenta con una esfera de propiedad, y en ésta hay un componente que se muestra con absoluta preeminencia, el cuerpo orgánico, al que el Yo gobierna de forma inmediata atribuyéndole campos de sensación, entonces el cuerpo orgánico como unidad psicofísica describe el dejar de ser un Yo en sentido natural que pierde la mundanidad.

Junto con ese Yo personal entrarán en la esfera de propiedad todos sus predicados, incluyendo la forma espacio temporal, siendo ésta, la que pertenece a su propiedad, no la objetiva.

Tratando ahora las relaciones del Yo natural, el Yo mundano y el Yo como ego trascendental, en cuanto ego trascendental se está capacitado para darse cuenta, para concebir su Yo mundano e integrarlo a él, junto con el mundo que se le aparece como fenómeno, dentro de la psique. Encontrándose este ego en dos campos: el de su propiedad y el de lo extraño. De esta manera, cuando al realizar la reducción trascendental el Yo se concibe como ego trascendental se percata de ciertas características, tales como: la temporalidad inmanente, y su ser se caracteriza por consistir en una parte de vivencias con infinitas posibilidades de apertura desde el ahora hacia el pasado y hacia el futuro (como recuerdo y proyección respectivamente). Estas características se dan en la reflexión trascendental con absoluta inmediatez y evidencia.

A una primera reducción pertenece el hecho de dejar fuera todo lo extraño, pero al detenerse a analizarlo el ego trascendental se da cuenta de que el mundo no le es ajeno, pues también pertenece a la esfera de su propiedad, pero no el mundo como objetivo, como fenómeno intencional, sino como el mundo trascendental derivado de este mundo como fenómeno intencional.

En el fondo, además del mundo encontramos también a todas las actitudes, las actitudes mentales o modos de conciencia, las potencialidades, las esencias trascendentales, etcétera, pero reducidas siempre a la propiedad del Yo. Lo que hace la reducción trascendental es insertar dentro de la esfera de propiedad del Yo lo que antes aparecía como ajeno en el mundo objetivo, lo que no eran más que fenómenos intencionales. Dando lugar a la experiencia de lo ajeno.

“...El hecho de la experiencia de lo ajeno (no-yo) se presenta como experiencia de un mundo objetivo y, en él, de otros (no-yo en forma de otro yo); y un importante resultado de la reducción de estas experiencias a lo propio ha sido que ha puesto de relieve a un sustrato intencional de ellas en el que viene a acreditarse, como trascendencia inmanente, un mundo reducido. Es, en el orden de la constitución de un mundo ajeno al yo, externo a mi yo propio concreto (pero de ningún modo externo en sentido espacial natural), la trascendencia (o mundo) primera en sí, <<primordial>>; la cual, a pesar de su idealidad en tanto que unidad sintética de un sistema infinito de potenciales mías, es un fragmento de determinación de mi propio ser concreto en cuanto ego...”³⁷

La reducción trascendental no anula nada, simplemente la reduce a la propiedad del Yo, dándole un sentido trascendental. El primer resultado de la reducción es que se descubre el componente intencional de todo lo que antes se tachaba de extraño (los Otros, el mundo objetivo). Y, tras la reducción trascendental se requiere también una reducción de lo reducido, una explicitación. Ésta explicitación la realiza el ego trascendental y lo fundamental es que toma la forma de donación de sentido a lo reducido previamente, es decir, a lo que se aparecía como extraño.

Al reconstruir al Otro se terminará constituyendo un mundo objetivo, que se mostrará como intersubjetivo, porque incluiría al Yo y al Otro. Aquí los Otros no aparecen como entes aislados, sino como una comunidad de seres que coexisten unos con otros. Misma comunidad que incluye al Yo y que se llama monádica, porque ningún ser es independiente de los demás, sino que aparecen unidos en una unidad atributiva, que es el mundo objetivo así reconstruido.

³⁷ Ibid., p. 169.

Precisamente, el mundo se muestra como intersubjetivo, porque involucra a seres que se corresponden unos a otros, concuerdan y que se observan a sí mismos como análogos, es así que se da la presentación que se ocasiona cuando el Yo concibe al Otro como análogo, se trata de una percepción por analogía.

Acercas del *ego*, podemos mencionar que, se aparece en primer lugar como constituido en la propiedad del Yo, como unidad psicofísica, como Yo personal que gobierna su cuerpo orgánico y con el cual actúa inmediatamente sobre el mundo que le circunda. Ese ego se aparece como esencia de una vida intencional y psíquica. Y, si en la esfera de percepción del Yo se presenta otro cuerpo físico, el Yo lo percibe en seguida como otro cuerpo orgánico por analogía con su cuerpo orgánico³⁸. Por eso Husserl dice que todo conocimiento cotidiano encierra este tipo de transferencia por analogía (en el fondo conocer es reconocer, atribuir a lo desconocido un sentido ya conocido en otros objetos).

La relación entre el ego y el alter-ego se presenta en ocasiones como una *parificación*, definida por Husserl como un tipo de asociación en donde un elemento no puede darse sin el otro. Aparecen siempre juntos en la conciencia y aunque se fije en uno de ellos, el Otro no deja de estar presente, sólo son concebibles como par. Y si son más de dos necesariamente se configuran como grupo. Cuando el Yo percibe otro cuerpo orgánico similar al suyo, entra en su esfera perceptiva, entonces empieza el fenómeno de la parificación en forma de transferencia de sentido de un cuerpo orgánico a otro respectivamente. Como se da en el pasado que se constituye a partir de los recuerdos y desde ahora, el Otro se constituye por analogía por medio de las presentaciones y desde el Ego.

³⁸ El yo transfiere características suyas a otro cuerpo que percibe como semejante.

A partir de esto podemos decir que Edmund Husserl piensa a la empatía (*emföhlung*) como la experiencia intersubjetiva, donde el mundo no sólo existe para un solo Yo, sino que éste al percatarse de la existencia de otros Yoes, los cuales por analogía también reconoce como poseedores de conciencia (conciencias ajenas al Yo), y que cuentan a la vez con experiencias y/o vivencias, de las cuales se hace conocedor el referido Yo cuando las sabe y las siente en ese otro Yo, es decir siente las experiencias³⁹ del otro en el otro.

Ante lo dicho, Edith Stein expone que lo más íntimo de la persona se capta por la empatía. De ello además señala que es un acto de conocimiento, en el que intervienen tres episodios: el de la percepción de la situación del otro, en su vivencia, el de la interiorización de sus vivencias y el tercero se consigue cuando la vivencia del Otro es percibida como propia. Estos tres momentos se dan simultáneamente. De lo anterior se sigue que el proceso de la empatía no tiene como finalidad el conocimiento del Otro, sino el de la comprensión del Otro.

“...Tengo que empezar por exponer lo mío propio en cuanto tal, para entender que en lo mío propio alcanza sentido de ser también algo no mío propio (y como analógicamente presentado)...”⁴⁰

Por lo tanto, la empatía puede definirse como la aprehensión de las vivencias ajenas, el percibir las vivencias del Otro. Siendo la empatía un acto espiritual, que tiene posibilidad única de darse en el espíritu del sujeto. Y al momento de ya conocer la realidad del otro, ésta se vuelve un elemento de la experiencia íntima del Yo. Ello consiste en percatarse, en la observación, y la percepción de la alteridad, suponiendo la percepción del Otro y de la

³⁹ Cabe precisar que las experiencias no deben ser entendidas como si fueran vividas por el otro, sino más bien apercibidas, o como señala Husserl: “... Yo puedo experimentar directa y propiamente como *ello mismo* toda la vida de conciencia propia, pero no la ajena: el ajeno sentir, percibir, pensar, tener sentimientos, querer. Pero esta vida ajena se coexperimenta en mí mismo en un sentido secundario, en la forma de una peculiar aperepción de similitud, y se indica consecuentemente, verificándose con ello concordantemente...” Edmund Husserl. *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. UNAM. México, [Presentación, traducción y notas de Antonio Ziri6n].1998.

⁴⁰ Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Econ6mica, M6xico, 1986. p.220.

misma forma la experiencia del Otro. Vista la empatía como una forma de relación con el mundo externo al Yo. Es así que la empatía no busca apropiarse de la experiencia del Otro, busca vivirla en el lugar donde se originó, es decir en el Otro.

“...La comprensión de la expresión vivamente corporal se basa en la aprehensión del cuerpo vivo extraño, que ha sido entendido como un cuerpo vivo de un yo. Yo me transpongo en el cuerpo vivo extraño, actúo la vivencia que ya se me dio vacía con la correspondiente expresión del rostro y experimento cómo termina aquella expresión...”⁴¹

Es necesario mencionar que Edith Stein dice que el ser humano es un ser trascendente, que no se queda en su materialidad, porque posee una espiritualidad que le hace capaz de mantener una comunicación más allá de la sensorialidad material. Por esto la empatía es la base de la comunidad humana, ya que sus miembros no son objetos, sino sujetos de experiencia que cuentan con identidad.

Empalizar refiere a extender los horizontes de la experiencia del Yo hacia los horizontes del Otro, saliendo del propio Yo para adentrarse en el mundo de la alteridad trascendente, no disolviéndose la diferencia entre el Yo y el Otro, es decir, salir del propio Yo para ir al Yo del otro.

La vivencia del Otro es algo que está más allá del Yo, y puede ser algo que el Yo no viva y no llegue a experimentar, y para esto deberá adentrarse en la experiencia del Otro, yendo más allá del Yo mismo, superando los límites del mundo interior, enriqueciendo así la imagen que se tiene del mundo.

“...Entender no significa otra cosa que el paso de una parte a otra dentro de la experiencia de la totalidad de la vivencia (no un objetivar) y todos los objetivos, todos los sentidos objetivos se constituyen solamente en vivencias de esta clase. Una acción es unidad de comprensión o de sentido en cuanto las vivencias parciales que las constituyen están entre sí en un nexo vivencial. Y con el sentido forman la vivencia y la expresión un todo comprensible. Entiendo una expresión, cuando puedo llevarme sencillamente una sensación a datidad. Así por medio del fenómeno de la percepción

⁴¹ Stein, Edith. *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México. Fondo de Cultura Económica, [tr., de Alberto Pérez Monrroy] 2004. p.137.

soy llevado al interior de los nexos significativos de lo psíquico y al mismo tiempo adquiero por eso un medio poderoso para la corrección de los actos de empatía...⁴²

La empatía es conocimiento del Otro y de la misma forma es conocimiento del propio Yo. Dando la empatía la capacidad de establecer un contacto vital, que constituye la base no verbal de la que surge el conocimiento del otro.

Si bien la empatía se da a través de un reconocimiento visual, intersubjetivo e irreductible, también es cierto que la empatía se puede generar a través de otra instancia como los signos producidos mediante la proyección de emociones y logrados con base en actitudes compuestas de gesticulaciones y/o movimientos corporales.

Ahora bien, es necesario referirnos al lenguaje no verbal, que difiere del signo lingüístico, visto como un elemento sensible o perceptible con que se representa a otro elemento. Además el signo lingüístico⁴³ es una clase especial de signo y la más importante de la comunicación humana.

Theodor Lipps entiende por símbolos a los movimientos, las formas en reposo, los sonidos de la naturaleza, y las palabras. Y por ello dice que los gestos son expresiones involuntarias. Y a esto lo relaciono con los signos carentes de intención comunicativa, que también son llamados síntomas o indicios y se dice que tienen las siguientes características: están en lugar de otra cosa y son el resultado de la relación de dos o más personas o entidades.

⁴² *Ibíd.*, p.140.

⁴³ El signo lingüístico es la combinación de un concepto (significado) y de una imagen acústica (significante), que componen en conjunto una entidad lingüística de dos caras interdependientes. El significante del signo lingüístico es una imagen acústica (cadena de sonidos) y constituye el plano de la extensión. También es el conjunto de letras con el cual escribimos. El significado es el concepto y constituye el plano del contenido. Es la idea principal que tenemos en la mente de cualquier palabra. El significante también consta de una imagen gráfica, que es lo que se obtiene por medio de los sentidos y que podría ser las letras o la palabra en sí.

Con esto llegamos a un aspecto de estudio del signo a través de la semiosis, que es un proceso que se desarrolla en la mente del intérprete; se inicia con la percepción del signo y finaliza con la representación o la idea en la mente del objeto del signo. Los signos no son objetos dados de antemano sino que cualquier cosa puede funcionar como signo si establece las relaciones pertinentes exigidas, a saber: la referencia a un objeto, y la mediación de un interpretante. Así pues, el estudio de los procesos de semiosis, se ocupan de todo lo que en un momento dado se encuentra en los vértices del triángulo semiótico, es decir, el vehículo sígnico o representamen, el objeto referido, o el interpretante mediador entre representamen y objeto.

Por consiguiente para poder hablar de signo o de representación, se precisa algo material que transporte la referencia de un objeto y que genere un interpretante. Un signo o representamen es lo primero que está en la relación triádica genuina, lo segundo es el objeto, que es capaz de determinar un tercero que es su interpretante, para que asuma la misma relación triádica con su objeto.

En el modelo semiótico propuesto por Charles Sanders Peirce, para que algo funcione como signo deber ser requisito indispensable la existencia de estos tres elementos: representamen o signo, objeto e interpretante, que ocupan desde el punto de vista lógico, el lugar de un primero, un segundo y un tercero respectivamente.

Un signo es un objeto que, por una parte, está en relación con su objeto y, por la otra, con un interpretante, de tal modo que pone al interpretante en una relación con el objeto que corresponde a su propia relación con dicho objeto. Esto es importante porque expresa la condición necesaria para que el interpretante sea a su vez representamen (es decir, estar en relación con un objeto y establecer una relación entre ellos a través del interpretante) y por lo tanto de lugar a una nueva relación de significación o representación,

es decir, de semiosis, y así indefinidamente, dando lugar a lo que se conoce como semiosis ilimitada. Creemos ahora prudente recordar las palabras de Umberto Eco:

“...es difícil concebir un universo en el que los seres humanos se comuniquen sin lenguaje verbal, limitándose a gestos, mostrar objetos, emitir sonidos, informes, bailar; pero es igualmente difícil concebir un universo en el que los seres humanos sólo emitan palabras...”⁴⁴

Precisamente, el lenguaje verbal dice de aquello lo que parece ser, y que en ocasiones se necesita señalarlo o darlo a conocer mediante ciertas gesticulaciones con el propósito de generar una emoción o despertar la idea de completud entre el lenguaje verbal y no verbal, aunque esta relación no necesariamente deba ser así, a decir verdad ambos tienen como objetivo la episteme, no obstante el vínculo para llegar a ello los hace distintos, por eso Eco considera que deben coexistir en un mismo plano, en una sociedad moderna así sería, pero no para aquellas donde existe la “ausencia” de un lenguaje verbal, donde tendría preeminencia el lenguaje no verbal o que se compone de signos o trazos haciendo “innecesaria” esta forma de comunicación.

En cualquier caso, la importancia de la comunicación no verbal es universalmente reconocida y conocida por todos de manera inconsciente, porque cuando una persona le pregunta a otra sobre su estado anímico, esta puede responder de una forma y la otra persona notar a partir de sus gestos y su tono de voz la certeza de lo que dijo.

Siguiendo a Umberto Eco podemos decir que, la comunicación verbal mantiene una estrecha relación con la comunicación no verbal, ya que suelen emplearse juntas, es decir, en muchas ocasiones la comunicación no verbal actúa como reguladora del proceso de comunicación contribuyendo a ampliar o reducir el significado del mensaje. Los sistemas de comunicación no verbal varían según las culturas. Además, la comunicación no verbal

⁴⁴ Eco, Umberto. *Tratado de semiótica general*, Debolsillo, México, 2005. p. 263.

cumple mayor número de funciones que la comunicación verbal, pues le acompaña, completa, modifica o sustituye en ocasiones.

La comunicación no verbal se realiza a través de la reunión de signos de gran variedad: imágenes sensoriales (visuales, auditivas, olfativas...), sonidos, movimientos corporales, entre otros.

En este mismo sentido, el lenguaje no verbal al carecer de sonido, pero no de señas o gesticulaciones se convierte en un signo por dilucidar por un interpretante, ya que las imágenes sensoriales se entienden a partir de un campo referencial de un sujeto, pero que pertenece a una comunidad desde la cual hace uso de los distintos saberes con el fin de comprender al otro Yo como un alter-ego y para lograr esto requiere haber logrado un reposicionamiento de la vivencia que le transmitió el otro Yo, sin necesidad de que mediara un signo lingüístico (sonido), en el fondo se trata de interpretar la situación de alteridad y de empatía o compromiso por aquello que nos constituye.

Así entonces consideramos que existe la posibilidad de mencionar a la empatía como un signo, ya que la empatía al mostrar al Yo la vivencia del Otro y a su vez el Yo vivirla en su lugar originario, siendo este el Otro. Se está transmitiendo la vivencia como signo, al ser dada y percibida.

A su vez, Edith Stein menciona que la empatía logra establecer un contacto vital, de la que surge el conocimiento del Otro. Pero esto se debe de entender a partir de la comunicación o acceso a otro Yo, a partir de la dación de la vivencia, el modo en que se intuye esta expresión que carece del habla, se trata de crear un vínculo que comprenda la vivencia ajena como propia y llevarla al plano de la alteridad. Así pues, la empatía es una

forma de comunicación, porque la vivencia del Otro se da al Yo, y el Yo la comprende viviéndola en el Otro que es el lugar donde se originó esta vivencia.

De este modo, el Yo comprende la vivencia del Otro porque ésta le fue proyectada. A cada momento a partir de la convivencia Yo-Otro se logra un proceso empático que inicia con la percepción del Otro y con esto también llega a percatarse de la vivencia que está experimentando.

Y, aunque lleguen a existir ocasiones en las que un individuo no espere comunicar alguna de sus vivencias y ésta se manifieste externamente, seguirá actuando como signo porque se proyecta aunque carezca de intención comunicativa.

1.3 El sentir del habla

Si le preguntáramos a un considerable número de personas por su “sentir” al momento de hablar, es cierto que la mayoría de estas personas responderían que al momento en el que están hablando no sienten nada, porque el hablar es un algo natural que forma parte de la vida y de las costumbres, como si fuera un proceso mecánico, pero ante esas respuestas, es necesario que nos detengamos a pensar en el momento en que nos sabemos hablando, nos sentimos, nos escuchamos y nos reconocemos, saber que en los momentos más adecuados nos percatamos que estamos pensando lo que diremos, pensar en la atención o aceptación de a quien o quienes nos dirigimos, así como reconocer esa interacción.

Por lo tanto, cuando las personas hablamos transmitimos a nuestra voz los sentimientos más espontáneos que la situación nos parece y nos transmite; asimismo, expresamos lo que seguramente hemos reflexionado con anterioridad, o tan sólo estamos en el encadenamiento de las palabras que se dicen en el diálogo. Se sabe que las personas al decir algo expresan emociones y seguramente así es, pero cabe reparar en la sensación por sí misma, ya que pareciera que la sensación es la que le da ese cariz a la palabra, como si fuera una propiedad *in re* de la expresión misma, o mejor aún, que la emoción deviene palabra y viceversa, y por eso el dialogo fecunda. O es la palabra en sí, la que tiene esta característica o se la da la emoción de quien la expresa. Resulta inadecuado comparar una emoción con una palabra, es como si la palabra fuera el objeto o viceversa, y en todo caso el uso del símbolo sería lo más adecuado para ello. Asimismo, debemos atender que la palabra no debe confundirse con el sentimiento, la emoción y/o la expresión, ya que se corre el riesgo de no decir nada y únicamente gesticular, ya que el lenguaje no verbal, permite entenderse a partir de signos corporales. La carga emotiva que lleva la palabra al decirse, es connotativa, no denotativa.

Un ejemplo de lo anterior sería la palabra “tristeza”, la cual está asociada al concepto de aquello que duele, que causa nostalgia o que hace sentir una escasez de fuerza por continuar la vida; con esto estamos tratando de demostrar un concepto con una palabra aislada de todo significado y que la asociamos quizás con un dolor físico o emocional, en ocasiones acompañada del llanto o sufrimiento, si le dijéramos a un niño recién nacido que la palabra tristeza significa una emoción inaudita, una carga de fuerzas que revitalizan, y que en lugar de llorar debiera reír, ese niño debería entender esa asociación de este modo y no del que tradicionalmente se cree o se siente. Así es como de manera arbitraria se designa una palabra a un concepto, *no tiene en sí la palabra al concepto*, sólo por una mera convención se realiza esta asociación porque no siempre se llora de tristeza, por lo que es necesario distinguir que la enunciación de la palabra fuera de su marco referencial no tiene ninguna relación con aquello que lo queremos asociar, porque existen algunas expresiones que no necesariamente tienen que ser interpretadas o que signifiquen algo, si no que el receptor o el intérprete realizan esto de acuerdo a su marco lingüístico o referencial. Otro ejemplo: si de pronto viéramos a una persona señalando hacia arriba sin decir nada, tal vez lo juzgaríamos como una persona no sana, aquí nuevamente estamos haciendo un juicio desde nuestro marco conceptual, alterando la significación de lo que esa persona señala o indica. Consiguientemente, podemos decir que, si no existe una motivación para aprehender ese objeto o situación que se señala, sólo se tiene algo no inteligible, es decir que no se razona la relación que hay entre el objeto señalado con la señal misma, sino hasta el momento en que se le inquiera o se le interroga a quien señala la situación o el objeto y entonces sí demostrar qué es aquello que motiva la señal, como bien dice Husserl;

“...La motivación establece una *unidad descriptiva* entre los actos de juicio, en que se constituyen para el pensante, las situaciones objetivas indicadoras e indicadas...en ella reside la esencia de la

señal...es claro que esta situación objetiva no dice otra cosa sino esto: que unas cosas *pueden* o *deben* existir, *porque* otras cosas son dadas.”⁴⁵

El carácter fáctico de las cosas no implica sopesarlas en su justa dimensión, sino “acceder” a ellas mediante la intención significativa, que es diametralmente opuesta a la motivación, por esto es radicalmente importante subrayar esta diferencia, la intención es producto de la reducción fenomenológica y trascendental, en cambio la motivación lleva un interés, una secundariedad por lo útil.

Con otras palabras, toda aquella señal que indica hacia algo tiene la *intención* de sugerir o motivar un por qué, a la manera de un juicio, pero que no se realiza de manera evidente, ya que no se interioriza ni se interroga, sólo es una expresión que refiere hacia algo. Necesariamente se debe de establecer un diálogo para que haya un sentido entre lo que se expresa o se señala para que se pueda justificar esto o aquello, es decir, que es lo que la expresión está mentando, y sobre todo la función que ejerce la señal como algo aleatorio al proceso de comunicación, sino porque además el movimiento de las extremidades puede alterar el significado de la expresión, más concretamente lo que indica no requiere un razonamiento efectivo, sino hasta el momento del diálogo, y aun así falta esclarecer la función del movimiento corporal, particularmente brazos y manos, que no añade nada al discurso, ya que no es una objetivación o no funcionan como señales del discurso, y que al contrario, de no ser acordes con lo que se está diciendo pueden llegar a alterar el orden del discurso o la interpretación que el receptor de a éste, en todo caso se trata de una aprehensión subjetiva que no lleva una connotación de parte del interprete, sino que le es dado porque lo escucha o lo observa, dado que “comprende” lo que el emisor intenta transmitirle.

⁴⁵ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Alianza editorial, Madrid. [Versión de Manuel G. Morente y José Gaos, capítulo 1]. 1999, p. 234.

Cuando observamos que las personas hablan o se hallan en un discurso, entendido éste último de manera muy burda cuando alguien está en una tribuna y se dirige a otras personas, por lo regular suele hacer uso de las manos o de los brazos para acentuar lo que dice, y tal vez así lo perciban los oyentes, no obstante en el diálogo, a pesar de que ocurre este movimiento corporal no ponemos énfasis en el, nos enfocamos a la transmisión de la voz, del sonido, y quizá por reflejo de éste se dé el movimiento de las extremidades, ya sea de manera psíquica o por algo inmotivado, casi mecánico, sino porque además puede ser un correlato de energía neuronal lo que motiva este movimiento. Pareciera que deseamos conformar aquello que decimos como si fuera insuficiente la expresión misma; los objetos o conceptos que se mientan en la expresión no necesariamente deben ser mostrados mediante la mímica. Ahora bien, ese tipo de expresión (mímica) es válida para situaciones donde no se requiere el uso de la voz y que se precisa su interpretación; el caso del discurso no requiere movimientos físicos para completar lo que se está diciendo, por lo que necesariamente debe ser producto de algo psíquico y no voluntario.

Esta forma de comunicación no debe entenderse como algo ajeno al lenguaje verbal, sino que es concomitante al lenguaje corporal, esto es, que de manera “automática” se da el proceso de señalización con el de racionalización, ideación, o intuición, pero de esto no se sigue que deba ser uno sustituto del otro, a la manera que se comporta el signo, es preciso que haya una diferencia entre ambos, pero también una identidad entre lo que se dice y lo que se “diseña” mediante la mímica. Como tampoco es posible que en un enunciado se diga el objeto por el concepto, esto es el significante por el significado, ya que se trata de dos entidades distintas, cuando alguien dice S es P indica un predicado o un atributo de S, o da la idea que de la S sigue P, como si de A siguiera B, en el fondo lo que se trata es de una alteración que no tiene por sí misma en carácter de identidad, como si dijéramos $A=A$ que

también es diferente de *A es A*, la idea es justificar el por qué hay una secuencia que pareciera inexorable o axiomática, de modo tal que el vínculo entre ambas letras no se define por el concepto, esto es el significado, ni por el significante, sino más bien por aquello que se indica o se expresa en sí mismo. En *Las Investigaciones Lógicas* Husserl refiere:

“Este señalar no debe describirse, por ejemplo, como el mero hecho objetivo de la desviación regular del interés de uno hacia otro. La circunstancia de que dos objetos de representación AB estén, merced a una oculta coordinación psicológica, en tal relación que al representar A se despierte regularmente la representación de B y de que el interés se desvíe de A y se traslade a B, esta circunstancia no hace por sí sola que A sea expresión de la representación de B. Ser expresión es más bien un momento descriptivo en la unidad de vivencia entre el signo y lo designado.”⁴⁶

Al decir que nuestra imaginación intuye la secuencia de A a B y de B a C y que si escribo A-C quiere decir que existe una B como conjunción o intermediación de A C, sabido es que esto se da a nuestra conciencia como una imagen mental, pero que nunca es semejante a lo que se quiere decir o indicar. Acerca de este orden, no puedo decir que algo sea lo que yo digo, sólo por pronunciarlo, o peor aún, que del enunciado salte al objeto, por ejemplo cuando Edmund Husserl señala:

“...La idealidad de la relación entre la expresión y la significación se revela enseguida, con respecto a los dos miembros, en el hecho de que, cuando preguntamos por la significación de una expresión (por ejemplo, «residuo cuadrado»), no entendemos naturalmente por expresión este producto sonoro exteriorizado *hic et nunc*, la voz fugitiva que jamás retorna idéntica. Entendemos la expresión *in specie*...”⁴⁷

Porque se supone que hay una especie de “identidad” entre el correlato de la intuición con el objeto, pero, por desgracia, no se explica cómo se da de manera eficiente el llenado de la significación mediante la idealidad. Aquí cabe pensar que no todo aquello que reflexionamos, ya sea mediante una intuición, una inflexión o una ideación sea susceptible de un contenido noemático, esto es, que se dé por sentado que al decir le advenga un contenido “oculto” encriptado donde a un juicio le corresponda decir verdad o falsedad del

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 245.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 246.

sustrato del contenido. Además de que no se puede tampoco decir que a cada significante le corresponda una identidad, una ideación o un contenido ad hoc a su referente, o peor aún, que sí halla correspondencia entre lo que se dice y lo que se señala. Esto sin duda nos coloca en la duda de los contenidos, más que en los referentes, sin embargo la existencia o no existencia de ellos, no limita el proceso de comunicación, sólo se da por consecuente que haya esa correlación entre el sujeto que comunica algo a alguien y que el receptor lo entienda, desde su propia esfera lingüística, esto es, adaptándolo a su léxico, a su marco de comprensión lingüístico.

En este capítulo, *formas lingüísticas y concepciones ideales*, analizamos diversos temas que puntualizaremos ahora, a modo de conclusión:

En el momento en el que se está haciendo uso del lenguaje en tanto acto de comunicación, es necesario un emisor, un mensaje y un receptor del mensaje comunicado. En el mensaje transmitido, cada uno cuenta con una carga valorativa de falsedad o verdad de parte del emisor. Ello, debe observarse dentro de un marco lingüístico, dado que resulta aventurado el agenciamiento y utilización de lenguajes de otro contexto, pues podrían llegar a transformarse y más aún, variar su significado. Asimismo, admitimos que el pensamiento no está separado de la expresión lingüística y con ello veamos al lenguaje como el medio de comunicar aquello que el pensamiento reflexiona, capta, procesa y transmite.

Admitimos también, que cuando nos mencionan la palabra lenguaje lo primero que se piensa de manera inmediata e irreflexiva es el lenguaje oral, pero sabemos que no podemos limitar el lenguaje a la emisión de sonidos articulados en fonemas, producidos por fenómenos físicos y psíquicos, puesto que permite exteriorizar el pensamiento con la finalidad de comunicar y ello sucede con la transmisión de signos, de manera gestual, escrita y verbal. No obstante, existen ocasiones y a veces no muy distantes, en las que se da la presencia y utilización del soliloquio con la finalidad de reflexionar, manteniendo un discurso personal como si se pensara en voz alta. Del mismo modo podemos referir a la escritura onírica que tiene como base el lenguaje escrito u oral, pero prescinde de un receptor, ya que éste es un signo en tanto representante de lo que está ausente en el proceso de comunicación. Considerando pues, el paso de la imagen a la enunciación, o el significado de un ideograma que no está basado en la voz, sino en una multiplicidad de interpretaciones, de ideas, y estas remiten supuestamente a una realidad, debemos aceptar el

lenguaje como la forma óptima de comunicación, aún en una comunidad ágrafa donde la comunicación estaría basada en el lenguaje corporal, exceptuando la oralidad.

Respecto a la *empatía* expuesta por Husserl, menciona que dentro del mundo natural se encuentra el Yo, quien se reconoce a sí mismo dentro de un mundo y acompañado de sus vivencias o experiencias, pero en un momento más se percata de la existencia de otras entidades, a las que inicialmente pensó como objetos y enseguida se percató de que tenían vida, pero al percibirlos, se reconoce, y por analogía les experimenta como yoes (otros), que también cuentan con la capacidad de gobernar psíquicamente sus cuerpos. Por esto el Yo se concibe como una parte más en la esfera de la experiencia, y admite que del mismo modo como él lo hizo, los otros Yoes también a él le percibieron como un objeto que cuenta con vida. Es en ese momento cuando se da la experiencia de lo extraño, es decir, la empatía. Entonces, se cuenta con un mundo en común, mismo que es intersubjetivo. Y, en relación con ello, Edith Stein menciona en *Ser finito y ser eterno* que: "...lo más íntimo de la persona se capta por la empatía, definida como la aprehensión de las vivencias ajenas al percibir las vivencias del otro...". Y con base en lo anterior reconocemos a la empatía como una forma de comunicación no verbal, porque el Yo apercibe y experimenta las vivencias del Otro, así como el Otro lo hace con las experiencias del Yo.

Por otra parte, la mayoría de las veces no reconoceríamos lo que se siente cuando se habla, pero no es sólo sentir un movimiento en la garganta, o sabernos, escucharnos y reconocernos, dado que a esto habrá que agregársele el reflejo de las emociones de lo que se vive en ese momento o los recuerdos que se evocan. Pues con el habla se transmiten emociones, pero cabe reparar en la sensación por sí misma, ya que pareciera que la sensación es la que le da ese cariz a la palabra, como si fuera una propiedad *in re* de la expresión misma, o mejor aún, que la emoción deviene palabra y viceversa, y por eso el

diálogo fecunda. Por tanto, cuando hablamos, transmitimos a nuestra voz los sentimientos más espontáneos que el instante nos transmite, reflexionamos lo que se dijo anteriormente o tan sólo estamos en el encadenamiento de las palabras que se dicen en el diálogo. Pero aun así, se tiene la existencia del lenguaje sublime de un poeta que cuenta con un modo de significar distinto, y por esto mismo puede carecer de comparaciones, ya que cada uno de estos personajes, vislumbra de modo distinto, la realidad de la que forma parte o la que ha creado.

2. El ser y el sentido de los signos

"El signo es algo huidizo, como buen remedo de la realidad. Casi se tiene la impresión de encontrarse ante algo vivo, movedizo. Esto inclina a la clasificación, a procurar encuadrarlo en aspectos, en "vistas" del mismo, a atraparlo en cuanto se deje ver. Y como su "dejarse ver" es precario, inestable, se incurre a veces en la complicación. Complicación que se hace necesaria, y que es causada por el signo mismo. Es el único culpable -y partícipe de la culpabilidad humana, pues que es engendro suyo- de que se le obligue a ocupar compartimentos clasificatorios. Tal fue la pena que debieron sobrellevar quienes se han dado a la tarea de precisarlo. Que es una pena constante, que es la misma realidad, que es nosotros mismos."

Beuchot, Mauricio, (Elementos de) Semiótica.

2. El ser y el sentido de los signos

Este apartado contiene las ideas preliminares de ver al signo, su forma de expresión, intención y señalización de parte de Husserl y Derrida, esto es, analizar el modo en que adquiere su representación el signo, la forma en que tiene sentido y significación para un sujeto cognoscente, que puede hacer la conexión entre la idealidad de la significación y la realidad de la vivencia, en una palabra de la forma de transmitir las significaciones de manera no subjetiva

En este sentido se hablará también de la *epojé* y de cómo ésta permite que el cúmulo de las vivencias puedan ser transmitidas a través de la expresión significativa, es decir, el paso de la idealidad lógica a la vivencia que se da en la expresión significativa, haciendo la distinción entre la intención y expresión, así como la significación. Por ello es preciso abordar el juicio que puede alterar la presencia del objeto que posee la intencionalidad de la conciencia en su afán de expresar de manera significativa.

La interrogante que seguiremos es si ¿mediante la *epojé* se puede lograr el carácter no significativo del signo, es decir su a-significancia.?

Comúnmente se dice que el signo es la representación/sustitución/usurpación de una cosa por otra, y que se contienen en el significado-significante-referente-significación, así el signo se comprende como lo representado de una ausencia, es la completud o suficiencia de un significante, y hace las veces de un significante a través del significado, sin embargo esta composición sigue siendo arbitraria si seguimos a Saussure, o mejor, no es arbitraria y es necesaria de acuerdo con Émile Benveniste, quien señala:

“...la conexión entre el significante (la notación material) y el significado (concepto mental engendrado por el significante) es aprendida por los usuarios de signos a temprana edad y en forma tan general, que prácticamente jamás experimentan una separación entre ambos.”⁴⁸

⁴⁸ Cobley, Paul; Jansz, Litza. *Semiótica para principiantes*; Ed. Era naciente, Buenos Aires, 2004, p.71.

Esto quiere decir que el proceso mental de unir significado y significantes es automático, nunca nos detenemos a separarlo, a pesar de lo adecuado o inadecuado del signo, porque finalmente implica una relación para comunicar/señalar algo a alguien. Conlleva además que el signo no sea de un contenido puro, porque debe haber una relación entre fonemas/morfemas en el sujeto que pueda inferir un sonido con una imagen, por ejemplo un ladrido con un perro; esto sería una adecuación a un marco lingüístico preestablecido, por eso se deben interpretar los signos a partir de otros signos. Ante lo cual agrega Mauricio Beuchot:

“Se entiende por signo todo aquello que representa a otra cosa. Es decir, lo que está en lugar de otra cosa, que hace sus veces. La cosa representada es el significado. Los signos son usados por los que pertenecen a la comunidad semiótica (de hablantes o usuarios de los signos), pues tienen que compartirlos para saber, primero, que son signos y, después, cuál es su significado. Generalmente se considera que el uso de un signo (fenómeno signico, acontecimiento semiótico o semiosis) se da cuando un emisor transmite un signo, desde una fuente, por un medio o canal, con un código, susceptible de ruido informático, a un receptor.”⁴⁹

La posibilidad de que el signo pueda ser transmitido no radica en el medio, sino en el intérprete que analiza e interioriza el “concepto/significado” para llegar a la significación del signo, así el intérprete se vuelve un interpretante social, que adecua el contenido a un cuadro lingüístico referencial que puede contener signos o señales que expresan o indican contenidos o significados, pero que no necesariamente deben significar algo, sino únicamente se aprenden por convención o por fuerza de ley.

Por ejemplo, una forma de interpretar la señal no necesariamente implica la posibilidad de indicar o sugerir que se deba de hacer algo, sino más bien, la obligación por obedecer aquello a que se está destinado desde la claridad del Ser, por ejemplo; cuando Zubiri decía que la señal puede ser desde el semáforo que indica o sugiere una obediencia de lo que está señalando, hasta el anuncio de prohibición que vemos en las calles, los cuales

⁴⁹ Op. cit. Beuchot, Mauricio., p.7.

nos advierten de algo que es necesario atender, ya no desde la objetividad, sino desde la subjetividad, o si se prefiere, desde aquello que nos indica o señala lo que se debe de hacer. En este sentido la señal es ese señalar oblicuo que se nos presenta en la realidad en las situaciones más cotidianas, y a pesar de ello, lo desatendemos, descuidamos aquello que es lo más propio en uno: la existencia, sabernos existenciaros (entendido en termino amplios) en la vida, como un estado afectivo ante la muerte, la angustia, la desesperación y otros, que no ocurren diario, no obstante, si asumimos una posición de cuidado por sí mismos cuando los hacemos propios nos arrojan al abismo como un paso al destino de la existencia, ella está implícitamente incluyendo el ente entre entes, cosas entre cosas, el no cuidado de la existencia nos hace reducirnos a las cosas mismas olvidándonos de la gracia del ser, de la donación del *mundo de la vida*, la necesidad del cuidado no debe venir por una situación álgida como la señal de aquello que debo atender, aunque no podemos abstraernos de nuestras afecciones que nos acometen a diario, no se puede pensar ser un útil, o un ser-para del modo heideggeriano, sin atender la gracia que nos es dada a través de ese señalar que en ocasiones vemos más claramente en las situaciones afectivas y que luego debemos atender desde nuestra mismidad; de sabernos unos entre otros, de reconocer la alteridad, de ser en el mundo como una unidad.

Pues no se logra el cuidado comportándonos como seres siempre deseantes de algo, de sentirnos faltos o carentes de aquello que nos hace ser, tampoco de hacer un conocimiento del mundo a través de la ciencia o determinados logros académicos.

No, se trata de lograr una simbiosis entre el hombre y la naturaleza-mundo-vida. Así lo advierte Husserl:

“Si, pues, según esto, la señal..., no tiene referencia esencial ninguna al nexo de necesidad, cabe desde luego preguntar si no deberá pretender una referencia esencial al nexo de probabilidad... Una cosa es segura: que hablar de señal no supone una determinada referencia a consideraciones de

probabilidad. Por lo regular, al hablar de señal nos basamos no en meras sospechas, sino en juicios firmes; por eso la jurisdicción ideal, a la que hemos concedido aquí una esfera tendrá que exigir primero que las convicciones seguras se reduzcan modestamente a meras sospechas.”⁵⁰

Indudablemente la necesidad por comprender aquello que nos es señalado nos obliga a interiorizar nuestro modo de ser en el mundo, no es el quehacer, sino más bien lo que nos hace ser de un modo distinto, de comprender ese señalar que nos viene desde un horizonte muy lejano, pero también nos antecede; que se pierde en las entidades, se cosifica en la presencia suplantando lo que el Ser es, de ser así, se debe deshacer esa capa o sedimento metafísico de la presencia de lo óntico en el Ser, precisamente la etapa más significativa es la suspensión del juicio ante un señalar del ente, se trata de verlo oblicuamente para comprender su existencia no como algo útil, sino a la conciencia en tanto que intuye “eso” que se presenta como un hecho, remover ese velo que impide ver lo que se está señalando en la entidad para que pueda ser claro en la conciencia y sujeto de una intuición, así entonces, la señal viene a ser aquello que sugiere o indica detenerse en lo más básico de la vida que es la existencia a través de la puesta entre paréntesis de aquello que gradualmente se nos da como donación, muy a pesar de que para Husserl la señal sea una indicación, pero de una significación.

Por ello es claro que, la señal al ser una indicación remita inexorablemente a un “advertir” que tiene como notas distintivas el contenido de apropiación de la existencia de algo que viene a ser señal de algo objetivo y factual, pues muestra mediante la intelección la existencia de una situación objetiva, pero también demuestra la situación dada por la deducción intelectual, esto es el ir del noema a la noesis. Pareciera que la deducción y la intelección es una especie de pleonismo, pero no lo es si advertimos que, en lo que se muestra se *infiere* un dato y en la demostración lo que da es una *deducción*, ambas mediadas por la intelección, pero que de ninguna manera son redundantes. Esto es así,

⁵⁰ Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*. p. 236.

debido a que el raciocinio demuestra las unidades ideales de que se sirven los contenidos ideales que llegan a la intelección por la reflexión eidética, pero también por una motivación que logra asociar los distintos contenidos de vivencias, que vienen a ser signos indicativos o señalativos.

Así, pues, antes de continuar, debemos analizar algunos aspectos de la palabra signo para evitar algunas confusiones, y en ello es menester aclarar dos asuntos: primero, que estamos tratando ésta cuestión desde una perspectiva fenomenológica, es decir, de aplicar en éste caso, la asunción de ningún prejuicio ante el asunto del signo, o sea, desprendernos de todo prejuicio aplicando la epojé, y si bien es cierto que para todo análisis de corte fenomenológico se requiere una “suspensión del juicio” también lo es advertir del abismo que se presenta ante tal proceso, de otro modo, se trataría de estar en guardia ante los presupuestos cientificistas y psicologistas que ha denunciado Husserl para el tratamiento de estos asuntos, que no sólo no responden al llamado de “ir a las cosas mismas” sino que intentan revertir su efecto apelando únicamente a una situación de corte psicologista, de causa/efecto, donde se pondera principalmente la actitud natural⁵¹, pues Husserl ha señalado que el aparecer no es una propiedad del objeto, sino su dación misma.

⁵¹ Luis Villoro señala acerca de esta concepción: “Cotidianamente vivimos en “actitud natural”... Allí estoy yo ante una muchedumbre de cosas que me rodean por todas partes; no sólo tienen carácter teórico, también práctico; pues no sólo me encuentro con cosas naturales, sino con objetos provistos de valores y significados humanos, útiles, artificios, construcciones, personas...su existencia se me presenta como un *factum*, un hecho puro y simple; me encuentro con ella y en ella, la hallo sin quererlo...Mi conocimiento de su estar ahí es el reconocimiento de un mero hecho, de una contingencia empírica; el mundo es objeto de un conocimiento fáctico. Más la actitud natural no se contenta con esa presencia efectiva del mundo. Además, añade una tesis expresa de realidad... Creemos que todas las cosas presentes, sean actuales o pertenezcan al horizonte del mundo que se aleja hacia lo indeterminado, pueden agregarse, yuxtaponerse unas tras otras para formar una suma que se extiende en un espacio y transcurre en un tiempo *unos*...Cada cosa está contenida en el gran continente universal: el mundo. Entonces, digo que la cosa es *real*. Ser *real* quiere decir: estar ahí delante y, *además*, estar insertado en el mundo espacio-temporal uno. Y el mundo todo lo abraza; ahora ya no está simplemente ante mí, me engloba y me contiene. Pues yo mismo estoy inserto en él, ocupo un sitio al lado de las otras cosas, como un objeto más...Y todas mis vivencias, mis acciones y pasiones, son igualmente procesos reales de esa cosa psíquica peculiar....Villoro, Luis, *Estudios sobre Husserl*. UNAM. México, 1975. pp 54-56.

Y segundo: que el problema que encara el signo en tanto interpretación significativa, requiere de antemano un *yo interpretante*, pero no de manera subjetiva, sino de forma objetiva, en este caso se trataría de despojar o mostrar el contenido de significación de la palabra signo *per se*, pero también estaríamos remitiéndonos siempre a la constitución del objeto, o sea, a su significación y sentido, y no tanto de objeto o cosa, pues debemos atender que en la fenomenología al ser un campo irreducible de esencias, no sólo denuncia y confronta su sentido mismo, sino su propia descripción de esencias, y constitución desde sus propios elementos.

En pocas palabras, *lo que tratamos de indagar es el modo en que adquiere su representación el signo, o mejor, de la forma en que tiene sentido y significación para un sujeto cognoscente, en este caso se trata del “yo”, en tanto que viene a ser el ego puro, y éste es el fundamento último que da cuenta del ser y de todo conocimiento, pero no a la manera de ser un sujeto fundante, sino de un sujeto percipiente*. No se trata de cuestionar conceptos, sino su esencia y para ello ya advertíamos que no basta con una reducción eidética del fenómeno, sino de una reorientación del proceso de abstracción y reducción mismo, o sea, de hacer patente que el mismo proceso de epojé y de reducción eidética no están exentos de un análisis deconstructivo, esto en el sentido de indagar los presupuestos prístinos que dan cabida a la suspensión del juicio, no se trata, pues, de hacer o aplicar la *deconstrucción* al proceso de la epojé, sino de analizar los presupuestos de que se sirve la epojé para indagar las esencias; analizar un aspecto de la cosas -escorzo o matización- (*Abschattung*), ni de su apariencia u objetividad, sino de hacer evidente que no hay un fundamento trascendental detrás de la epojé que la conciencia misma, y en todo caso, de mostrar al objeto intencional como una mera actitud fenomenológica, sino también como garante y portador de esencias.

Entonces, Husserl advierte que la palabra signo tiene un doble sentido puede ser una expresión y una señal a la vez, el problema de distinción radica en su función de significación, esto es, su sentido, en este caso se habla de que el signo sobrelleva una especie de no significación, aunque esta no significación sigue siendo un signo, desprovisto de sentido pero significativo, y es que como destaca Husserl:

“Los signos, en el sentido de indicaciones (señales, notas, distintivos, etc.), no expresan nada, a no ser que, además de la función indicativa, cumplan una función significativa”⁵².

Hasta aquí, lo único que deseamos destacar es que no pueda haber signos desprovistos de significación, pues Husserl mismo señala que:

“... Todo signo es signo de algo; pero no todo signo tiene una *significación*, un «sentido», que esté «expresado» por el signo. En muchos casos no puede ni siquiera decirse que el signo «designa» aquello de lo cual es llamado signo. Y aun en el caso de que éste modo de hablar sea justo, hay que observar que designar no vale siempre tanto como aquél «significar» que caracteriza las expresiones. En efecto: los signos, en el sentido de *indicaciones* (señales, notas, distintivos, etc.), *no expresan nada*, a no ser que, *además* de la función indicativa, cumplan una función significativa...”⁵³

Por ahora, queremos destacar estas dos formas o modos en que se presenta el signo, primero como indicador y como significativo, esto para dar cuenta que los signos en el primer caso (el de la indicación) no es de ninguna manera más importante que la expresión misma que ocurre en una conversación, pues la indicación es distintivo de ubicación de sentido donde se pone la objetividad de la cosa misma, dicho de otro modo, la indicación es significación objetiva de algún fenómeno, más no su descripción, en tanto que la función significativa del signo, permite si no aprehender el sentido de las cosas mismas, si al menos avizorar la nominación del objeto.

También es preciso señalar a la expresión como forma equívoca que adquiere el signo, pues viene dada por un discurso que remite a una comunicación, en tanto que, lo que

⁵² Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Alianza editorial, Madrid. [Versión de Manuel G. Morente y José Gaos, capítulo 1]. 1999 p. 233.

⁵³Ídem. p.233

se informa no es únicamente la *dación* de un objeto, sino que se emplean signos gestuales y además que realiza un sujeto en la comunicación o discurso, pues bien señala Husserl que:

“...los gestos y ademanes con que acompañamos nuestros discursos involuntariamente y desde luego sin propósito comunicativo...Estas expresiones no son expresiones en el sentido de discurso; no están como las expresiones, unidas en unidad fenoménica con las vivencias exteriorizadas, en la conciencia del que las exterioriza; en ellas no comunica uno a otro nada; al exteriorizar estas manifestaciones fáltale al sujeto la intención de presentar unos “pensamientos” en modo expresivo, ya a otro, ya así mismo...”⁵⁴.

Así, entonces la expresión debe ser entendida como aquella acción que tiene una indicación que sugiere, pero no necesariamente lleva la expresión significativa.

Decididamente, no queda sino admitir que la unidad que conforma el signo contiene una representación nominal al modo de una señal o indicación del objeto, pero sólo significa en tanto de “sentido”, de ‘contenido’, de representación nominal, que viene a ser el nombre, pero lo que nombra el nombre es el objeto de la representación. Ante esto tenemos que analizar dos cosas de entrada: primero, que no existe vínculo alguno que identifique el nombre con el objeto que nombra —este es ya un viejo y persistente problema en la tradición filosófica, que tiene antecedentes desde Platón, (particularmente en el *Crátilo*⁵⁵)—, y segundo; que la representación del objeto referido no lleva en sí mismo un contenido de representación, ¿qué significa esto?, que al momento de mencionar los

⁵⁴ Véase. *Investigaciones lógicas I*, p. 238.

⁵⁵ Este *Diálogo* trata según Platón de aspectos del lenguaje, también del conocimiento e incluso de la lógica de proposiciones, esto es que se pueda hablar de la verdad o de la falsedad de una proposición, da a entender el modo en cómo no se puede dar el conocimiento o la episteme a través del objeto o la palabra por el devenir o el cambio del enunciado o la proposición, con otras palabras; se trata de la rectitud de las denominaciones, si estas corresponden al objeto de manera natural o convencional. Platón distingue en este diálogo las palabras aisladas correspondientes a un objeto o a una persona como si fuera un estudio semántico, o más bien se trata de demostrar que hay una determinada significación en las palabras debido a que se corresponden a una imagen de la cual surgieron y por lo tanto se justifique el uso de una palabra u otra, siempre y cuando se respete el fonema o el significado. Existen varias formas de comprender este diálogo desde un análisis etimológico, epistemológico o semiótico. En efecto, tales interpretaciones son un poco arbitrarias debido a que no coinciden con lo propuesto por Platón, recuérdese que a él lo que le interesaba era la idea más que el objeto, en este sentido, las denominaciones pueden ser falsables aunque se ajusten etimológicamente a los objetos. El debate principal es contraponer la doctrina de las formas de Platón para llegar a la validez del conocimiento mediante el lenguaje. Para una revisión más amplia acerca de este diálogo. Véase *Crátilo, Platón*. Introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1988.

objetos, o si se prefiere, de expresar objetos (sirviéndonos de un lenguaje de palabras que tiene la función específica de nombrar), no denota el contenido esencial del objeto, sino únicamente su contenido gramatical, o sea, expresa lo que el pensamiento señala como una vivencia no de la palabra, sino del objeto, pues el sentido de la intención comunica lo que el oyente aprehende (apercibe dice Husserl) al que habla y éste último lo percibe intuitivamente o intelectivamente como a una persona que expresa algo. Para complejizar un poco más este dato hablemos del significado que tiene el sentido de comunicar del emisor, pues creemos que éste dice lo que oye y no tanto lo que ve (antes de la reducción fenomenológica y eidética, que más bien es una ampliación en el sentido que comprende o abarca un 'espacio' mayor cuasiomniabarcante), por esto es que no puede haber identidad entre el objeto dado y el enunciado que nombra o significa el contenido de representación nominal, no al menos antes de iniciar el proceso o método fenomenológico.

Ahora bien, conviene identificar qué es lo que está en juego en la comunicación, ya que en la comunicación existe la expresión del sentido que emite el sujeto que nombra algún objeto y lo comunica al receptor, pero lo que el oyente percibe no son las vivencias, sino la percepción de forma extrínseca o externa, pues únicamente puede dar cuenta de las afecciones que el otro le expresa, sin embargo no puede sentir afección alguna o empatía por lo que aquél le expresa. Por consiguiente, la expresión que se comunica no deja de ser un signo cargado de sentido que se convierte en una señal, es algo sensitivo que se hace patente como la palabra, pero representado por un sonido verbal imaginado, y no enunciado, por esto lo que el receptor tiene es sólo la representación imaginativa, pero que no deja de ser real en tanto que se piensa.

Ante esto nos queda si bien no sólo un residuo del *representamen*, esto es, de la entidad imaginada, también la fuga de la voz que es idéntica de lo que enuncia, pero sigue

en espera la interpretación de éste *representamen* que se da de manera significativa, tal interpretación queda fuera de juego al introducir la idealidad de la relación que se expresa en la significación misma, es decir, de que el *representamen* deje de ser objeto susceptible de adjetivos para adquirir plena expresión, y es que si la expresión menciona algo que se refiere a lo objetivo, o sea, a su intención significativa, se vuelve una intuición. El nombre nombra un objeto, pero si este no existe como nombrado; entonces la referencia objetiva se hace consciente del nombre, adquiere pues su expresión o acto de sentido y por tanto de intención significativa.

Y, sin duda, nuestro modo de ser en el mundo nos demanda construir arquetipos, centros de generación, algo que establezca nuestra posición, y lo más inmediato es nuestro decir del mundo utilizando un sistema lingüístico que nos ha sido dado con antelación. Tratando de identificar o enlazar imágenes con conceptos, referentes con situaciones de expresión. No deseamos estar a la deriva, nos proyectamos a unir para identificar, pero, al realizarlo nos enfrentamos a una situación donde para poder enlazar una cosa con otra, un concepto con una imagen, un objeto con una idea, en otras palabras, un significado con un significante se requiere aclarar el vínculo de uno a otro, esto es el ligamento de identidad o de diferencia de un contenido en tanto significado esencial del significante. Los conjuntivos permiten enlazar un contenido con un referente objeto pero no tienen la facultad de relacionar sustancialmente, considerando que se trata de entidades distintas que su constitución las hace diferentes y que es la razón la que obliga a relacionarles mediante el verbo ser, por ejemplo: el pasto *es* verde. Aquí podemos observar que el modo de ser del pasto puede tener un contenido distinto, pero que el sustantivo “pasto” no puede ser de otro modo pensado; sabido es que la relación de algo objetivo no tiene relación con algo subjetivo, sino en el momento en que es aprehendido un concepto con un contenido, aun así

es dado pensar el ligamento como aquello que une o que hace ser aquello que ya es independientemente de la conciencia de ello, empero lo que une un contenido con un concepto no lo hace sino verídico en tanto que lleva un contenido de decir verdad, sino que se debe analizar el ligamento no como un contenido de identidad, sino de diferencia, pues aquello que decimos de la realidad a través del lenguaje es distinto sustancialmente. En este sentido Husserl señala:

“...La asociación no sólo evoca los contenidos en la conciencia, dejándoles en cuidado de enlazarse con los contenidos dados, según prescriba la esencia de unos y otros (su determinación genérica). Esas unidades que se fundan puramente en los contenidos..., no pueden ser evitadas por la asociación, sin duda. Pero la asociación crea, además nuevos caracteres y unidades fenomenológicos, cuyo momento abstracto, cuyo contenido legal necesario no se encuentra en los contenidos mismos vividos...”⁵⁶.

Esto es así porque la conciencia recurre a su flujo de vivencias para hilar esas asociaciones mediante la intencionalidad y la expresión significativa.

Si bien es cierto que para comunicar algo se requiere decir de lo que es mediante la asociación de contenidos usando algunos ligamentos como el verbo *ser*, también se puede decir de forma negativa, o si se prefiere, de forma no subjetiva, para ello se necesita introducir una diferencia en la identidad para distinguir lo que enlaza un contenido esencial del objeto con su intuición, esto quiere decir, que el contenido no necesariamente se refiere a un atributo endémico del objeto, sino más bien a una arbitrariedad por conceptualizar la realidad mediante conjuntivos que hacen ser lo que se dice del objeto, de tal manera que nos vemos obligados a utilizar conectivos de asociación de identidad, cuando en realidad deberíamos de atender la negatividad de lo que no es, mediante la diferencia de caracteres y, con ello introducir un pensamiento diferente de la identidad, que en algún momento debe deshacer nuestra forma de identificar conceptos mediante intuiciones, un pensar distinto requiere asumir que las cosas no están ahí para ser aprehendidas, sino más bien que el

⁵⁶ Véase. *Investigaciones lógicas I*, p. 237.

modo de ser del objeto sea dado a la conciencia mediante la diferencia con nuestro pensar, y en ese sentido sabernos diferentes a pesar de ser entidades singulares, o que compartimos el mismo espacio y lugar en el mundo, pero únicamente distinguiendo en la identidad aquello que lo hace diferente, en consecuencia debemos advertir que la suspensión del juicio debe darse en plenitud de una conciencia que va hacia la constitución de algo verdaderamente auténtico entre el ligamento del sujeto-objeto, pensamiento-constitución-identidad-diferencia.

La diferencia genera un espaciamento entre los caracteres que conforman el corpus lingüístico, dicho espaciamento significa que la ausencia de un signo está dado por la presencia de otro, que se retrotraen en un tiempo siempre actual, pero que también genera un decir distinto, como puede ser la expresión que no necesariamente tiene que ser verdadera o falsa, si unimos caracteres para formar un concepto, éste será diferente de otro en tanto que sea falsable, con otras palabras, que pueda ser refutado su contenido mediante la oposición de contrarios y verificar que lo dicho es falso o cierto, aunque, la verificabilidad de un concepto no está en el significado, sino en el significante. Así, entonces, la expresión denota algo del significante no del significado.

“...El término expresión es tomado aquí, sin duda, en un sentido limitado, cuya esfera de validez excluye muchas cosas que en el habla normal son designadas como expresiones. De esta suerte es preciso siempre hacer violencia al idioma, cuando se trata de fijar terminológicamente conceptos para los cuales sólo disponemos de términos equívocos. Para entendernos, por de pronto establecemos que todo *discurso* y toda parte de discurso, así como todo signo, que esencialmente sea de la misma especie, es una expresión; sin que importe nada que el discurso sea verdaderamente hablado —esto es, enderezad a una persona con el propósito comunicativo— o no...”⁵⁷

Es, pues, notorio que la intención significativa no tiene cabida dentro de estas proposiciones que implican la veracidad en un decir.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 238.

Otro modo de ver lo anterior es el contenido de vivencia que se expresa entre el significado y el significante aludiendo a que podría ser la significación la parte que media, liga, une lo que se expresa de ellos, a decir verdad, este término trascendente de significación es algo que no está regido por la conciencia, sino más bien por lo que la sociedad lingüística designa o adecua, por eso no podemos decir que haya un sentido por significar, sino más bien una *intención*, a este respecto Husserl señala:

“...Cierta conjunto de vivencias psíquicas, que, enlazado por asociación a la expresión, convierten ésta en expresión de algo. Generalmente estas vivencias psíquicas son designadas con el nombre de *sentido* o *significación* de la expresión, creyéndose que esta designación alcanza a lo que esos términos significan en el discurso normal. Hemos de ver empero que esa concepción es inexacta y que la mera distinción entre el signo físico y las vivencias, que le prestan sentido, no es suficiente, sobre todo para los fines lógicos.”⁵⁸

Ya que si bien, se trata de entidades abstractas, bien pueden ser analizadas a través de su intención o sustrato de interpretación, o si se prefiere, que del conjunto de vivencias no se desprende la expresión, hasta que hay una intención por significar.

Si analizamos nuestro modo de pensar acerca de aquello que deseamos comprender/aprehender, por lo regular tendemos a estructurar el objeto físico y nuestra forma de describirlo mediante la expresión de lo que es para nosotros, dejando de lado el modo de interrogar desde lo que se da a la conciencia, su ser pleno, sin ningún atributo, realizamos la pronunciación de los atributos, de las cosas como nos parecen, como se adecuan a nuestro cuadro referencial lingüístico, alterando el contenido, adjudicando particularidades a lo general o singular desde nuestro yo, nos posicionamos como égidas del fenómeno, y delimitamos el decir de algo que sea, empero, aún queda algo fuera de la realidad y que a pesar de “idealizarla” la intuimos como algo dado por sí misma y que tenemos la facultad de “cosificar” a pesar de la ausencia del objeto. Así lo describe ampliamente Husserl:

⁵⁸ *Ibidem*, p. 239.

“...Si nos colocamos en el terreno de la pura descripción, vemos que el fenómeno concreto de la expresión, animada de sentido, se articula así: por una parte, el fenómeno físico, en el cual se constituye la expresión por su lado físico; por otra parte, los actos que le dan significación y eventualmente plenitud intuitiva, actos en los cuales se constituye la referencia a una objetividad expresada. Merced a estos últimos actos es la expresión algo más que una simple voz. La expresión (menta) *mienta*⁵⁹ algo; y al mentarlo se refiere a algo objetivo. Este algo objetivo puede estar presente actualmente, merced a intuiciones concomitantes, o al menos aparecer representado, por ejemplo: en productos de la fantasía, y en este caso la referencia a la objetividad está realizada; o en otro caso la expresión funciona con sentido, siendo siempre algo más que una voz vana, aunque le falte la intuición que le da fundamento y objeto. La referencia de la expresión al objeto queda entonces irrealizada, en cuanto que permanece encerrada en la mera intención significativa. El *nombre*, por ejemplo, nombra en todo caso su objeto; a saber, en cuanto que lo (menta) *mienta*. Pero no pasa de la mera mención cuando el objeto no existe intuitivamente y, por tanto, no existe como nombrado (esto es, como mentado). Al cumplirse la intención significativa (primeramente *vacía*) realizase la referencia objetiva y la nominación se convierte en una referencia consciente del nombre a lo nombrado.”⁶⁰

A pesar de lo anterior, el contenido de la experiencia y la experiencia del expresar lo que el fenómeno es, no viene de una “ideación” sino más bien por el mismo darse del fenómeno es que intuimos lo que puede enunciarse de él. En ocasiones pensar el fenómeno como algo multívoco crea la sensación de adjudicar o predicar lo que el objeto no es para nuestro cuadro referencial. Es decir, que se pueda interpretar desde la multiplicidad en la unidad viviente. De esta suerte, lo expresa Husserl:

“Así acontece en todos los enunciados, aunque lo que dicen sea falso e incluso absurdo. También en estos casos distinguimos, entre las efímeras vivencias del asentir y del enunciar y su contenido ideal, la significación del enunciado como unidad en la multiplicidad. Esa significación que es lo idéntico de la intención, la reconocemos siempre en actos evidentes de la reflexión. No la introducimos caprichosamente en los enunciados, sino que la encontramos en ellos.”⁶¹

Por lo anterior, no se puede desligar la intención comunicativa de la significación, que no son sinónimos, sino más bien, intuiciones de la significación de lo dado o que se presenta a la conciencia.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 243. El verbo *mentar* deriva del homónimo *mencionar*, sin embargo Husserl en las *Investigaciones Lógicas* lo escribe en sentido tácito, a pesar de que se halla conjugado en primera persona del singular, por ello es que se presta a confusión en su forma gramatical por el verbo *mentir*. Nosotros hemos querido respetar esta tipografía, acotando que se trata del vocablo *mentar*, en tanto su significado sea *mencionar*.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 247.

Ello lo podemos verificar a través de la estructuración del pensamiento que emite un juicio con la intención de expresar aquello que deseo dar como significación de algo que ha sido producto de una intuición o una intelección, pero a pesar de esto, *el remanente del contenido noemático viene dado por el sentido entendido como una significación o un querer expresar, aunque parezca tautológico*, no debemos confundir la significación con la intención y mucho menos con el sentido, a pesar de que en ellos se verifica una intuición que desea ser puesta en juego a través de la dualidad significado–significante.

“Los términos: *lo que una expresión expresa* tienen...varias significaciones esencialmente distintas. Por una parte, se refieren a la notificación en general y en ésta especialmente a los actos de dar sentido y también a los de cumplir el sentido (si los hay). En un enunciado, por ejemplo, damos expresión a nuestro juicio (lo notificamos), pero también a percepciones y demás actos que cumplen el sentido y hacen intuitiva la mención del enunciado. Por otra parte, los dichos términos se refieren a los «contenidos» de estos actos y ante todo a las significaciones, que muchas veces designamos como expresadas.”⁶²

Consecuentemente, la forma de expresar lo que el objeto sea debe ser a través de una identificación de lo que es dado con lo dicho, en otras palabras, que la identidad de un objeto con lo que significa debe adecuarse a los contenidos o caracteres del objeto, o si se prefiere, que el contenido no sea distinto de lo que nos representamos para poder acceder a un modo distinto del fenómeno o cosas en sí, ciertamente nuestro modo de pensar no es de este modo, sino muy distinto, muy común y por ello se precisa distinguir lo que es del objeto y lo que se dice de él, como dos dimensiones diametralmente opuestas, pero que conviven en nuestra conciencia, accedemos al objeto a través de estructuras mentales complicadas, con un entramado difícil de comprender, pero que lo usamos de modo particular. Bien dice Husserl al respecto:

“Toda expresión no sólo dice algo, sino que también lo dice *acerca de* algo; no tiene sólo su sentido, sino que se refiere también a algunos objetos. Esta referencia es, a veces, múltiple para una y la misma expresión. Pero nunca coinciden el objeto y la significación. Naturalmente ambos pertenecen a la expresión merced al acto psíquico de dar a ésta sentido; y si con respecto a estas «representaciones» distinguimos entre «contenido» y «objeto», esto quiere decir lo mismo que

⁶² *Ibid.*, p. 248.

cuando, con respecto a la expresión, distinguimos entre lo que significa o «dice» y aquello *acerca de lo cual se dice*.⁶³

Y, es que necesariamente cuando decimos que algo es o no es, tenemos en cuenta un sistema epistémico referencial que nos ayuda a comprender o analizar aquello que deseamos aprehender, esto es, que hacemos uso de un determinado conjunto lingüístico, para mentar o nombrar lo que consideramos una propiedad del objeto, atribuyéndonos la jurisdicción de significar incluso lo que deba ser. Por ejemplo cuando Husserl escribe:

“...una expresión adquiere referencia objetiva sólo porque significa y que, por lo tanto, se dice con razón que la expresión designa (nombra) el objeto *mediante* su significación; y respectivamente que el acto de significar es el modo determinado de mentar el objeto en cuestión, sólo que este modo de la mención significativa y, por tanto, la significación misma puede cambiar, permaneciendo idéntica la dirección objetiva.”⁶⁴

Así, entonces, logra que el referente sea idéntico a su objetividad, aquello de lo que se significa a través del modo de ser.

Además, subyace la forma del decir de algo que no es existente de modo físico, a menos que fuera un constructo de algún material, pero que antes de ello, fue posible por la ideación del “objeto”, por ejemplo: los números o las figuras geométricas, las cuales a pesar de no “estar físicamente” como un símil de la idealidad, se enuncia algo de ellos, sin interesar lo objetivo, lo expresado o lo que significa; tal idealidad no es consecuencia de una intuición, sino más bien de algo arbitrario, o si se prefiere, de algo que lo hace distinto a través del lenguaje.

“Los términos *notificación, significación y objeto* pertenecen *esencialmente* a toda expresión. En toda expresión hay algo notificado, algo significado y algo nombrado o de otro modo designado. Y todo ello se dice, con término equívoco, *expresado*. No le es esencial a la expresión, como ya hemos dicho, la referencia a una objetividad actualmente dada, que cumpla la intención significativa...”⁶⁵

Por lo que no es dado el contenido conceptual en la expresión, sino más bien, hay una idea que sugiere el contenido.

⁶³ *Ibíd.*, p. 249.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 250.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 251.

Que algo pueda significar, a partir de su imagen o fantasía, debe ser con antelación pensado como una vivencia de algo anterior, que se reinserta en la mente como identidad de expresar lo que se da a la imaginación como una imagen efectiva, que puede estar en lugar de lo que significa a pesar de no tener un referente físico, la forma en que se da o presenta a la imaginación debe ser por algo que ha sido ya vivido:

“...entender una expresión significaría encontrar en uno mismo las imágenes de la fantasía que corresponden a dicha expresión. Si estas imágenes faltan, la expresión será «sin sentido». No pocas veces se oye designar estas imágenes de la fantasía como significaciones mismas de las palabras y hasta con la pretensión de acertar (al decir esto) precisamente con lo que el habla común entiende por significación de la expresión...”⁶⁶.

Esto es, que no se pueda dar a la conciencia un referente material que provenga de aquello que nombramos mundo natural objetivo.

Sí consideramos que los contenidos de las expresiones son producto de la intención significativa, entonces el sentido de la vivencia debe ser distinta en tanto que no forma parte de la imaginación, hasta el momento que ésta intuición se manifiesta de manera externa a través de la locución.

Precisamente, Husserl señala que:

“...la esencia del expresar reside en la intención significativa y no en las imaginaciones más o menos perfectas, más próximas o más remotas, que puedan añadirse para cumplimiento de dicha intención...También hemos mostrado que a esa identidad de la significación en los actos pertinentes, corresponde realmente algo determinado; que, por tanto, lo que llamamos intención significativa no es un carácter indistinto que se diferencia sólo por la conexión con las intuiciones impletivas, esto es, *exteriormente*. ...”⁶⁷

El punto nodal es esclarecer la identidad entre la intención significativa con la expresión significativa, es decir, el modo en que se da a la imaginación, en tanto que se trata una vivencia externa y se interioriza a través de un procedimiento intencional de la conciencia, dejándola inalterable, o mejor, idéntica, dado que la imaginación “asocia” la vivencia mediante la expresión significativa, sin embargo esto no es del todo claro, ya que

⁶⁶ *Ibíd.*, capítulo 2, p. 259.

⁶⁷ *Ibíd.*, capítulo 4, p. 286.

se trata de un contenido idéntico a la vivencia y el proceso de la imaginación va del lado de la intención, la cual no es constitutiva de la intuición, sino al contrario.

El hecho de que una expresión carezca de sentido, o que se halle fuera de contexto, (a pesar de que nada puede estar fuera de contexto⁶⁸ diría Derrida, porque más bien se dice en otro contexto), sería más bien el desplazamiento de un texto a otro, como un cotexto, en él se halla el sujeto que enuncia acerca de algo –o interpreta–, aunque sea sin intención significativa, porque en ocasiones para el paso de un texto a otro, no necesariamente se requiere tener el sentido de eso que describimos, o expresamos, en ocasiones puede ser algo que esta fuera del sentido o de la intención y que sería algo absurdo.

“A la luz de nuestra concepción se comprende perfectamente cómo una expresión puede funcionar con pleno sentido y, sin embargo, sin intuición ilustrativa. Los que colocan en la intuición el momento de la significación hállese ante este hecho del pensamiento puramente simbólico como ante un enigma insoluble. Para ellos hablar sin intuición sería hablar «sin sentido». Pero un hablar que verdaderamente fuese sin sentido no sería un hablar; sería el rumor de una máquina. Ocurre ello a veces en la recitación de versos o de fórmulas de oración. Hecha sin pensamiento, etc.; pero no se refiere a los casos que hemos de explicar... Cuando hablamos de palabras «sin juicio» no queremos decir, claro está, que sean palabras en las cuales el juicio no ha brotado de reflexión propia inteligente. También la expresión «sin sentido», entendida como absurdo (contrasentido), constituye en el sentido; el sentido de la expresión que va contra el sentido implica el referirse a cosas objetivamente incompatibles.”⁶⁹.

A pesar de esto, aquello que expresamos no necesariamente debe tener una identificación en la correlación del sentido, porque en el intercontexto se da la interpretación del fundamento del decir, del hacer y también del juicio, del decir de aquello que sea auténticamente verdadero falso, pero en ello subyace el decir a través de la expresión, esto es que sea significativa.

Husserl lleva a cabo la distinción de la idealidad y la realidad a través de algo que denomina “vacilación del significar ⁷⁰”, denunciado como puro titubeo de este último y que

⁶⁸ Véase. *De la gramatología*. Jacques Derrida. Ed. Siglo XXI. México 1989., p, 158.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 263.

⁷⁰ Entre las distinciones que se refieren a la multivocidad de las expresiones, hemos nombrado antes la de expresiones *exactas* y expresiones *vagas*. *Vagas* son las expresiones corrientes de la vida común, como

en nada afecta a la unidad ideal de la significación. *Pero queda en olvido el estudio insistente y profundo de la conexión entre la idealidad de la significación y la realidad de la vivencia, de las significaciones en sus respectivas actualizaciones subjetivas.*

Según se ve, hemos referido el carácter significativo que tiene el signo, lo realizado para introducir un elemento que logra desequilibrar el aparato significativo e intencional del signo, concebido como señal o como expresión, en cualquiera de los dos lo que falta es la fundamentación de la significación del signo, o sea, de identificar lo que está significando o refiriendo el signo, en tanto que no sea un significante desprovisto de sentido, ni tampoco de identificar un sesgo en la forma de aprehensión del signo.

Lo que expone Husserl cuando presenta el sentido no como un *faktum* por parte de la conciencia, sino por parte del sujeto que al proveer el sentido lo hace para señalar que la función del lenguaje sea nombrar, y no repetir, lo presenta para decir, crear y variar el modo en cómo el mundo se nos presenta, o mejor, la forma en que comprendemos y expresamos lo que del mundo se nos da.

Conviene subrayar que, para Husserl la historia de las ideas ha advenido por una serie de significaciones intencionales que se han resuelto por la intelección, no para hacerlo parte de la historia, sino para dar cuenta de su contenido y su sentido, pues estas últimas son expresiones que asumen lo dado como algo no evidente, y por esto es necesario superar la etapa de intelección subjetiva y devenir una intelección objetiva, puesto que lo objetivo

«árbol»...Exactas son todas las expresiones que entran como elementos en las teorías y leyes puras. Las expresiones vagas no poseen un contenido de significación que sea idéntico en todos los casos de su aplicación; orientan su significación según ejemplos típicos...Las significaciones efectivas de las palabras son vacilantes y cambian muchas veces en el curso del mismo pensamiento; en gran parte están, según su naturaleza, determinadas por la ocasión. Pero, bien mirado, la vacilación de las significaciones es propiamente una *vacilación del significar*. Esto quiere decir que vacilan los actos subjetivos que dan significación a las expresiones; y cambian no sólo individualmente, sino, sobre todo, también según los caracteres específicos en que radica su significación. *Pero no cambian las significaciones mismas.* (El subrayado es nuestro). Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Alianza editorial, Madrid. 1999, [versión de Manuel G. Morente y José Gaos], pp. 277-280.

es válido para todos, pero el hecho de que Husserl no admita nada definitivo, sino de manera provisional y parcial, se trataría de describir las cosas como son, en este caso habitar el mundo de vivencias (*Lebenswelt*), pero no de expresarlo a través de signos intencionales sino de expresarlo o describirlo a partir de su dación o aparecer de lo real que se expresa y muestra para un agente intelectual, es decir alguien que logrado aplicar la *epoché* en completud y desde ahí se contiene su intencionalidad hacia el mundo.

Para lograr lo anterior Husserl propone un método, o si se quiere, un cambio de actitud de la forma en como percibimos las cosas, se trata de la *epoché* que supone un desprendimiento del acto vivencial, como un desdoblamiento de la atención a una actividad y un quehacer intrínseco.

El siguiente punto a tratar es la puesta en paréntesis y de ésta podemos decir que, requiere no violentar los objetos, ni disminuirlos de nuestro campo de vida, sino de ponderar el acto, que en este caso es como si en lugar de disminuir nuestro campo de acción o vivencias lo aumentáramos, pero ya no desde una ‘actitud natural’, sino desde el acto que revierte la introspección del sujeto de sí mismo. En este caso no se trataría de un soliloquio que no nos comunica nada, sino que nos representa, de esta manera las palabras no señalan; por consiguiente, el acto de representarse es un acto vivido. A través de la puesta en marcha de la *epoché* misma, es como si nos detuviéramos ente el objeto de la vivencia y la observáramos desde fuera.

En consecuencia, es necesario mencionar que *epoché* (*epoché*) significa:

“...«parada», «interrupción» cuando de ningún modo no se detiene nada, a no ser nuestra distracción interesada que nos hace perder de vista la intencionalidad subyacente...”⁷¹

Este movimiento que va del sujeto al objeto, es el movimiento mismo del campo noemático, donde la noesis, es la presencia activa del sujeto que elabora una apercepción y

⁷¹Robberechts, L. *El pensamiento de Husserl*, F.C.E. México, 1968. p. 81.

del otro lado el noema como el resultado de la actividad, donde el objeto adquiere un sentido ya constituido. En la reducción considerada como simple regreso fenomenológico hay abstención (ἐποχή) de toda toma de posición sobre el carácter absoluto o no absoluto del objeto. No existe ningún interés por la reductibilidad o irreductibilidad de lo trascendente. *La epojé es esencial al regreso fenomenológico. Sin ella, ese regreso es imposible. Tal acontece, en efecto, por ejemplo: en el tema del lugar fenomenológico. Si se regresa allí de la idealidad lógica a la vivencia expresiva, no es porque se crea que el ser de la idealidad de las significaciones pueda reducirse al ser de las vivencias expresivas, aunque tampoco se ha demostrado lo contrario, porque la serie de distinciones que separan idealidad y vivencia son perfectamente compatibles*, como luego veremos, con un definitivo condicionamiento de lo apriórico ideal trascendente por lo apriórico ideal inmanente; si bien es cierto que en este caso la idealidad trascendente no es reducida al ser del *hecho (faktum)* de las vivencias, a la conciencia fáctica, sino sólo al ser de la conciencia posible.

El regreso de la idealidad lógica a las vivencias de expresión se fundamenta, pues, en la *epojé*; pero, a la vez, no le añade otra cosa que la atención a los actos psíquicos, la dirección a la inmanencia en que las significaciones se inscriben. En la reducción tomada en sentido estricto la idealidad sería, en cambio, referida a la inmanencia, como lo condicionado a la condición.

Por esto el noema adquiere una significación intencional eidética, Husserl piensa a la significación como unidad ideal y la condición ineludible para entenderla es la representación de las significaciones como unidades intencionales idénticas frente a la dispersa multiplicidad de las vivencias expresivas. Pero con esto no decimos bastante. Pues, también en las vivencias se tiene una y la misma significación existente como elemento

común, de carácter psicológico, que es justamente lo que hace que tales vivencias sean vivencias de la misma significación. A la identidad de la significación debe corresponder, en los actos psíquicos, algo realmente determinado, un cierto tinte o matiz que haga que la intención significativa no tenga un carácter indistinto, de tal forma que a significaciones distintas correspondan vivencias que ya en su propio contenido psíquico tengan también, y respectivamente, matices distintos; y que a una misma significación correspondan vivencias que, junto a su elemento variable, tengan también un elemento común.

Resumiendo aquello, para comprender el carácter significativo del signo no es suficiente únicamente la aplicación de la *epojé*, pues en ella hay todavía escorzos (*Abschattungen*) que hay que delimitar, o mejor de constituir, dichos escorzos vienen a ser las caras o facetas en que se muestra el objeto, no para su completa aprehensión sino para su cabal distinción.

Bien se puede decir que aquello que pensamos no implica una adecuación de algo, como lo es el signo, que subsume o suplante algo, sino más bien que el representarnos ideas es resultado de una ideación simbólica, que tiene como intención significar, así lo refiere ampliamente Husserl:

“Podemos juzgar, reflexionar y refutar, en el sentido más actual sobre la base de representaciones «meramente simbólicas». Y si aquí se hablase de «función sustantiva de los signos», ésta sería una descripción muy inadecuada de la situación efectiva; pues parecería como que los signos mismos están subrogados a algo y que el interés mental en el pensar simbólico se dirige a los signos mismos. Pero en verdad éstos no son en modo alguno, ni siquiera sustantivamente, objeto de la consideración pensante; más bien puede decirse que vivimos por entero en la conciencia de la significación —y respectivamente de la comprensión—, que no falta nunca, aunque falte toda intuición concomitante. Hay que tener presente que el pensar simbólico es pensar tan sólo por el nuevo carácter «intencional» o de acto, que constituye lo distintivo del signo significativo frente al «mero» signo o señal, es decir, al sonido verbal que, como objeto físico, se constituye en la mera representación sensible. Éste carácter de acto es un rasgo descriptivo en la vivencia del signo que, sin intuición, es, sin embargo, comprendido.”⁷².

⁷² *Ibid.*, p. 264.

Nuestra conciencia siempre tiende o está en pro-yección de algo por significar, es conciencia de algo, pero es desde una pre-comprensión que se da lo significativo. Esto es, que haya una antelación de nuestro juicio respecto de la forma de constituir el mundo, no desde una ipseidad, sino desde lo que es, el modo que se presenta a mi conciencia, a mi intencionalidad, no para constituir, sino para radicalizar mi intuición de modo que pueda desde el cumulo de mis vivencias conceptualizar lo que se me presenta en su dación más pura y con sus caracteres más prístinos para que mi cogitatio sea correspondiente a mi cogito.

Cuando Husserl declara que los objetos poseen “cierta propiedad” que los hace asequibles a la conciencia libre de todo prejuicio y su fundamentación proviene de la dación misma, esto implica que haya “objetos” imaginarios o que carecen de cierta corporalidad o materialidad, como los que son producto de la imaginación y que a pesar de ello, presuponen una identidad con la conciencia misma, sin dejar en claro que la conciencia misma deba repetir los “datos” del objeto que constituye mediante determinados signos, ya sea que estos expresen ciertos conceptos en tanto que llevan un significado y por tanto una significación. Cabe citar *in extenso*.

“Las significaciones constituyen —podemos decir también— una clase de *conceptos* en el sentido de «*objetos universales*». No por eso son objetos que existan, ya que no en una parte del «mundo», al menos en un τόπος οὐράνιος⁷³ o en el espíritu divino; pues semejante hipóstasis metafísica fuera absurda. Quien se haya acostumbrado a entender por ser solamente el ser «real» y por objetos reales, habrá que considerar radicalmente erróneo el hablar de objetos universales y su ser. En cambio, no verá nada de extraño en ello quien tome esas expresiones, por de pronto, simplemente como signos de la validez de ciertos juicios, a saber: los juicios en donde se juzga sobre números, proposiciones, figuras geométricas, etc.; y se pregunte si en esto, como en todo, no habrá de concederse evidentemente el título de «objeto que verdaderamente es» al correlato de la validez del juicio, a aquello que se juzga. En efecto: considerado lógicamente, los siete cuerpos regulares son siete objetos, lo mismo que los siete sabios y el teorema del paralelogramo de las fuerzas es un objeto, lo mismo que la ciudad de París.”⁷⁴

Como podemos notar, Husserl desea que las entidades u “objetos universales” sean significativos o que lleven el cariz de significar hacia la conciencia libre de cualquier

⁷³ Lugar celeste.

⁷⁴ *Ibid.*, capítulo 4, p. 288.

significación que no provenga de la conciencia trascendental, *ya que ésta ha sido la “fase” ulterior de la percepción que constituye el mundo vital, en el cual se requieren ciertos objetos, pero no necesariamente son puros, ya que se ven afectados por otras expresiones, o juicios, lo que altera o modifica la presencia del objeto mismo, a pesar del deseo de Husserl de acercarse a la cosa misma.*

Se ha dicho muchas veces que el proceso de significación deviene de la triada significado-significante-referente, y que es una entidad ajena a este proceso el que genera la multiplicidad de la interpretación a través de una vivencia singular que pareciera idéntica a lo que se desea intuir.

“La esencia de la significación no la vemos, pues, en la vivencia que da significación, sino en el «contenido» de ésta, contenido que representa una unidad intencional⁷⁵ idéntica, frente a la dispersa multiplicidad de las vivencias reales o posibles del habla y del que piensa...”⁷⁶

Esto es lo que hace, en el fondo, que haya una identidad vivencial entre el sujeto cognoscente y el intérprete, a pesar de que la intención significativa sea distinta en el contenido de la vivencia, esto es, que el contenido pueda ser distinto, ya sea tanto en imagen ideada con características distintas, y sin embargo la intención significativa sigue siendo única a través de interpretaciones múltiples. Ya que esto no es lo radicalmente importante, sino la intención significativa. Es pues, digno de llamar la atención que la conciencia pueda tener esta intención independientemente de que el sujeto percipiente logre interpretar el contenido de la vivencia y pese a ello se pueda generar el dialogo.

Lo que se intenta hacer es dar cuenta de la existencia de un elemento trascendental que permita la conexión del significado con el significante, que sería la intencionalidad pura del “yo” mediante la cual se pueda proveer una expresión, pues como señala Husserl:

⁷⁵ La palabra *intencional* admite, por su formación, el ser aplicada tanto a la significación como al objeto de la *intention*. Unidad intencional no significa, pues, necesariamente la unidad *intendida*, la unidad del objeto.

⁷⁶ *Ibidem*, capítulo 4, p. 285.

“...las expresiones, ahora como antes, tienen significaciones y las mismas significaciones que en el discurso comunicativo. La palabra sólo cesa de ser palabra cuando nuestro interés se dirige exclusivamente a lo sensible, a la palabra siempre expresa y expresa siempre lo mismo...”⁷⁷

Lo que deja claro este aserto de Husserl es que mediante la emisión de sonido (voz emitida y suscrita en la palabra) se expresan las significaciones del discurso, pero únicamente válida para el discurso, no a la palabra en sí. Y, para hacer que la significación de la palabra tenga su propia significación, no vale la emisión de sonidos articulados, ni de abstraer los elementos nodales de la palabra, sino de aplicar un proceso deconstructivo sea a la manera en que lo presenta Derrida o de los estructuralistas, en cualquier caso, lo que no es evidente de manera apodíctica ni como faktum es la pre-comprensión lingüística de que se ha servido la tradición para señalar el entramado significativo del signo, cuando en realidad en lo que se debía reparar es en el carácter no significativo del signo, o si se quiere de su forma asignificativa, pues ésta última es expresión de un signo puramente lingüístico, del cual se precisa distinguir su estructura.

⁷⁷ *Ibid.*, p.241.

Hemos de concluir que si bien no logramos distinguir el carácter no significativo del signo, no fue porque nos faltasen recursos, sino que este era precisamente el objetivo, poner en juego su propio significar a través de la expresión significativa, a pesar de que Husserl insiste en distinguir de la intención, de la indicación y la motivación, aquella se halla permeando cada una de estas, pues es notorio que la intención precede la expresión y que lleva de suyo el carácter de significar aquello que ha surgido en la reducción trascendental, ya que como bien señalamos junto con Husserl el carácter asignificativo no se aplica a las palabras, pero sí en el discurso y es que mediante la emisión de sonido (voz emitida y suscrita en la palabra) se expresan las significaciones del discurso, pero únicamente válida para el discurso, no a la palabra en sí.

Y, para hacer que la significación de la palabra tenga su propia significación, no vale la emisión de sonidos articulados, ni de abstraer los elementos nodales de la palabra, sino de aplicar un proceso deconstructivo sea a la manera en que lo presenta Derrida o de los estructuralistas, en cualquier caso, lo que no es evidente de manera apodíctica ni como *faktum* es la pre-comprensión lingüística de que se ha servido la tradición para señalar el entramado significativo del signo, cuando en realidad en lo que se debía reparar es en el carácter no significativo del signo, por esto es necesario introducir lo que Derrida llama la *deconstrucción* y la *différance*, como “elementos” que intervienen la conciencia, el signo y la expresión y en todo caso, la misma expresión significativa, porque es sabido que no todo el lenguaje se utiliza para comunicar o expresar, aunque en ello le vaya su trascendencia, entendida como legado de conocimientos. Porque tal vez, esto sea el punto nodal.

El conocimiento de algo para alguien, su expresión plena sin intermediarios, sin correlatos de significancia, a lo más, sustratos que van en orden dicotómico, induciéndose, atravesando signos y significantes para dar expresión de cuanto el Ser permite ver, o darse a

la conciencia que en tanto intencional, no ha permitido vislumbrar el regreso trascendente al inmanente, que sabemos que se da en un mismo tiempo-espacio, pero que aquí los hemos dejado en forma de apostillas.

3. Representación, Constitución y Deconstrucción

“El representar, sobre todo para la fenomenología es el acompañante de la presencia. Pero Derrida está, en la línea heideggeriana, contra la metafísica de la presencia. La presencia —dice de manera cercana a Lacan— es la mera ilusión. Es la que está vinculada a la identidad, por eso Derrida exalta la diferencia, a la cual, para que tenga tanto el sentido de lo diferente como de lo diferido, la llama différance... Es lo diferente y también lo que se posterga, esto es, lo que nunca llega a hacerse presente, en contra de la metafísica de la presencia y de la semiótica de la representación. Es lo que difiere y lo que se difiere. Por eso hay que deconstruir (déconstruir) la metafísica, hay que inyectar a la pretensión de la presencia la saludable sensación de la ausencia, con el monto de nihilismo que eso conlleva, en la línea de Nietzsche.”

Mauricio Beuchot. “La semiótica: teorías del signo y el lenguaje en la historia”

3. Representación, Deconstrucción Y Constitución

Este apartado abundara principalmente sobre los vocablos *deconstrucción* y *différance* (diferencia) (entendidos estos como neologismos que intervienen en un espacio-tiempo y a la vez difieran y aplazan contenidos, significados). Y en menor medida la constitución de la reducción trascendental. Se retomaran algunos conceptos como la expresión significativa, pero en relación a su objetividad, es decir a identificar la diferencia que ocurre entre los datos de la conciencia y la realidad, si pensamos por ejemplo: que no podemos intuir algo, no se debe a una dificultad de la conciencia, ya que ésta procesa o genera intuiciones a partir de las cosas mismas, empero una no-intuición generaría una alternativa de la conciencia en su etapa trascendental, no nos referimos a la ausencia de intelegir la intuición, sino de cuestionar su fundamento, ¿cómo la conciencia intuye y constituye aquello que no se da de manera inmediata?

También trataremos -de manera más amplia de rastrear en la medida de los posibles antecedentes de los neologismos *Deconstrucción* y *Différance* y como inciden dentro de la conciencia al momento de la constitución del mundo. En determinado momento y espacio, hablaremos de “aquello” a que deberíamos estar destinados como existentes, a develar lo óntico del Ser a través del lenguaje o de ciertas señales, y que en cierto modo ya se realizó en el anterior apartado, sólo que aquí será enfocado hacia las intuiciones de las esencias que fundan leyes y conceptos, en otras palabras lo que es su significación intervenirla mediante la *Différance* a través la intersubjetividad.

Así, pues veremos un modo de incidir la conciencia a través de la *deconstrucción* y la *différance*, no para desestabilizar los constructos de la conciencia, sino, para ver el modo en que estos se dan en la expresión significativa y a través de los signos.

Cuando escuchamos la palabra signo, nuestra conciencia inmediatamente se traslada a la idea de un referente material (imagen), cuando lo reflexionamos, sabemos que se trata de una formación donde el significado (concepto), significante (voz, sonido, imagen mental) y el referente (objeto) intervienen. Lo sabemos de acuerdo a una tradición lingüística y por una historia de occidente que ocurre de manera lineal, donde se ha constituido un paradigma universal a partir del cual surge la idea de algo diferente de lo que emana u origina aquello que utilizamos como signo. Comprender un significado es adecuar nuestro pensamiento a un pensamiento originario, inmutable y trascendente que permea todo aquello que deseamos referir o expresar como un signo; la idea de pensar que existe un centro que origina todo (Dios, marco lingüístico, sujeto-objeto, conciencia) nos ha hecho caer en la limitante por concebir un nuevo modo de habitar o existir en la sociedad. Es preciso, pues, analizar detenidamente quién ha determinado esta forma de pensamiento uniforme, de referirnos a un centro para poder hablar, enunciar o expresar desde él lo que se desea comunicar o indicar. Importa, examinar la constitución de ese centro que origina o destruye fronteras o márgenes, dejando de lado aquello que no se puede ver o expresar, que permanece en la ausencia, concediendo vital importancia a la presencia, por ejemplo: como si fuera más importante y vital el hablar frente a frente que escribirlo cual si fuera una carta o un anuncio. Y, a la vez, identificar cuáles son “los valores”, “prejuicios” que subyacen a un pensamiento homogéneo que impide reconocer aquello que está fuera del centro originario. Otro modo de ver esto es plantear interrogantes del tipo ¿qué es esto?, ¿por qué es eso?, ¿debido a qué es? Tales preguntas se formulan desde una periferia o de algo que se encuentra “fuera del centro”, como si fuera algo impropio o diseminado y ajeno a su fuente imaginaria.

Cuando Derrida participó en un congreso en la Universidad John Hopkins en 1966, pronunció un discurso acerca del estructuralismo, pero introdujo un neologismo denominado “*deconstrucción*”, (que es un concepto que proviene de *Destruktion* vocablo que ya había utilizado Martin Heidegger para pensar la ontología como campo único de la existencia) con el cual logró desestabilizar la historia de la filosofía occidental tal como se ha venido pensando hasta nuestros tiempos, de cuestionar la primacía de la presencia como una manifestación metafísica, dejando de lado todo aquello que se encuentra velado por la ausencia. De esta suerte, recupera la idea de la *Destruktion* heideggeriana, pero ampliada hacía estratos que se consideraban indemnes, como sería el Lenguaje, las Instituciones Sociales, la Política, la Literatura, entre otras. Así, analiza la conformación de los anteriores, desde una concepción binaria, donde lo opuesto es lo que determina la diferencia de algo, lo significa por decirlo de cierto modo. En este sentido la *deconstrucción* introduce la duda de su estrato o fundamento de eso que concebimos un referente trascendental, como idea fija de que algo es inmóvil, originario, o verdadero, la fundamentación de lo que garantiza el sentido debe ser deshecho, para analizar su origen y trascendencia, si es que existe tal cosa.

Derrida intenta descentrar y eliminar jerarquías, no pretende invertir el orden para estatuir la marginal como lo central, trata de deshacer una visión del mundo donde importa más la presencia que la ausencia, la relación entre las partes y no los significados es lo que le interesa para poner en juego las diferencias. De hecho, este es otro neologismo “*différance*” (en lo sucesivo se escribirá simplemente diferencia y del cual hablaremos con mayor amplitud más adelante) que va a utilizar particularmente de un trabajo de Ferdinand de Saussure: “Curso de lingüística general”, donde *Grosso modo* habla de la preeminencia del habla frente a la escritura, dejando más valor al habla que a la escritura, concibiéndola

ésta como una usurpación o una copia del habla. El vocablo *différance* altera el sonido de la *e* por la *a* que en el habla al ser pronunciada no es notoria, como sí lo es escrita, esto es, que al escribirla se hace presente y deja de ser marginal. Éste vocablo Derrida lo toma de la diferencia saussuriana que refiere en su curso de lingüística general:

“Por lo demás, es imposible que el sonido, elemento material, pertenezca por sí a la lengua. Para la lengua no es más que una cosa secundaria, una materia que pone en juego. Todos los valores convencionales presentan este carácter de no confundirse con el elemento tangible que le sirve de soporte...” “...en su esencia [el significante lingüístico], de ningún modo es fónico, es incorpóreo, constituido, no por su sustancia material, sino únicamente por *las diferencias* que separan su imagen acústica de todas las demás...”⁷⁸ (El subrayado es nuestro).

Como podemos observar Saussure no enaltece el significante por el significado, sino más bien lo que pone en juego es la diferencia de un signo a otro, de una letra a otra, pero más adelante robustece la idea “metafísica” de la presencia del elemento fónico por el escrito, siguiendo la idea de un centro originario que invalida lo secundario como sería la escritura. Si recordamos esta idea de la presencia del discurso ante la escritura, -desde Platón y Sócrates- sigue privilegiando el valor de la presencia del discurso directo más aún que lo escrito, bien sabemos que Sócrates jamás escribió nada a diferencia de Platón, a pesar de que desdeñaba la escritura y condenaba el decir de los poetas. Por ejemplo: En “La Biblia”, el libro “Génesis” dice que al principio fue el *verbo o la palabra*, denotando la importancia trascendental que ha tenido el lenguaje oral ante el lenguaje escrito. Esta historia ha prevalecido en toda la historia de la filosofía, marcando un centro originario; Derrida introduce distintos neologismos para crear un pensamiento heterogéneo, que dé cabida a lo diferente, a lo excluido y con esto derribar la idea de algo inmanente como sería la idea de Dios mismo, pensado como lo trascendente e incluso la conciencia como un centro originario de expresión significativa.

⁷⁸ Saussure, Ferdinand de.: *Curso De Lingüística General*; tr., prolog. y notas de Armando Alonso., México, Ed. Siglo XXI, 1989, p. 201.

De hecho, cuando establece que los signos por sí mismos no significan nada hasta que están en relación unos a otros, o mejor, que una forma de escribir un solo gramema pueda ser distinto, no tiene ningún significado como tal, ya que la forma no es el contenido de la letra; por ejemplo: la letra M se puede escribir de diferente modo y seguirá siendo una M, sin embargo como tal no tiene un significado hasta que encuentra su oponente o diferencia, esto es su otro significante, y a pesar de ello desconocer el origen de su significado sin referirnos por supuesto a una *metafísica de la presencia*⁷⁹.

A decir verdad, en Derrida el *signo*, es el lugar donde no habita ningún significado trascendental o privilegiado, y que el campo o el juego de significación no tienen un límite alguno, por esto Derrida rechaza incluso el concepto y la palabra signo.

El concepto de signo sólo ha podido vivir de esa oposición (significado-significante). Pero no podemos deshacernos del concepto de signo, no podemos renunciar a esta dualidad metafísica sin renunciar al mismo tiempo al trabajo crítico que dirigimos contra ella, sin correr el riesgo de borrar *la diferencia* dentro de la identidad consigo mismo de un significado que reduce en sí su significante o, lo que es lo mismo, expulsando a éste simplemente fuera de sí. Hay dos formas de borrar la diferencia entre el significante y el significado: la clásica, consiste en reducir o en derivar el significante, es decir, en someter el signo al pensamiento; otra, la que dirigimos aquí contra la anterior, consiste en poner en cuestión el sistema en el que funcionaba la reducción anterior: y en primer lugar, la oposición de lo sensible y lo inteligible.

⁷⁹ Tradición filosófica que inaugura el pensamiento occidental y que sostiene que el pensamiento es el reflejo de la realidad, la representa. El supuesto que sustenta esa metafísica es el de la inmediatez del significado, que implica un acceso a la presencia de la cosa por medio del signo que la representa.

Aclaremos que Derrida no desea invertir categorías, sino más bien, ampliar el concepto de inclusión, pensando la diferencia como aquello que es distinto, pero que también desplaza o difiere.

Por otro lado, el proceso de *deconstrucción* radicaliza la interpretación, la perspectiva, lo desplazado, lo diferente para hacer notar que lo importante no es lo que se dice qué es, tampoco lo que se presenta, sino más bien aquello que lleva el sentido de lo que es o señala el sentido.

“...únicamente esta pre-comprensión permitiría plantear la pregunta del sentido del ser en general, por sobre todas las ontologías regionales y toda la metafísica: pregunta por la cual es inaugurada la filosofía (por ejemplo en el *Sofista*) y que se deja cubrir por esta pregunta que repite Heidegger sometiéndolo a ella la historia de la metafísica. Heidegger recuerda sin cesar que indudablemente el sentido del ser no es la palabra “ser” ni el concepto de ser...”⁸⁰

Aquí podemos observar que la palabra originaria o lo que pregunta por el ser no es lo relevante, sino aquello que nos dirige, y que nos hace reflexionar en nuestra temporalidad, para lo cual deberemos utilizar un lenguaje de palabras que no se origina en la conciencia, sino que provienen de eso que se nos presenta como realidad velada; porque se precisa saber cuál es la estructura o sobre qué base se halla montada la trayectoria de la pregunta originaria que acusa nuestro ser, en todo caso *se trata de preponderar la diferencia que ocurre entre los datos de la conciencia y la realidad, si pensamos por ejemplo: que no podemos intuir algo, no se debe a una dificultad de la conciencia, ya que ésta procesa o genera intuiciones a partir de las cosas mismas, empero una no-intuición generaría una alternativa de la conciencia en su etapa trascendental, no nos referimos a la ausencia de intelegir la intuición, sino de cuestionar su fundamento, ¿cómo la conciencia intuye y constituye aquello que no se da de manera inmediata?*

“...De la misma manera que Husserl, Saussure determina teleológicamente esta no-intuición como crisis. El simbolismo vacío de la notación escrita —por ejemplo en la técnica matemática— es también para el intuicionismo husserliano lo que nos exilia lejos de la evidencia clara del sentido, vale decir de la presencia plena del significado en su verdad y abre así la posibilidad de la crisis. Esta es una crisis del logos. No obstante esta posibilidad permanece ligada por Husserl al movimiento de

⁸⁰ Derrida, Jacques. *De la gramatología*. México, Ed. Siglo XXI, 1984, p. 28.

la verdad y a la producción de la objetividad ideal: esta tiene en efecto, una necesidad esencial de la escritura.”⁸¹

Nos hallamos ante el dilema de distinguir la verdad con la objetividad ideal, Husserl no hace tal distinción ya que colige la representación ideal cómo lo más auténtico, lo que se da a la conciencia de forma inmediata es lo auténtico. *En cambio, no hay todavía un vínculo que verifique “la verdad” de la objetividad ideal producto de la conciencia intencional, por lo anterior se precisa deshacer de la conciencia lo que parece central a cambio de una no-intuición que es diferente de razonar o reflexionar, de lo contrario seguiremos pensando que es la conciencia la que genera las intuiciones de las esencias hacia la realidad, pero reiteramos, el vínculo de autenticidad o veracidad de lo que se origina y constituye la conciencia aún no se ha establecido, ya que se sigue pensando a través de un referente lingüístico que llamamos signo desconociendo las características de éste, y que es susceptible de varias interpretaciones, en otras palabras, un juego del lenguaje objetivo.*

“En su proyecto de semiótica Pierce parece haber estado más atento que Saussure a la irreductibilidad de este devenir-inmotivado. En su terminología, es de un devenir-inmotivado del símbolo de lo que se debe hablar puesto que la noción de símbolo desempeña un papel análogo al del signo que Saussure opone...”⁸²

Dado que un intérprete se vuelve un *representamen* y a su vez interpretante de otro, el símbolo no tiene una estabilidad o un fundamento que determine su contenido, no tiene una significación, ya que no hay un vínculo del significado con el significante, así el *logocentrismo* (pensamiento originario que gobierna, disemina, fundamenta y ordena) como *la metafísica de la presencia* dejan de ser ese significado trascendental que impone una regla al significado. En este sentido, la *deconstrucción* opera desde lo que no tiene significado como una estratagema que desea desvincular la relación interna del signo y del

⁸¹ *Ibíd.*, p. 53.

⁸² *Ibíd.*, p. 62.

símbolo a través de cuestionar su fundamento, ya sea a través de la lógica, o de la semiótica, en resumen, trata de elaborar algo no fundamental/fundacional que reste relevancia a lo que no está significado.

“La denominada “cosa misma” es desde un comienzo un *representamen* sustraído a la simplicidad de la evidencia intuitiva. El *representamen* sólo funciona suscitando un interpretante que se convierta a su vez en un signo y así hasta el infinito.”⁸³

Así entonces, lo que está vinculado al signo es una ausencia o una diferencia de lo idéntico, en lo cual el nodo es un juego, entendido en la forma nietzscheana para desestabilizar o deshacer el significar de la dualidad significante–significado, es, por esto mismo, inhabitable pensar el signo como una relación idéntica a su referente, la *deconstrucción* pone en juego el origen trascendental del mundo y con ella al sujeto mismo, entendido como la conciencia inmanente de la mundaneidad de la conciencia que erige o constituye lo que del mundo ha de decirse, y por eso la *deconstrucción* no es un procedimiento, ni un método, sino una intervención de una estructura para hacer valer aquello que está desestructurado, no se trata de cambiar la ley por la naturaleza, ni la naturaleza por la ley, a pesar de que la estructura es lo edificado por la conciencia trascendental, en tanto que ha ideado las formas que hemos de pensar y regresar a la realidad, sin salir nunca de ésta. La *deconstrucción* no intenta limitar, criticar, construir, lo que la cultura occidental nos ha legado, sino más bien insistir en la inclusión/eclosión de un momento o de un suceso por venir, en el cual halla apertura a la inflexión⁸⁴.

El vocablo alemán *Destruktion* no significa deshacer, ni devastar, pero sí deshacer lo que *la metafísica de la presencia* hace que seamos entes entre la presencia de lo que es, de lo que se da como presencia, luego lo que se da no es lo presente, sino lo ente, donde debe haber esa apertura hacia lo que señala, indicar lo que no es; el abismo, cuando se dan las

⁸³ *Ibíd.*, p. 64.

⁸⁴ Cambio de forma que experimenta una palabra para expresar sus funciones y sus relaciones de dependencia mediante un afijo que indica la categoría gramatical. *Diccionario de la lengua española*. Espasa-Calpe. Madrid. 2005.

experiencias más significativas u originarias. Pero esto requiere un concepto distinto del pensar que tradicionalmente hemos concebido como algo que se da a la mente, al pensamiento, la relación sujeto-objeto, sin que medie nada, sin interferencia, sin embargo, sabemos que esto no es así, porque lo que se da al pensar es la presencia que se obscurece en lo óptico, en lo que no se deja develar, lejos de una concepción subjetiva, esto es, que se deja “aprehender” en su naturalidad-neutralidad, a través de un pensar que no sea objetivo o subjetivo.

La deconstrucción mina lo que el sentido histórico espacio-tiempo se da a una conciencia que desea constituir de manera pura la realidad a partir de una retención y protensión, sin embargo esta identidad nunca se hace presente ni futura, sino más bien lo que hay es una diferencia que encadena y genera otra diferencia mediante una identidad de caracteres que lo único que tienen en común es la diferencia y la ausencia más que la presencia, es un devenir instituido hacia lo natural, que impone el nomos hacia la physis.

Si pensamos la ley como la imposición, condición, obligación, limitación de lo que debe ser, suprimimos la diversidad de significantes por la convención de significados, cerramos un círculo lingüístico que obtura el proceso de significación que si bien no es natural, si corresponde a una estructura anterior a la imposición legal, lo es porque hemos abdicado de la reflexión por concebir nuevas significaciones que den cabida a lo marginal o diferente. Esto quiere decir, que se ha ponderado algo puro por algo intermediario, una estructura por una superestructura, es como la dicotomía del amo y del esclavo de Hegel, pero aplicado hacia la escritura y la oralidad, o la fonética y la gramática; esta dualidad no permite avanzar hacia la diferencia o la inclusión, por ello señala Beuchot:

“En cuanto al estructuralismo, en contra de la exaltación de la voz, que se da en la fonología, Derrida erige la ciencia de la escritura, que es la gramatología, En griego, *foné* es sonido y *gramma* escritura; por eso es la gramatología... hace a la escritura ser el instrumento de la diferencia (como diferenciación y como diferición), en contra de la voz, que preserva la lógica de la identidad. Por eso

insiste en la *deconstrucción* de esa metafísica occidental, para salvaguardar la diferencia. La *deconstrucción* es la estrategia de des-sedimentación de las significaciones, que parecían apoyar la identidad.”⁸⁵

Entendamos que la *deconstrucción* no es una crítica incisiva que tiende a la destrucción, o sustitución, a decir verdad, no es ni un método, sino más bien una intervención que clarifica y distingue componentes de orden mayor y menor, que pretende disolver la imposición de ley por la diseminación de ésta, a través de la diferencia.

En consecuencia, Derrida insiste en el proceso de intervención del acontecimiento para llegar a una des-constitución estructural de los significados para que no exista lo mayor y lo menor, lo puro y lo impuro.

“Pero la escritura y la diferencia nos enseñan que, a pesar de que Saussure hablaba de un signo, o significante que se dirige hacia un significado, no hay tal; lo que nos encontramos, como siempre se difiere incesantemente la significación, es que no hay signo, sino traza, algo que no acaba de estar, por lo cual no llega a ser ni siquiera signo, es menos que eso. Nada más es una marca, como una escritura, o, como él la llama, una *archiescritura*⁸⁶ La traza es menos que un signo, es el siempre diferir la significación, la representación, porque no habrá nunca presencia plena. De una manera muy cercana a Lacan, hay que deconstruir la presencia con la inserción de la ausencia, que es lo que en realidad tenemos.”⁸⁷

Sea o no certero este juicio, existe el remitir un significado a un signo, que comporta la idea de contener la significación, es decir, la ley cultural que se impone a través de la diferencia, pero marginándola desde lo que se presenta; que en realidad es una concepción muy arbitraria que tenemos para concebir lo que debe ser y lo que no debe ser. Nos movemos entonces en un plano bastante empírico que nos impide visualizar un “horizonte de posibilidades” donde puede tener cabida lo marginal que es la ausencia en la presencia; pero insistamos no se trata de invertir, sino de distinguir, insertar, releer, desplazar todo aquello que se origina en algo irreductible como sería por ejemplo la conciencia misma que dirige, expresa o constituye lo que debería de ser, a través de “institucionalizar”, o centrar

⁸⁵ Mauricio Beuchot, p. 176.

⁸⁶ Escritura entendida en su sentido más general. No como escritura fonética (que transcribe la voz) o ideográfica (que de todas maneras se presenta como vehículo de las ideas) sino como forma de inscripción en general que la metafísica reprime justamente porque va en pos de un sueño de presencia plena, ya sea la del sujeto presente para sí mismo o la del objeto presente físicamente y sin mediaciones de esquemas conceptuales. Véase en *De la gramatología*.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 176.

todo aquello que es susceptible de pensar o comunicar a través de signos imprecisos, arbitrarios o convencionales que remiten a una identidad, contenido, sustancia inmóvil, semejante concepción sólo se justifica, verdaderamente, si pensamos a través de un decir diferente lo mismo, usando tropos o metáforas, y según se ve estamos en un camino por construir la significación, pero de manera adyacente, esto es, que nos movemos a través de significantes que llevan una traza o conducen a aquello que queremos significar mediante el lenguaje.

Admitamos que, el hecho de que Derrida no esté interesado en buscar un origen, sino más bien una huella, una diferencia o una diseminación es porque desea la apertura del pensamiento hacia un nuevo horizonte de justicia, de reconocimiento, de inclusión y por lo tanto busca y rastrea aquello que no debe ser por imposición, menos aún si fuera metafísico o trascendental el origen o la verdad y por esto mismo vierte su crítica a Saussure y a toda la tradición occidental lingüística, por supuesto reconociéndoles sus aportes, en particular a Saussure cuando hace uso del lenguaje, esto es, la constitución del significado y el significante en el signo, sin embargo observa que el significado sigue siendo parte de un significante, lo mismo al referir al secundario en el campo de la interpretación. Dicho campo de significación pertenece a la cultura y en ella van los intérpretes que expresan, relacionan, o significan algo del mundo, dejando así una abertura en el signo, haciéndolo inestable, al introducir un elemento que separa las significaciones; lo cual refiere a la diferencia.

“No queda más que el significado impreciso, algo que nunca va a tener propiedad, que se queda en lo meramente aproximativo, como la metáfora. De hecho, en seguimiento de Nietzsche, Derrida sostiene, en varios ensayos..., que todo lenguaje es metafórico; pero carecemos de una metáfora que nos explique el funcionamiento de la metaforicidad. Estamos condenados a no saber del lenguaje en sus resortes más íntimos.”⁸⁸

⁸⁸ *Ibid.*, p. 177.

A decir verdad, se trata de localizar un trazo o una huella que nos permita deconstruir eso que hemos denominado mediante el uso de la metáfora el Ser, nuestro modo de habitar la existencia, y llegar si es posible a “constituir” aquello a lo que estamos predestinados, es un señar o un llamado hacia la existencia que no se da de manera apodíctica, sino metafórica, es decir, estamos en la cercanía de lo que deberíamos ser y hacer.

Ciertamente, cuando Derrida pronunció el vocablo *Deconstrucción* no lo hizo con la idea de instaurar un neologismo, que aperturara un nuevo pensamiento o que fuera tras el rastro de un origen, para él fue una palabra más entre otras, que en cierto modo fue apropiada o desterritorializada con otros propósitos para otros acontecimientos, muy a pesar de esto la *deconstrucción* incide como una especie de intervención o como señala Cristina de Peretti:

“...La *deconstrucción* es, pues una especie de palanca de todo el espacio del pensamiento tradicional, un especie de «principio» (por llamarlo de algún modo, si bien se trata de un «principio» siempre distinto, cambiante, que ha de adaptarse a la singularidad de cada texto, de cada circunstancia) de fisuración interna, lenta pero irresistible, de todo el discurso tradicional...”⁸⁹

En este sentido, se confirma lo que ya anteriormente el propio Derrida había escrito en *De la gramatología*:

“La «la racionalidad»... la escritura... ya no surge de un logos e inaugura la destrucción, no la demolición, sino la des-sedimentación, la des-construcción de todas las significaciones que tienen su fuente en este logos. En particular la significación de *verdad*...”⁹⁰

Pero en tales asuntos, es necesario insistir que no se trata de una crítica por construir o sustituir sino más bien es una estrategia que disemina todo aquello que proviene de algo trascendental para instaurar un poder y ejercerlo a través de la fuerza de ley, por esto es preciso aclarar también lo que no es la *deconstrucción*:

⁸⁹ De Peretti della Rocca, Cristina. *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989., p127.

⁹⁰ Derrida, Jacques. *De la gramatología*. México, Ed. Siglo XXI, 1984, pp. 16-17.

“...*deconstrucción* no significa en modo alguno mera aniquilación o sustitución con vistas a una nueva restitución. La *deconstrucción* se opone a la simplicidad de una operación semejante. No excede el pensamiento occidental..., sino que se mantiene constantemente en un equilibrio inestable entre lo que lo constituye y lo excede, trabajando en su margen mismo a fin de lograr un pensamiento que no descansa nunca en el tranquilo sosiego de lo que le es familiar.”⁹¹

Una vez aclarado de manera pormenorizada qué es y qué no es la *deconstrucción*, podemos comprender el propósito derridiano por descentrar todo aquello que genera un poder, para dar cabida a la diferencia en todos los ámbitos o circunstancias que se requiera y así tener presencia y voz de aquello que es marginal o que se encuentra en el lado externo y con esto alejado del centro.

Para comprender bien el intento de Derrida de operar la deconstrucción de la fenomenología husserliana hay que tener presente esta característica del procedimiento fenomenológico. Se trata, si se quiere, de una tarea discriminatoria ligada a la significación y no a las palabras, los conceptos y las leyes de la lógica nos son dados en principio bajo una forma verbal, lingüística; por consiguiente es preciso llevarlos a la claridad y la distinción que son propias de la evidencia de esas leyes y esos conceptos, claridad y distinción que sólo se dan en el ámbito de la significación no "contaminada". Este itinerario hacia la evidencia, que se conoce como un "retorno a las cosas mismas", significa un regreso desde las formas verbales hacia las intuiciones de las esencias que fundan las leyes y conceptos, es decir, desde las palabras hacia los sentidos y la significación. En la base se encuentra la idea de que estos conceptos y leyes se originan en intuiciones, siempre verificables y repetibles, operadas sobre esencias, y que estas intuiciones son quienes les otorgan los sentidos que ellos tienen. La intuición otorga el sentido auténtico en tanto ella es una visión sin distancia de la esencia, diferente a la captación mediata e imprecisa que se obtiene por medio del simbolismo lingüístico. La esfera simbólica (lenguaje) sólo es válida en la medida en que se adecúa a la intuición. Las

⁹¹ Op. cit. Cristina de Peretti, p. 21.

esencias, por su parte, son accesibles a la intuición en cuanto idealidades que se dan "en persona", intuitivamente. La conciencia en donde todo esto ocurre no puede ser, entonces, la conciencia empírica de la psicología, sino la conciencia que Husserl llamará más tarde trascendental.

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

Cuando Husserl ha dicho:

“...que no todo signo es una expresión, pues al lado de los signos que expresan, caracterizados por un "querer-decir", se encuentran otros que, desde el punto de vista de la significación, no expresan nada: son los signos que solamente "indican"...”⁹²

Como en la conversación, es decir, en la comunicación, las funciones de expresión y de indicación se mezclan continuamente, puede pensarse al significado como correlato de la indicación. Pero para Husserl la esencia de la expresión, y con ella de la significación, no puede captarse en la comunicación. Para encontrar *la expresión significativa* en su sentido auténtico, pues, hay que rechazar la indicación, es decir, la comunicación misma, pues la

⁹² Vid supra. Pag. 62.

expresión auténtica ejerce su función de significación solamente "en la soledad del yo", en la vida psíquica solitaria en donde no se encuentra mezclada con elementos indicadores.

Hay que insistir en el hecho de que esta reflexión es parte de una visión más global, la visión fenomenológica misma, caracterizada por el célebre "principio de todos los principios" que establece como objetivo el imperativo "¡a las cosas mismas!" Lo que este principio subraya es el vínculo esencial entre conocimiento y evidencia (no hay conocimiento a menos que haya evidencia), es decir, que todo conocimiento auténtico incorpora la donación originaria de la cosa misma a una intuición que se refiere a ella de manera saturante. El privilegio del presente manifestado en la pareja evidencia-intuición significa que lo que se da en evidencia se da en presente, siendo la intuición un presente. Y tal privilegio pertenece sin duda a la tradición metafísica.

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

Pues la posición asumida por Husserl no evita que la fenomenología se encuentre también "abrumada" desde su interior por aquello que excede este privilegio del presente. Abrumada, sí, a veces sin saberlo, a veces de manera explícita, como lo ponen de presente de manera concreta las descripciones de la temporalidad y de la constitución de la intersubjetividad. En estos dos casos es manifiesto que se da una no-presencia que juega un papel constituyente. *En efecto, no es posible que haya visión permanente de lo originario*

(de la esencia) a menos que haya una re-presentación, una re-petición, es decir, a menos que una modificación de la presencia se encuentre implicada en ella. Tampoco es posible que haya una esencia que posea un estatuto objetivo a menos que ella se preste a varios egos. Ahora, los análisis que se relacionan con la intersubjetividad ponen en juego de hecho una modificación de la presencia en la medida en que la constitución del *alter ego* atribuye a la presencia de este otro yo un carácter de a-presentación que implica un entrar en presencia precisamente como alteridad (como diferencia).

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

Por lo anterior se precisa deconstruir aquello que está fuera de la presencia, lo eidético, aquello que el signo no alcanza en tanto oposición de significado y significante, porque el "enlace" no está definido por algo permanente o que tenga de suyo propio, *in re* o *per se* el signo como tal, pues, recordemos que supone o suplanta al objeto al cual

remite/refiere/señala/expresa. Esta “usurpación” no puede ser concebida como algo contraria a la presencia de lo ausente. Porque a pesar de parecer una “sombra” de algo, no deja de ser un signo dentro de otros signos, caracteres que se diferencian unos de otros y van dejando una especie de rastro o huella, que desplazan o diseminan la identidad de un carácter con otro (entiéndase como letra). Es pues necesario aclarar que la *différance* introduce la ausencia en la presencia o mejor impide la presencia al diferir.

Esta insistencia por ubicar un descentramiento en la conciencia domina continuamente el pensamiento de Derrida, así lo vemos nuevamente al referir a la *diferencia*⁹³, “palabra” que decíamos ya reiteradamente retoma de Saussure, de su *Curso de lingüística general*, donde enfocará principalmente su crítica hacia la “restitución//valoración” de los caracteres escritos ante los pronunciados, pues es menester aclarar que no es lo mismo lengua que habla, ni escritura que signos, y es, ante todo, lo que señala Saussure:

“Lo que de idea o de materia fónica hay en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos...”⁹⁴

Aquí se ve claramente la diferencia que hay entre el habla y la escritura⁹⁵, ya que el valor de un signo radica en que es diferente a otros y a lo que pretenden referir, y que debe

⁹³ Es necesario aclarar que el término *différance* debe tratarse con cuidado, porque tiene diferentes acepciones ya que trabaja en algo que no tiene un origen, ni un fin, a pesar de esto tiene un *leitmotiv*; que es el diferir, diferenciar, espaciar, la cadena de elementos en la escritura u oralidad, es un movimiento más bien que adquiere sentido en la ausencia, en la diferencia de caracteres o significantes que desplazan o reenvían los significados de modo tal que en ningún momento adquiere presencia la *différance*, es como un juego de intervención en la estructura de un programa, señalando el propio Derrida que: “Lo que provisionalmente denominaré la palabra o el concepto de *différance*...no es literalmente ni una palabra ni un concepto. Tengo interés en utilizar aquí la palabra *haz* por dos razones: por una parte, no se tratará cosa que también hubiera podido hacer, de describir una historia, de contar sus etapas, texto por texto, contexto por contexto, mostrando cada vez qué economía ha podido imponer este desarreglo gráfico; sino, por el contrario, del *sistema general de esta economía*. Por otra parte, la palabra *haz* parece más apropiada para indicar que el conjunto propuesto tiene la estructura de una intrincación, de un tejido, de un cruce que dejará que los diferentes hilos y las diferentes líneas de sentido —o de fuerza— partan de nuevo, así como estará preparado para anudar otros nuevos.” Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Ed. Cátedra, Madrid, 1989., pp. 3-4.

⁹⁴ Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*; México, Ed. Siglo XXI, [tr., prolog. y notas de Armando Alonso], 1989, p. 203.

esperar el significante distinto para hacerse diferente en la trama del signo, es decir, en un sintagma: *el gato es audaz cuando así lo considera necesario*. Si leemos de izquierda a derecha notamos que a la palabra gato le sigue un conectivo que es la tercera persona singular del presente del indicativo y cuya forma verbal determinada y singular “es”, viene a ser un sustantivo verbal, pero que no indica necesariamente una propiedad de ser del gato, sino más bien el conjunto de habilidades que lo distinguen de otros mamíferos, y sobre todo se encuentra a la espera de otro significante como es el sustantivo “audaz” para continuar con el conjunto de significantes del sintagma; mientras que la expectativa de saber cuándo o en qué modo “es audaz” sigue diferida hasta el momento de completar el sintagma, dado que se espera la expectativa del lugar o modo del sujeto; cuando se llega “al final” (necesario), da la idea o sugiere que aquí se concentra la cadena de significantes del sintagma.

Sabido es a cuantas interpretaciones podemos aludir de acuerdo a la *différance*, ya que tiene la facultad de no estar presente en lo que se presenta, a decir verdad, es una ausencia que se relaciona con lo que no es, si quisiéramos saber qué significa alguna letra del abecedario, y buscáramos en un diccionario nos diría que es como tal alguna letra o carácter del alfabeto y entonces tendríamos que seguir buscando qué es una letra o carácter, de modo que nunca tendríamos un significado, esto quiere decir que la *différance* está postergando el significado, lo difiere, lo hace distinto de lo que es. Remite a otra cosa al mismo tiempo que conserva una marca o huella respecto a lo que posterga. Esto mismo

⁹⁵ “Escritura. Considerada por la tradición como un orden subalterno de signos cuyo único cometido es designar la palabra, posición que derivaría de la creencia en una especial proximidad entre la palabra oral y la presencia, aunada a la convicción complementaria de que la mente refleja naturalmente el mundo. El *logocentrismo* considera que la palabra suministra un acceso directo a la realidad. O sea que, según la concepción logocéntrica que crítica Derrida, el signo oral –los componentes de la palabra– está en inmediata conexión con el significado. El signo gráfico, por el contrario, y en general todos los elementos de la escritura, en modo alguno participan de esta intimidad.” Yébenes, Zenia. *Derrida*. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2008., pp. 149-150.

ocurre en el tiempo, entendido de manera lineal pasado-presente-futuro que es el espaciamiento o el devenir tiempo en el espacio o espacio en el tiempo. Es sencillamente un juego de diferencias como el mismo Derrida lo señala:

“...«Significante del significante» describe, por el contrario el movimiento del lenguaje: en su origen, por cierto, pero se presiente ya que un origen cuya estructura se deletrea así —significante de un significante— se excede y borra a sí mismo en su propia producción. En él el significado funciona como un significante desde siempre. La secundariedad que se creía poder reservar a la escritura afecta a todo significado en general, lo afecta desde siempre, vale decir desde la apertura del juego. No hay significado que escape, para caer eventualmente en él, al juego de referencias significantes que constituye el lenguaje.”⁹⁶

Es notable que la estrategia derridiana de *la différance se vierta a deconstruir el signo en tanto que no pondera un significante trascendental y precisamente por esto es que no puede haber una identidad en el significado respecto al significante. Al mismo tiempo pretende desestabilizar la primacía de la conciencia como elemento fundante del mundo inmanente, ya que a decir de Husserl la conciencia es aquello que constituye a través de la intuición lo que ha de decirse de las esencias a través de la expresión significativa, semejante concepción sólo se justifica, verdaderamente, si no hubiera una identidad teleológica entre la intuición y la constitución.*

Con lo anterior ya estamos en condiciones de aclarar los aspectos que conforman a la constitución, es decir, el modo cómo transmitimos la vivencia mediante la expresión significativa, o bien cómo nos trasladamos de la reducción eidética a la reducción trascendental para poder decir los fenómenos y su justa dimensión que es el mundo vital o *mundo de la vida*, desde el cual nos retrotraemos y proyectamos, ya que nunca se vive como un presente dado, sino más bien, un tiempo inyucto, intervenido, espaciado. Esto es así debido a que nos hallamos en comunicación constante con otros (intersubjetivamente), ya sea que comuniquemos algo o simplemente expresemos actos anímicos que otras

⁹⁶ Op. cit. Jacques Derrida, *De la gramatología*, p. 12.

personas pueden entender o tal vez no. Lo importante es saber el modo, el método o la forma en que el otro aprehende la vivencia que se le comunica; ¿cómo sabemos que la otra persona “vive” la vivencia que expresamos?; es decir, la recepción de la transmisión no se da de manera empírica, ni absoluta, su comprensión requiere remitirse a experiencias anteriores –flujo de vivencias– a través de las cuales el intérprete ubica o coloca las vivencias que le transmiten para comprenderlas y tal vez para vivirlas, pero únicamente en forma de representación, porque la dación de la vivencia no se puede experimentar en tercera persona, muy a pesar de un esfuerzo cognitivo y tratar de colocarse en lugar de, a la manera en que funciona el signo que sustituye o está en lugar de. Así el sujeto percipiente debe transformar lo que escucha en imágenes propias, ajustar lo que capta a través de la fonética en significantes visuales para reinterpretar lo que el transmisor desea comunicar. Este proceso tan sencillo en apariencia no debiera tener mayor complicación porque se supone que manejamos un mismo marco común lingüístico, a cual continuamente estamos refiriéndonos, sin el cual no podría haber significación, y por tanto el mismo proceso estaría destinado al fracaso. No se puede pensar que una persona diga una cosa y la otra persona entienda otra cosa, porque no se trata de traducir, sino de comprender o hacer que la otra persona aprehenda mediante la expresión significativa la vivencia que deseamos transmitirle, en este mismo sentido Husserl precisa:

“Cuando oigo a alguien, lo percibo como persona que habla; le oigo contar, demostrar, dudar, desear, etc. El oyente percibe la notificación en el mismo sentido en que percibe a la persona notificante misma —aun cuando los fenómenos psíquicos, que la hacen persona, no pueden estar en la intuición de otra persona tales como son—. El habla corriente concede percepción de vivencias psíquicas de personas extrañas; «vemos» la cólera, el dolor ajeno, etc... Si el carácter esencial de la percepción consiste en suponer intuitivamente que aprehendemos una cosa o un proceso como presente..., entonces el tomar nota de la notificación es una percepción de la misma... El oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y percibe también, por tanto, esas vivencias; pero no las vive, y sólo tiene de ellas una percepción «externa», no «interna»...”⁹⁷

⁹⁷ Op. cit. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas I*, pp. 240-241.

Este es el meollo que se precisa aclarar, porque *sí el sujeto no aprehende la vivencia, no la vive, sino que únicamente la supone por vivencias anteriores propias ¿cómo se supone que el emisor deba constituir la intuición a través de la expresión significativa, y más aún que tenga la intención de significar al otro la vivencia?* Estamos pues, ante un problema de gran envergadura porque puede pensarse este asunto en un aspecto psicológico, cosa que Husserl desaprueba totalmente y que sin embargo tiene un remanente por aclarar, porque deberíamos “introducimos en la mente e imaginación” de otro para comprender que hemos dado a conocer nuestra intención mediante la identificación del querer-decir con la intuición o percepción eidética. Zenia Yébenes señala a este respecto:

“Hay una tensión en el pensamiento de Husserl, advierte entonces Derrida. Por un lado, anhela garantizar una presencia pura de la conciencia en sí misma. Husserl singulariza este anhelo apelando a una comunicación interior que él denomina “Las expresiones en la vida solitaria del alma”⁹⁸, y que equipara con la *voz interior*. La voz (*phoné*) permite identificar sonido con sentido, y garantizar una comunicación que de nuevo, evite los riesgos de la escritura. Husserl -nos señala Derrida- apunta así al *fonocentrismo*⁹⁹, al deseo de inmediatez y presencia asociado a la voz. Y sin embargo este deseo... es un deseo en tensión, porque Husserl anhela también una expresión que si bien no indique, *si signifique*. Ahora bien, el significado sólo puede obtenerse gracias a la iterabilidad¹⁰⁰ del signo. Es decir, gracias a su capacidad de ser repetido, reproducido, y reconocido; y no obstante, como hemos señalado, si el signo no es sino esta posibilidad de iterabilidad no hay nunca presencia sino representación, repetición, remisión. Sólo la repetición permitiría la constitución de una tradición y un progreso hacia la verdad, que es el otro anhelo de Husserl...”¹⁰¹

Lo anterior implica el deseo de constituir aquello que no es presencia en el presente, ya que el presente nunca es actual al componerse de la retención y la protensión del pasado y del futuro, lo que impide que haya un presente absoluto, y personas con la capacidad de intuir, percibir o interiorizar eso que transmite la voz interior, no se puede transmitir esto

⁹⁸ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas I*, §.8.

⁹⁹ Existencia en la historia del pensamiento occidental de un especial privilegio concedido a la voz (*pone*) frente a la escritura. La voz parece, por una parte, la expresión directa del lenguaje, ratifica la presencia del emisor o del autor, mientras que la escritura, por otro lado, lleva el estigma de lo derivado y la materialidad.

¹⁰⁰ Iterabilidad es la capacidad de repetición en la alteridad que señala que todo signo ha de ser reproducible. La iterabilidad es potencialmente infinita, lo cual apunta a la finitud de todo autor, así como de todo lector. La muerte del autor o del lector es indiferente, pues la palabra es esencialmente repetible, reproducible. La iterabilidad socava, asimismo, el contexto como decididor último del sentido. Implica repetición en cualquier parte. Siempre podemos extraer, de un escrito, una secuencia de palabras; podemos hacer un extracto y éste puede funcionar aún con sentido. Injertar es igualmente posible.

¹⁰¹ Yébenes, Zenia. *Derrida*. Universidad Autónoma Metropolitana, México., 2008., pp. 67-68.

más que a sí mismo, y la otra persona únicamente tiene experiencia de esto mediante una suposición, lo cual invalida la verdad o certeza absoluta del contenido de vivencia que se expresa en la intención comunicativa, aún si pensáramos en la empatía como un proceso de interpretación y revivificación, de colocarse en el pensamiento del otro intuyendo lo que este pensaría, pero nuevamente esta estrategia no funciona, porque no es una vivencia vivida, sino supuesta, por lo que no es posible que haya una identidad entre la intuición, la intención y la expresión significativa, lo que hay es un especie de interpretación que podría adecuarse a la intención y al significar mismo, pero esto ya depende de la significación, y no de la intención, por lo que podemos decir que la reducción trascendental al suponer que se viven las esencias y con ellas constituir el mundo vital, se debería de decir, o mejor expresar significativamente todo aquello que es susceptible de aprehender y comunicar mediante el discurso hablado o escrito.

A modo de clausura, pero no conclusión hemos tratado de analizar y comprender ¿cómo se supone que el emisor deba constituir la intuición a través de la expresión significativa, y más aún que tenga la intención de significar al otro la vivencia?

Lo anterior implica el deseo de constituir aquello que no es presencia en el presente, ya que el presente nunca es actual al componerse de la retención y la protensión del pasado y del futuro, lo que impide que haya un presente absoluto, y personas con la capacidad de intuir, percibir o interiorizar eso que transmite la voz interior, no se puede transmitir esto más que a sí mismo, y la otra persona únicamente tiene experiencia de esto mediante una suposición, lo cual invalida la verdad o certeza absoluta del contenido de vivencia que se expresa en la intención comunicativa, aún si pensáramos en la empatía como un proceso de interpretación y revivificación, de colocarse en el pensamiento del otro intuyendo lo que este pensaría, pero nuevamente esta estrategia no funciona, porque no es una vivencia

vivida, sino supuesta, por lo que no es posible que haya una identidad entre la intuición, la intención y la expresión significativa, lo que hay es un especie de interpretación que podría adecuarse a la intención y al significar mismo, pero esto ya depende de la significación, y no de la intención,

En este sentido lo que a la “la verdad” de la objetividad ideal corresponde como producto de la conciencia intencional, se precisa deshacer de la conciencia lo que parece originario o donado de sentido e intención a cambio de una no-intuición que es diferente de razonar o reflexionar, de lo contrario seguiremos pensando que es la conciencia la que genera las intuiciones de las esencias hacia la realidad, pero reiteramos, el vínculo de autenticidad o veracidad de lo que se origina y constituye la conciencia aún no se ha establecido. Precisamente por esto es que la *deconstrucción* mina lo que el sentido histórico espacio-tiempo se da a una conciencia que desea constituir de manera pura la realidad a partir de una retención y protensión, sin embargo esta identidad nunca se hace presente ni futura, sino más bien lo que hay es una diferencia que encadena y genera otra diferencia mediante una identidad de caracteres que lo único que tienen en común es la diferencia y la ausencia más que la presencia, es un devenir instituido hacia lo natural. En efecto, no es posible que haya visión permanente de lo originario (de la esencia) a menos que haya una re-presentación, una re-petición, es decir, a menos que una modificación de la presencia se encuentre implicada en ella. Tampoco es posible que haya una esencia que posea un estatuto objetivo a menos que ella se preste a varios egos. Ya que a decir de Husserl la conciencia es aquello que constituye a través de la intuición lo que ha de decirse de las esencias a través de la expresión significativa, semejante concepción sólo se justifica, verdaderamente, si no hubiera una identidad teleológica entre la intuición y la constitución.

Conclusiones

En el capítulo, “formas lingüísticas y concepciones ideales”, analizamos diversos temas que puntualizaremos ahora, a modo de conclusión:

En el momento en el que se está haciendo uso del acto del lenguaje, es necesario un emisor, un mensaje y un receptor del mensaje comunicado. Pero en tales asuntos, es preciso referir a la lingüística, siendo una disciplina que trata acerca del lenguaje, caracteres y signos. Y, dentro del análisis de los mensajes transmitidos, cada uno cuenta con una carga valorativa de falsedad o verdad de parte del emisor. Ello, debe observarse dentro de un marco lingüístico, dado que resulta aventurado el agenciamiento y utilización de lenguajes de otro contexto, pues podrían llegar a transformarse y más aún, variar su significado. Asimismo, admitimos que el pensamiento no está separado de la expresión lingüística y con ello veamos al lenguaje como el medio de comunicar aquello que el pensamiento reflexiona, capta, procesa y transmite.

Admitamos que, cuando nos mencionan la palabra lenguaje lo primero que se piensa de manera inmediata e irreflexiva, es referente al lenguaje oral, pero sabemos que no podemos limitar el lenguaje a la emisión de sonidos articulados en fonemas, producidos por fenómenos físicos y psíquicos, puesto que permite exteriorizar el pensamiento con la finalidad de comunicar y ello sucede con la transmisión de signos, de manera gestual, escrita y verbal. No obstante, existen ocasiones y a veces no muy distantes, en las que se da la presencia y utilización del soliloquio con la finalidad de reflexionar, manteniendo un discurso personal como si se pensara en voz alta. Del mismo modo podemos referir a la escritura onírica que tiene como base el lenguaje escrito u oral, pero prescinde de un receptor, ya que éste es un signo en tanto representante de lo que está ausente en el proceso de comunicación. Considerando pues, el paso de la imagen a la enunciación, o el

significado de un ideograma que no está basado en la voz, sino en una multiplicidad de interpretaciones, de ideas, y estas remiten supuestamente a una realidad, debemos aceptar el lenguaje como la forma óptima de comunicación, aún en una comunidad ágrafa donde la comunicación estaría basada en el lenguaje corporal, exceptuando la oralidad.

Respecto a la *Empatía expuesta por Husserl*, quien menciona que dentro del mundo natural se encuentra el Yo, quien se reconoce a sí mismo dentro de un mundo y acompañado de sus vivencias o experiencias, pero en un momento más se percata de la existencia de otras entidades, a las que inicialmente pensó como objetos y enseguida se percató de que tenían vida, pero al percibirlos, se reconoce, y por analogía les experimenta como yoes (otros), que también cuentan con la capacidad de gobernar psíquicamente sus cuerpos. Por esto el Yo se concibe como una parte más en la esfera de la experiencia, y admite que del mismo modo como él lo hizo, los otros Yoes también a él le percibieron como un objeto que cuenta con vida. Es en ese momento cuando se da la experiencia de lo extraño, es decir, la empatía. Entonces, se cuenta con un mundo en común, mismo que es intersubjetivo, definido como la aprehensión de las vivencias ajenas al percibir las vivencias del otro. Y con base en esto reconocemos a la empatía como una forma de comunicación no verbal, porque el Yo apercibe y experimenta las vivencias del Otro, así como el Otro lo hace con las experiencias del Yo.

Por otra parte, la mayoría de las veces no reconoceríamos lo que se siente cuando se habla, pero no es sólo sentir un movimiento en la garganta, o sabernos, escucharnos y reconocernos, dado que a esto habrá que agregársele el reflejo de las emociones de lo que se vive en ese momento o los recuerdos que se evocan. Pues con el habla se transmiten emociones, pero cabe reparar en la sensación por sí misma, ya que pareciera que la sensación es la que le da ese cariz a la palabra, como si fuera una propiedad *in re* de la

expresión misma, o mejor aún, que la emoción deviene palabra y viceversa, y por eso el dialogo fecunda. Por tanto, cuando hablamos, transmitimos a nuestra voz los sentimientos más espontáneos que el instante nos transmite, reflexionamos lo que se dijo anteriormente o tan sólo estamos en el encadenamiento de las palabras que se dicen en el diálogo. Pero aun así, se tiene la existencia del lenguaje sublime de un poeta que cuenta con un modo de significar distinto, y por esto mismo puede carecer de comparaciones, ya que cada uno de estos personajes, vislumbra de modo distinto, la realidad de la que forma parte o la que ha creado.

En el apartado intitulado “El ser y el sentido de los signos” abordamos varios aspectos del signo y la relación que guarda con la significación como un decir significativo del ser, concluyendo que: el signo si bien abarca el referente mediante la abstracción del significado y el significante, no lo hace en sentido estricto, sino más bien de modo trascendental, esto es, que representa aquello que está como ausencia, o que ha sido interpretado históricamente y convencionalmente por medio de símbolos, signos, trazos o señales que articulan el contenido referenciado; sin nunca aclarar el vínculo del significado con el significante. Tal arbitrariedad sigue siendo vigente y se da de manera automática. Esto es muy importante, pues la mayoría de las personas tienen la tendencia a confundir el signo por el origen sugiriendo o indicando que tal signo es la representación de algo esencial, sin embargo eso esencial que radica en la existencia sólo se da de manera afectiva y con determinada intencionalidad, también por un estado de sospecha y de inconformidad con lo que se presenta. Importa pues, aclarar que la existencia está precedida como el lenguaje mismo y que entre ellos existe un deseo por interpretarlos mediante la expresión entendida no como proceso de comunicación, sino más bien de comprensión, tal vez epistemológica porque en esto se va el aprehender. Husserl ha dicho que la fenomenología

es también una destrucción de la representación, una lucha por la autenticidad, por subjetivar y constituir la realidad a través del *cogito*, a pesar de esto, los hechos de la conciencia no se pueden explicar de manera apodíctica, ya que no hay una síntesis entre el objeto y el sujeto, a menos que sea la intencionalidad, aunque esta se queda en el plano descriptivo. Y si bien es cierto que para describir las cosas como son y expresarla a través de signos se requiere esa “técnica” que sugiere Husserl de la *epojé* donde se supone un desprendimiento del acto vivencial como un desdoblamiento de la atención a una actividad y un quehacer intrínseco para que la mundaneidad deje de ser una representación y sea una aprensión, es decir, un darse a la conciencia sin ningún intermediario, pero tampoco aclara esta constitución resultado del proceso *noemático* (*noema-noesis*), por ello se necesita otro proceso de significación que no radique en la intencionalidad pura del Yo. Se requiere cernir el procedimiento que hace constitutiva la realidad y en ella los significantes de modo puro, o que se den en plenitud a la conciencia, pero también al pensamiento y que se pueda decir algo sustancial de aquellos. Describir las cosas mediante expresiones requiere de un proceso empírico que no dejen de lado los sentidos físicos, pero tampoco la intuición, ya que aquí se involucra la trama epistemológica, pero es claro que no se puede constituir éste únicamente a través de la intención significativa, debe existir algo que permita una descripción “adecuada” que no sólo incluya las características prístinas del objeto, sino su aprehensión misma.

Partiendo de los supuestos anteriores, nos encontramos ahora frente a la “Representación, Constitución y Deconstrucción”, de lo cual podemos puntualizar ahora los aspectos más significativos que se han abordado:

La representación si bien consiste en la sustitución o saturación de la presencia de un referente material a través de un elemento que lo sustituye, y que viene a ser el signo

que comprende al conjunto del significado, significante y referente. A estos elementos se les ha visto a lo largo de la tradición filosófica occidental como el pensamiento más auténtico y originario, incluso se le llega a designar como algo inmutable y trascendente, puesto que colma la presencia de lo que ya está como si hubiera una ausencia o carencia para que siguiera siendo, en este sentido, el signo viene a re-presentar al significante o referente, confundiendo auténticamente al ser por el ente, este modo de pensar corresponde a un pensamiento fundado en un prejuicio o lo que la metafísica tradicional ha concebido como lo trascendente, es como una esencia que trasciende o traspasa históricamente y de manera lineal al ser, de este modo el signo oscurece la claridad del llamado del ser; reduce su horizonte al pretender sustituir la realidad por lo que es.

Cuando Husserl advierte del uso de los signos, –ya sea que signifiquen, expresen, indiquen o señalen– en su carácter de expresión lo hace para reivindicar el carácter intencional del sujeto al momento de utilizar el signo. Ésta intención es lo más fundamental de la intuición para el proceso de la reducción trascendental a través del campo noemático, sin embargo, el paso de la reducción trascendental, de la intuición hacia la constitución del objeto no es del todo clara en el sentido de que sea la conciencia la que fundamente el mundo vital, otro modo de ver esto es que Husserl considere que el proceso interpretativo del mundo a través de la intuición sea de carácter objetivo y no subjetivo. Debemos tener presente que si bien es cierto que sea la escritura la cimiento de la ciencia objetiva, también lo es que como ciencia deba explicar su propio fundamento. Aquí es donde Derrida hace la interrogante, de la trascendencia de la conciencia, del proceso constitutivo de la presencia del mundo mismo. Quizás coincida con Husserl en la “crítica” de la subjetividad, en la restitución del Ser y de la necesidad o justificación del signo como mediador de la ausencia y la presencia, y en este intermedio, cabría la deconstrucción como evento que

desestructura o deshace la presencia como lo no auténtico del ser. Asimismo la deconstrucción incide en la estructura entendida como mundo, se trata de quitar la mundaneidad por decirlo de algún modo para revelar o destacar al ser del ente, a pesar de ello los conceptos escapan a la interpretación creando una desestabilización en los significados que subyacen en el signo, así la deconstrucción altera el concepto y el significado del signo, mediante lo distinto, lo diferente, la *différance* asegura el desplazamiento de los signos para crear una a-significación y dislocar el signo como representante de la presencia, de este modo la significación no tiene cabida en la diferencia, ya que continuamente difiere, desplaza y remite a otro significado con la intención de permitir la apertura a un nuevo significado. En tal sentido, se trata de constituir un nuevo horizonte que involucre el área epistemológica a través de nuevas significaciones o expresiones culturales.

Reiteramos que si bien este trabajo no involucra de manera particular o específica el carácter epistemológico del signo, si alude a él en tanto contenido referencial de la expresión que mienta o hace decir algo del mundo. Se trabajó de manera oblicua, no para evadir este asunto, sino más bien poner en relevancia un evento como sería la no significación, la no intuición, la no expresión que genera la deconstrucción y la *différance* al intervenir el signo en su carácter oculto y arbitrario, de significación y de desocultamiento y saturación de presencia. Por ello se debe analizar minuciosamente los resultados del proceso eidético, no para enjuiciar, sino para clarificar los contenidos más relevantes del funcionamiento social del signo.

Sin duda ha resultado bastante difícil a-bordar un estudio del lenguaje visto a través de la semiótica o de la fenomenología, sobre todo cuando se trata de esclarecer puntos nodales que han sido estudiados y reflexionados desde tiempos antiquísimos. Cabe la

interrogante ¿es necesario en nuestros tiempos modernos seguir pensando en la esencia del lenguaje y sus fines o propósitos? ¿Por qué es imprescindible interrogar lo que el lenguaje sea o no sea? Las respuestas han sido varias, pero todas coinciden en que el lenguaje es aquello que se necesita para comunicarse, o que es un conjunto de caracteres lingüísticos que facilitan la comprensión del diálogo o del discurso; sin embargo y muy en el fondo, lo que no se toca de frente es lo que el *lenguaje es en sí*, qué hace o quién que lo fundamenta, su *quid*. Nuestro propósito nunca se planteó tal alcance, a lo más hacer un estudio marginal, bordeando lo que podría ser su fundamento, pero sólo se manera oblicua. Por ello, hemos realizado un estudio un tanto abigarrado, circular si se quiere, si no que elíptico, nos hemos movido en círculos, no para salir, sino para profundizar aquello que el lenguaje no debe ser, o si se prefiere, lo que la conciencia no debe acusar como fundamental; esto es, el carácter fundacional que la tradición fenomenológica ha atribuido a la conciencia. Estamos de acuerdo en el carácter intencional de la conciencia respecto a lo objetivo o subjetivo, también que realiza una “crítica” a través de una suspensión del juicio y de los valores de todo aquello que el mundo presenta o se da en presencia de alguien para quien el fenómeno es el mismo: el receptor/transmisor, pero no de manera subjetiva sino impletiva, es decir, que haya una identificación entre la *noesis* y el *noema* para que pueda “expresar del mundo lo que es esencial”.

Nuestra concepción, respecto a lo anterior, es que de manera apodíctica no ocurre esto, considerando que sea la conciencia la que funda lo que en el mundo natural o vital ha de ser, por el contrario, consideramos que se sigue la línea *metafísica de la presencia* (por seguir los términos derridianos) de lo evidente, de lo que manda, de lo que es centro y dimana hacia la periferia, o si se prefiere, ordena a través del lenguaje lo que ha de ser, marginando aquello que lucha por sobrevivir. Por ser inclusivo en la existencia y en

presencia plena, que como vimos pareciera que nunca es tal, pues ella se ve imbuida por el flujo de vivencias o por la protensión y la retención que ocurre en las vivencias. Sin embargo concordamos que la intención es la parte primordial de la fenomenología en su sentir por expresar de manera significativa y restituir el mundo natural y se de el mundo de la vida, que las vivencias puedan ser impletivas, para que pueda ocurrir la unidad del sujeto y el objeto “mundo” al modo de la *noesis* y el *noema*, pero para que esto pueda darse, se precisa aun explicar y analizar, o si se requiere “investigar” el modo en que ello ocurre en el mundo natural, esto es, que de la reducción fenomenológica o trascendental se pueda “retornar al mundo” para constituirlo, no de manera subjetiva, sino en completud de vida del Ser, pues es en éste último el bastión que nos resguarda y nos “impulsa o arroja” a nuestra existencia que no sido más que mundana.

Se trata, pues, de salvaguardar al Ser, a través del lenguaje, de conservar la gracia de la donación de lo que se presenta a la conciencia intencionalmente a través de la intuición y de ella “restituir” lo que del mundo se deba decir.

Derrida se muestra bastante díscolo en este sentido, pues señala en la misma conciencia una disyunción, ya que se plantea la “constitución” mediante la conciencia intencional, en tanto fundante de la objetividad a través de la expresión significativa, la intuición y la señalización a través de signos que expresan o no expresan como hemos señalado y a decir del propio Husserl. Derrida observa el peligro de la conciencia como entidad deificante, de la cual emanan, contenidos, leyes lógicas y signos que permean todos los estratos culturales de la vida. Está totalmente de acuerdo en ese ¡volver a las cosas mismas! Pero desde otra perspectiva que no sea fundacional, sino diseminal o diferencial, por ello insiste en la intervención del proceso trascendental a través de la *deconstrucción* y la *différance* (que a pesar de ser neologismos, había que introducir una sospecha, pues si la

intención –sí es que tienen alguno a decir del mismo Derrida– es incidir en la inclusión o eclosión de estratos sociales, apertura de lo diferente, lo marginal, considero que ya existen términos como la alteridad, intercomunidad, transgénero no entendido en sentido común, sino amplio, de inclusión, de no convencional, es decir: todo aquello que permita la diferencia en la identidad, en la convivencia), para que pueda haber apertura a un modo distinto de pensar tal vez los mismo, pero a través de otro procedimiento, porque finalmente, y tal vez es lo que pretende Derrida es que haya justicia en el mundo, para no pedir perdón, que haya multiplicidad y no unilateralidad, que haya disensión y no hendimiento, dialogo y no imposición. Se trata de que “el horizonte de posibilidades” se dé a nuestra conciencia, pero no de manera solipsista, sino intersubjetiva.

Si bien pudimos entablar un diálogo fecundo entre Husserl y Derrida, no fue con el propósito de notar alguna fisura en sus escritos, sino, hallar lo fructificante de las ideas puestas en variación, en relieve si se prefiere, y que de ellas se puedan seguir estudios ulteriores acerca de los contenidos lingüísticos y referentes a la conciencia, para que ellos puedan ser diseminados y hallen cabida dentro de otras disciplinas, como ya lo hacen los neologismos de Jaques Derrida, muy a su pesar.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

Benoit, Peeters. *Derrida*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, [tr. de Gabriela Villalba, 1ª ed. en español]. 2013.

Beuchot, Mauricio. *La semiótica: teorías del signo y el lenguaje en la historia*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2011.

Critchley, Simon, *Deconstrucción y Pragmatismo “Derrida: ¿Ironista privado o liberal público?”*, Buenos Aires, Ed., Paidós, [Compilación de Chantal Mouffe], 1998.

De Peretti della Rocca, Cristina. *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1989.

Derrida, Jacques. *De la gramatología*, México, siglo XXI, [3ª ed.] 1984.

—, *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-textos, 1985.

—, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

—, *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Ed. Cátedra, 1989.

—, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, México, Siglo XXI. [Tercera edición] 2006.

—, *Cada vez única, el fin del mundo*, Valencia, Pre-textos, 2005.

Husserl, Edmund *Meditaciones cartesianas*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, [prol. José Gaos.] 1986.

—, *Las conferencias de París, Introducción a la fenomenología trascendental*, México, UNAM, [Presentación, traducción y notas de Antonio Ziri3n] 1988.

—, *Investigaciones l3gicas I*, [versi3n de Manuel G. Morente y Jos3 Gaos], Madrid, Alianza editorial, 1999.

—, *Ideas relativas a una fenomenol3gica pura y una filosof3a fenomenol3gica*: libro segundo; investigaciones fenomenol3gicas sobre la constituci3n; [tr. Antonio Ziri3n], M3xico, UNAM, 2005.

Heidegger, Martín, ser y tiempo, México, Fondo de Cultura Económica, [Prólogo y traducción de José Gaos] 1951.

Hall, E.T. El lenguaje silencioso, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Platón, Diálogos, México, Ed. Gredos, [tr. y not. Julio Calonge, Emilio Lledó, Carlos García Gual. 1a ed. 9a reimpression] 2008.

Platón, Diálogos, México, Ed. Porrúa, [Estudio preliminar de Francisco Larroyo, (colección sepan cuantos)] 2005.

Ricoeur, Paul. A key to Edmund Husserl's Ideas I, Milwaukee: Marquette University Press, United States of America, [tr. Bond Harris & Jacqueline Bouchard Spurlock; 1ª ed.]1996.

Robberechts, Ludovic. El pensamiento de Husserl, México, Fondo de Cultura Económica, [tr. al español de Tomás Martínez,] 1968.

Saussure, Ferdinand de. Curso de Lingüística General; México, Ed. Siglo XXI, [tr., prolog. y notas de Armando Alonso,] 1989.

Scherer, René. La fenomenología de las investigaciones lógicas de Husserl, Madrid, Ed. Gredos, 1969.

Stein, Edith. Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser; México, Fondo de Cultura Económica [tr., de Alberto Pérez Monrroy, 1a ed.,], 2004.

Ute Schmidt Osmanczik.: Platón, Cratilo. Instituto de investigaciones filológicas, México, UNAM, 1988.

Villoro, Luis, Estudios sobre Husserl. México, UNAM. 1975.

Yébenes, Zenia. Derrida. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2008

Bibliografía secundaria

Abbagnano, Nicola. Diccionario de filosofía, México, Ed. Fondo de Cultura Económica [actualizado y aumentado por Giovanni Fornero; tr. José Esteban Calderón. 4ª ed.,] 2004.

Acero Juan José, Eduardo Bustos, Daniel Quesada. Introducción a la filosofía del lenguaje, Madrid, Ed. Cátedra, 2001.

Audi, Robert. Diccionario akal de filosofía, Madrid, Ed. Akal, [tr. Hurberto Marraud, Enrique Alonso. 1ª ed.] 2004.

Caso, Antonio. *Obras completas*, México, UNAM, [prol., de Juan Hernández Luna; comp., de Rosa Krauze de Koltieniuk]. 1971.

Cohen, Esther. *Jaques Derrida, Pasiones institucionales I, II*, México. UNAM. 2007.

Colomer, Eusebio; Klimke, Federico. *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Labor, 1952.

Corvez. Maurice, *La filosofía de Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, [Traducción de: Agustín Ezcurdia Híjar, segunda reimpresión, 1981.

Derrida, Jacques, *La entrevista de bolsillo, Jacques Derrida responde a Freddy Téllez y Bruno Mazzoldi*, Colombia, siglo del hombre editores, 2005.

—, *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2006.

Diccionario de la lengua española. Espasa-Calpe. Madrid. 2005.

Eco, Umberto. *La estructura ausente: introducción a la semiótica*, México, Debolsillo, [1ª ed.,] 2005.

Eco, Umberto. *Tratado de semiótica general*, México, Debolsillo, [1ª ed.] 2005.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Ed. Alianza, 1984.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, [traducción de Elsa Cecilia Frost] 2008.

Franco Volpi. *Enciclopedia de obras de filosofía*; Barcelona, Ed. Herder, [ed. española a cargo de Antoni Martínez-Riu; tr., de Raúl Gabás,] 2005.

Germano, William. *Como transformar tu tesis en libro*. Salamanca, Siglo XXI, [primera edición, traducción de Rafael Sánchez León] 2008.

Heidegger, Martin, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona Herder [Prólogo, traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero] 2004.

Halliday, M.A.K. *El lenguaje como semiótica social: La interpretación social de lenguaje y del significado*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica., [tr. Jorge Ferreiro Santana, 1ª ed.,] 2005.

Jakobson, Roman, *El marco del Lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, [traducción de Tomás Segovia, segunda reimpresión] 2012.

Lanceros P., Ortiz-Osér (Dirs.). *Diccionario de Hermeneútica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1998.

Levinas, Emmanuel. Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger; Madrid, Ed. Síntesis, [prólogo a la edición española y traducción de Manuel E. Vázquez,] 2005.

Lipps, Teodoro. Elementos de Lógica, Madrid, Daniel Jorro, [traducción directa del alemán de Eudirado Ovejero y Maury.] 1925.

Lyons, John. Lenguaje, significado y contexto, Barcelona, Ed. Paidós, 1983.

Powell, Jim; Howell, Van. Derrida para principiantes, Buenos Aires, Ed. Longseller, [tr. Daniela Rodríguez Gesualdi.] 1997.

Rossi, Alejandro. Lenguaje y significado, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1969.

Rousseau, Jean-Jacques. Ensayo sobre el origen de las lenguas, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1996.

Sandoval, Edgar. Semiótica, lógica y conocimiento: Homenaje a Charles Sanders Peirce; México, UACM, [Prologuista Raymundo Mier, 1ª ed., (compilador, presentación e introducción)]. 2006.

Serrano, Sebastià. La lingüística: su historia y su desarrollo, Barcelona, Montesinos Editor, 1983.

Strathern, Paul. Derrida en 90 minutos, México, Siglo XXI. [Traducción de José A. Padilla Villate]. 2002.

Sólo hay mundo
donde hay
lenguaje

(Martin Heidegger)