

DERRIDA: CONCIENCIA DE UNIDAD Y METAFÍSICA DE LA PRESENCIA

Cristian Camilo Vélez
Universidad de Antioquia
velezespinosa@gmail.com

Resumen: En lo siguiente propondremos *una* lectura de los problemas que plantea Derrida sobre la filosofía y, en especial, sobre la fenomenología en tanto que *metafísica de la presencia*. Analizamos la noción de ‘presencia’, que puede ser sólo justificada como un *acto ficticio de expresión* en términos de la ‘unidad’ y la ‘identidad’, términos que esta noción dirige a sí misma. La unidad, empero, es inherente al concepto de conciencia y halla su complejión en la función originaria del percibirse la conciencia en la intuición interna o immanente, según Husserl, dando la irreductibilidad y originariedad del *cogito*. Analizaremos primero las categorías de ‘unidad’ e ‘identidad’ desde el planteamiento de Heidegger y, posteriormente, dedicaremos el análisis al concepto fenomenológico de conciencia para mostrar cómo la metafísica continúa la presencia. Y, por último, será necesario aludir a la concepción husserliana sobre el lenguaje en la que Derrida se sitúa para desarrollar su crítica a la fenomenología de la ‘subjectividad’, penetrando analíticamente en el concepto de ‘discurso interior’ del cual, se verá, depende enteramente aquélla.

Palabras clave: conciencia, temporalidad, presencia, fenomenología, voz, diferencia.

Abstract (*Derrida: Consciousness of Unity and Metaphysics of Presence*): In what follows, we will propose a reading on the problems that Derrida raises concerning philosophy and, in particular, concerning phenomenology as *metaphysics of presence*. We analyze the notion of ‘presence’, which can only be justified as a *fictitious act of expression*, in terms of ‘unity’ and ‘identity’, terms that this notion directs to itself. Unity, however, is inherent to the concept of consciousness and finds its complexion in the originary function of perceiving consciousness in the internal or immanent intuition, according to Husserl, giving the irreductibility and originarity of *cogito*. We will analyze first the categories of ‘unity’ and ‘identity’ following Heidegger’s formulation and, ulteriorly, we will dedicate the analysis to the phenomenological concept of consciousness to show how metaphysics continues presence. And, finally, it will be necessary to allude to the husserlian conception of language in which Derrida stands for developing its critic on phenomenology of ‘subjectivity’, penetrating analytically in the concept of ‘interior speech’ which, as it will be seen, this phenomenology entirely depends on.

Keywords: consciousness, temporality, presence, phenomenology, voice, difference.

I. CONSTITUCIÓN IDENTITARIA DE LA PRESENCIA

¿Es el ser de lo que se llama el sujeto, desde la más lejana tradición, nada más que el de un ente encerrado en sí mismo? De ser así sería, en su solipsismo, uno, pues se bastaría él mismo. Lo uno, con la sola remisión ‘a sí’, es unidad que se pone estrictamente como presencia. La unidad de la presencia se llama identidad y significa la proximidad absoluta consigo misma. Esta presencia, en el campo de la presentidad (concepto derrideano para el plano en que se desenvuelve la presencia), aborda el ser en su unidad indivisible y reclama su identidad. Mas,

¿qué significa ser idéntico a sí mismo? Nos serviremos aquí del concepto de identidad que desarrolla Heidegger para nuestras indagaciones.

La identidad se presume entendida en 'lo mismo': cada algo es él mismo 'lo mismo'. Heidegger, en su conferencia "El principio de identidad" (1988), piensa el concepto de 'lo mismo', que viene a constituirse en lo idéntico cuando en él se patentiza la unidad automediada de su *mismidad*. Heidegger apela a una frase de Platón en la que el problema se revela en su espesor: "[c]iertamente cada uno de ellos es otro, pero él mismo lo mismo para sí mismo".¹ ¿Qué es lo que Heidegger encuentra revelador en esta frase? Sin duda la importancia de la frase recae sobre el 'para sí mismo'. Este para sí mismo dice no que algo es él mismo lo mismo, sino que *en él reina una mediación interna*, una relación de lo mismo consigo. Justamente si a algo dicho como mismidad le pertenece la identidad, es porque se restituye a sí mismo en el 'para sí' o en el 'consigo mismo'. De aquí se sigue que 'lo mismo' tiene que ser uno o unidad en sí. La persistencia de 'lo mismo' en la pura relación interna proporciona el carácter de unidad simple. Heidegger lo enuncia aún mejor: "[e]n la mismidad yace la relación del 'con', esto es, una mediación, una vinculación, una síntesis: la unión en una unidad" (Heidegger 1988: 63).

Hallamos así que toda cosa respecto a sí misma es *una*, en cuya interna constitución es experimentada la mediación. Ésta revela, no sólo la unidad, sino también la independencia de todo ente cuando se le confiere identidad. Heidegger ha demostrado que lo ente *es* en la identidad, tal y como se escucha en el principio de identidad en su tono fundamental A es A:

¿Qué escuchamos? Con este 'es', el principio dice cómo es todo ente, a saber: él mismo consigo mismo lo mismo. El principio de identidad habla del ser de lo ente. El principio vale sólo como ley del pensar en la medida en que es una ley del ser que dice que cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo mismo. (Heidegger 1988: 65)

El ser del ente es idéntico para sí: *la proximidad absoluta consigo misma de la presencia*. Ahora bien, Heidegger expone la relación interna del ente-presente (o de la presencia) en su unidad. ¿A qué propósito obedece? Seguir su análisis, aunque con precaución, nos lleva a verificar que el sistema al que sigue es en última instancia a la fenomenología. Lo ente es lo que se muestra en su ser y mostrarse quiere decir que *sale a la luz*, que es fenómeno. La identidad del fenómeno es necesaria a la fenomenología. El encabezado de apertura lo confirma: ir a *las cosas mismas*. La cosa está 'ahí' y no transfigura en otro, permanece. El permanecer del ser en el ahora-actual que constituye el tiempo es el presente persistente y eterno. Allí el ente posee su *quid*: un qué, el cual reúne su esencia y su mostrarse legítimamente *como es*. Lo ente es idéntico a sí mismo, esa identidad posibilita la fenomenología, puesto que ella se basa en la identidad del fenómeno, tiene por condición el que su objeto sea *él mismo consigo mismo lo mismo*. Se verificará enseguida que el proyecto heideggeriano de una ontología fundamental se plantea como la ciencia que responde al ser en cuanto tal: ontología es la ciencia del ser; fenomenología se compone de 'fenómeno' —que es lo que se muestra—, y 'logos' —aquello que permite ver, ver lo visible en su verdad—; así, la fenomenología es ciencia que *permite ver* el ser de lo que *se muestra* en su verdad. Por lo tanto, la fenomenología

¹ Esto se encuentra en *Sofista* 254d, según cita de Heidegger en *Identidad y diferencia* (1988: 63).



obedece al proyecto de una ontología fundamental porque en ella reside esa posibilidad y la investigación fenomenológica se basa a su vez en *la cosa misma*, y ésta, en última instancia, en la identidad consigo misma.

2. EL ENTE IDÉNTICO-UNITARIO ES EN SENTIDO ESTRICTO LA CONCIENCIA FENOMENOLÓGICA

El fenómeno es debidamente *uno*, el fenómeno no se desdobra en una esencia y en una mera apariencia, sino que *todo él se da como es*. Y el ente que se da al aparecer, o sea, en tanto que fenómeno, en su realidad pura, es aquel que se presenta para sí mismo. Esa reflexividad capaz de relación interna que pone a una mismidad en el orden del ser *uno* no puede experimentarla, en efecto, ningún ente cualquiera, sino el ente consciente: *ego cogitante*. La conciencia es un fenómeno, pues se presenta para sí. Esto significa que ella corresponde al ente preeminente que le es propio, y sólo a él, el relacionarse tanto con el mundo externo como consigo mismo. En ese *consigo mismo* reside el poder que sitúa al *yo* o a la conciencia en el campo de la presencia, pues se nota que solamente la conciencia se considera ella misma tomada *para sí*, mientras que los demás entes exclusivamente son *para ella*. La conciencia recoge la esencia y la verdad del ser, esta posición es introducida —una vez más— por la fenomenología, cuyo punto de partida es el *cogito* cartesiano, con todo y las modificaciones trascendentales kantianas, restaurando así la historia de la metafísica. Analizaremos primero la constitución de la conciencia fenomenológica desde el punto de vista de la percepción, con todo y sus implicaciones filosóficas, y luego su relación con el tiempo, para desembocar en el problema del *signo* y la *expresión* donde estas cuestiones se muestran encabestradas.

2.1. EL COGITO VIVIENTE

Husserl nos ha dejado consignada la siguiente proposición: “[d]e las cosas tenemos conciencia” (Husserl 1949: 80). La conciencia no es conciencia sino con relación a algo, se dirige a algo, es siempre ‘conciencia de algo’. El ‘dirigirse a’ es, según el sistema de la fenomenología, el acto que conduce a la conciencia con ‘intencionalidad’. La intencionalidad es precisamente este dirigirse del yo hacia el objeto para aprehenderlo, en lo que se llama el ‘atender aprehensor’. El objeto sobre el que recae la mirada deja de ser un mero objeto *ahí-adelante* y pasa a tener un sentido, deviene objeto intencional.

Asimismo, el objeto intencional se dice en dos sentidos: como objeto trascendente y como objeto inmanente. El objeto trascendente es el correlato no perteneciente a la misma conciencia, es decir, a la corriente de vivencias que la constituyen: es, pues, objeto material, realidad o un trozo del mundo. Por su parte, el objeto inmanente hace parte de las vivencias mismas de la conciencia: un pensamiento, una emoción, un acto volitivo, etc. Cuando la conciencia se dirige al objeto trascendente Husserl usa la expresión kantiana ‘percepción externa’ o acto de dirección trascendente, y ‘percepción interna’ o acto de dirección inmanente para la autopercepción de sí de la conciencia (cf. Husserl 1949: 86).

En la percepción externa, el fenomenólogo experimenta el darse del fenómeno en su realidad total y en persona: “[t]oda conciencia percipiente tiene de su propio ser conciencia de la *presencia de un objeto individual en su persona* [...] [v]eo y cojo la cosa misma en persona” (Husserl 1949: 89). No hay *cosa en sí* más que *cosa para mí*. La conciencia es conciencia de objeto



y el objeto existe *para ella*: se dona tal y como es; la presencia de su ser pasa sin negarle nada, se le arroja en persona. Mas, el ser del objeto se ve empequeñecido frente a la conciencia, la cual lo abriga y significa. Que ese objeto está puesto para ella quiere decir: su ser se reduce a la medida de su existencia exterior, a un ‘estar ahí’ a la espera de un yo o, más exactamente, está ahí presto para la percepción. Pero ¿en qué consiste el ser individual de lo ahí-puesto? Ese objeto no es nada mientras no ingrese al campo de la percepción, al plano propiamente fenomenológico.

Ahora bien, lo que más nos interesa seguir aquí es la dirección de la donación propia, es decir, que la vivencia se da en persona o en su presencia absoluta para el yo en un acto de percepción inmanente. Pero el objeto-vivencia, en cuanto inherente a la corriente de vivencias del yo, no puede ser puesto en duda al contrario del objeto trascendente que es en cierto modo dudoso. La indubitabilidad del *cogito* en este planteo sitúa la recuperación del cartesianismo más radical. Husserl toma la conciencia como residuo de la ‘desconexión fenomenológica’, se desprende de todo juicio y especulación posible, se arroja a la *cosa misma* y ésta toma su forma pura en la conciencia, pues dice que el objeto de percepción inmanente es indubitable en tanto de suyo es a la conciencia ser una corriente de vivencias que se dan totalmente a la unidad del yo. Por su parte, el objeto trascendente no es aprehendido absolutamente, es una existencia requerida y contingente, no necesaria y esencial como las vivencias. Es posible dudar de lo que percibo afuera, pero es cierto que soy yo quien existe, soy un *cogito*. *La conciencia es la certeza primera y es la existencia*, por ello mismo, *superior*. Este *cogito* que soy, vive; soy yo todo un *cogito* viviente: “[e]xisto, esta vida existe, vivo: *cogito*” (Husserl 1949: 105).

Los anteriores pensamientos muestran al interior del texto husserliano la trama de cierta contradicción y, sobre todo, la refundación de la metafísica. La contradicción se esboza en la premisa base, a saber, ‘*ir a las cosas mismas*’, puesto que la cosa, al menos tomada en el orden de lo trascendente, se da *tal y como es*, es decir, en tanto que consiste en estar para mí allí presta. Pero dice también que la cosa no es aprehendida en sentido absoluto sino que es inherente a la esencia de tal cosa que, al dárseme, algo de ella pueda no existir; por ende, Husserl halla una dubitabilidad en el objeto trascendente, lo cual contradice su premisa metodológica. En fin, de allí se sigue que la presencia del objeto no es absoluta. Por otro lado, es necesario que la *cosa misma*, como aquello que sin más se me da en sentido absoluto, se reduzca a mis propias vivencias, las cuales al ser *mías* no pongo en cuestión y, por la misma razón, se muestran o aparecen a la percepción inmanente en su realidad específica y esencial.

En cuanto a la metafísica que restablece la fenomenología, nos orienta a aquella línea iniciada por Descartes y transitada por Leibniz, Kant y Hegel, en la cual la conciencia subjetiva toma un papel principal; es la época de la metafísica de la subjetividad de la que habla Heidegger, pero ahora revitalizada; metafísica de la entidad privilegiada: la conciencia. El proceso reflexivo o ‘apercepción’ —Derrida dirá más adelante ‘auto-afección’— pone de manifiesto la irreductibilidad ontológica de la conciencia respecto al mundo circundante, porque “[t]oda cosa dada en persona puede no existir, ninguna vivencia dada en persona puede no existir” (Husserl 1949: 106). La fenomenología como *ciencia de la conciencia pura* no hace otra cosa por más que pretenda alejarse de ello, sino restablecer la metafísica de la presencia en la forma de la presencia de la conciencia para sí. Lo hace también en el sentido que expresa la función originaria: ‘la percepción de’, como unida al tiempo presente y a la unidad indivisa del ser-uno



que constituye en cuanto se torna para sí y al tomarse para sí, deviene ser indubitable, verdad absoluta. He aquí la cadena de los más altos conceptos metafísicos: ser-presente-conciencia-unidad-verdad.

Consiguientemente, en sentido estricto, la conciencia es el único ser para sí, el ente unitario e idéntico en la inmanencia pura. La cosa, en tanto que ente, no es más que lo allí puesto en el horizonte que cruza la conciencia y, como tal, falto de sentido: la conciencia es su sentido. La conciencia es la proximidad absoluta a sí, la presencia que se percibe en el esencial correr de las vivencias unas tras otras y que fluye de acuerdo a la vivencia del tiempo, el cual se pone en consideración al tomarse por objeto en la reflexión. La unidad del ente-en-sí es un sentido introducido por la razón organizadora del yo y no una unidad propia o inherente a la complejidad del ente. Por consiguiente, el concepto de ente es inapropiado para la fenomenología, pues en su interior significa la existencia trascendente pura de lo indeterminado y, en cambio, aquélla habla del fenómeno como el objeto en cuanto aparece y sale al encuentro del yo empírico.

Ahora bien, tanto la operación de la percepción necesita del tiempo como lo necesita el ‘estar ahí’ del objeto. Ese tiempo recibe todo su contenido en el ‘ahora’. En esta dirección, la fenomenología husserliana se pone del lado de la tradición metafísica que habría sido gobernada por la forma del presente. El presente es el concepto que señala Heidegger como la forma vulgar de concebir el tiempo en la historia de la ontología, en la que el ser del ente se ha definido de acuerdo a su ‘ser en presente’, constituyendo la ‘comprensión vulgar del tiempo’ que habría llegado hasta Bergson.² Los elementos del concepto del tiempo de Husserl no modifican la concepción clásica sino por breves correcciones terminológicas, pero es esencialmente la misma. Husserl formula por primera vez sus ideas sobre el tiempo en 1900-1901 con el propósito de que conformaran un capítulo adicional del tratado *Investigaciones lógicas* (1976), considerando que faltaba madurez para un tema de esa índole; sus manuscritos quedaron sin publicación hasta la edición dirigida por Martín Heidegger en 1928, un año después de su obra principal *Ser y Tiempo*, en la cual ya se urdía la desarticulación de esa comprensión del tiempo.

También en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1949), Husserl pone, a manera de paso, dos párrafos —el §81 y el §82— en los que relaciona el tiempo y la conciencia como dos modos inseparables de la subjetividad. Exponemos, pues, esta aproximación preliminar en §81 y §82 de la obra mencionada, considerando que allí se arroja el material necesario para afirmar lo siguiente: que el concepto de temporalidad de la fenomenología de Husserl es la base de la concepción unitaria de la conciencia, la cual, a su vez, se muestra como el límite del pensamiento de la presencia que Derrida intenta desplazar, y de paso que continúa la concepción tradicional del tiempo de la metafísica de la presencia.

² Esta tesis la desarrolla Derrida en su ensayo “Ousía y Gramme” reunido en *Márgenes de la filosofía* (1989). El ensayo corresponde a un breve análisis de una nota al pie de página en *Ser y Tiempo* en la que Heidegger expresa la dominación del presente y la relación en la que habría quedado desde entonces con el ser; restaría allí una ontología que determina al ente como ser-en-presente.



2.2. EL TIEMPO FENOMENOLÓGICO Y LA METAFÍSICA CLÁSICA

El tiempo del que trata la fenomenología no es el tiempo físico u objetivo, sino el tiempo de la conciencia o el subjetivo. Se lo llama, pues, en términos generales ‘tiempo fenomenológico’. El tiempo fenomenológico designa esa forma como las vivencias se relacionan en el yo unas con otras. Una vivencia se vive como aprehensión en tiempo presente, es la percepción del objeto que se da. Las vivencias corren unas tras otras sintetizándose, hacen una unidad en el ahora total de la conciencia. Cada vivencia tiene su duración. La duración del complejo posible de vivencias es la corriente temporal de las vivencias del yo: “[t]oda vivencia real [...] es necesariamente una vivencia que dura; mediante esta duración se inserta en un continuo sin término de duraciones —un continuo lleno—” (Husserl 1949: 193). No hay, y no puede haber, un intervalo de no duración entre las vivencias; de allí que sean un ‘continuo lleno’, pues la vivencia organizada en la mirada requiere que, al ponerse el objeto ante ella, agote todo el tiempo de su duración y se conecte con una vivencia pasada retenida.

Además, la duración de la percepción es el ahora-actual o el presente vivo en el que la conciencia se dirige al objeto. Cada vivencia es, pues, ‘en el presente’. La conciencia es determinada por el presente o el ahora-actual que va pasando o que al ser ‘ahora’ es ya un ‘hace un momento’, y en el ritmo del ir pasando modifica la corriente completa de vivencias por cada nueva edición de vivencia actual impresa. La vivencia no actual, o sea, la acabada de pasar, se une a la actual por la retención encaminándose a la actualidad del percibir presente. En la dirección contraria, la continuidad del correr de las vivencias se va modificando por la adición de impresiones nuevas que se unen a las vivencias actuales y a las retencionales. A aquellas se les da el nombre de protenciones: las apenas acabadas de ocurrir. El todo de la corriente de vivencias es continuo en ese sentido, retenciones unidas a actualidades y éstas a protenciones, sucesivamente.

Del mismo modo, si bien se establecerán nociones básicas de la temporalidad en la línea del ‘tiempo de la conciencia’ habría que evitar, para Husserl, confundirla con la expresión ‘conciencia del tiempo’. El tiempo de la conciencia es el tema del tiempo fenomenológico, pero la conciencia de tiempo es el problema de la inmanencia del tiempo, del tener conciencia —el mismo sujeto— de que el tiempo ‘transcurre’. Se podría percibir tal o cual objeto aquí y ahora y unirse esta percepción a la corriente que constituye mi vida psíquica, pero no por ello tendría yo conciencia de que ha pasado o pasa el tiempo. Ese proceso es propio de la percepción inmanente, autopercepción, percepción interna, reflexión de las vivencias. Las vivencias son el objeto de la percepción inmanente o reflexiva. En la reflexión se hace evidente que el ahora-actual de las vivencias tiene un horizonte de ‘antes’ y de ‘después’. El antes es la retención y el después la protención, de forma que yo, como objeto propio de estimación perceptiva, me ‘veo’ lleno de conexiones de vivencias que transcurren y se conectan y como el conjunto de esta duración. Pero las tres dimensiones: el antes retencional, la simultaneidad de los ahora y el después protencional, conforman la cadena temporal de la corriente vivencial de la conciencia y no, en sentido preciso, el horizonte puro de autopercepción del yo. En estricto sentido, sólo *lo simultáneo en el que me veo vivir es el horizonte reflexivo, es decir, el ahora-actual o presente*. Así, la unidad del yo se percibe en su generalidad suprema, como unidad de conciencia que vive un *ahora originario*:



Esto quiere decir que todo ahora de vivencias tiene un horizonte de estas que tienen precisamente también la forma originaria del ahora, y en cuanto constituyen el horizonte originario y uno del yo puro, el ahora originario y total de la conciencia correspondiente. (Husserl 1949: 195)

Así pues, la descripción fenomenológica del tiempo contiene los elementos de la metafísica clásica del tiempo. Ésta se caracteriza por la concepción del ahora como la unidad temporal y por definir la existencia de los entes necesariamente en ese ahora; tal es la línea que inicia Aristóteles en el libro IV de la *Física* que recorre inalteradamente su camino hasta Hegel en la *Enciclopedia*. El tiempo es el 'flujo' de ahora distintos en un antes y un después formando una sucesión. Sin embargo, el tiempo no es nada sin el alma —expresándonos en términos de Aristóteles—; eso quiere decir en última instancia que la sucesión temporal es percibida por la conciencia; por ello es la conciencia misma la sucesión temporal. La unidad de la conciencia es el resultado de la síntesis de los tiempos de duración de las vivencias intencionales que, consideradas para sí en el percibir reflexivo, se notan ellas como tal viviendo el tiempo. *La conciencia es la presencia pura en la medida en que su unidad concreta se deriva del 'ahora originario', del 'presente viviente' en que se despliega.*

Si la presencia es el ente-en-presente y el tiempo la forma como vive el yo 'su mundo' internamente, entonces el yo-temporal es el ente-presente tal y como se comprueba en la determinación de la conciencia por encima de la realidad de ente-en-sí y a la espera de su mirada. Pues el ente supremo que se toma para sí es la conciencia en su soliloquio re-presentativo que da la certeza absoluta, la unidad inquebrantable del *cogito* que reina y se apodera de la cosa. *La conciencia sería el ente por excelencia, la presencia pura, el eje de la presentidad.* Esto a su vez es el campo inagotable en el que subsiste *la metafísica de la presencia*, que es el nombre dado por Derrida a la filosofía en general.

La conciencia es la presencia que se instala por encima de la dignidad de todo ente; es ella la presencia que alimenta la metafísica tomando nombres diversos: yo, *cogito* o sujeto, y que, como sujeto, ha fijado la forma que domina toda manera de ser. Asimismo, la percepción interna es ese *medium* originario en el cual el yo se hace unidad e identidad inquebrantable consigo mismo, según entiende Heidegger el concepto de identidad del que nos servimos. Él, el yo, se reconoce permaneciendo (en *maintenance*) en su mismidad, y esa relación con la unidad y la identidad lo transportan irrefragablemente hacia la presencia; se revela allí el gozo del lugar privilegiado y más alto de la metafísica. No obstante, la presencia nunca es, en cuanto tal, presencia *plena* y no se hace patente en el presente ni siquiera como conciencia: es retardada, dejada su presentación para después, pensará Derrida. Introducimos así la deconstrucción del concepto de presencia bajo la rúbrica del análisis de Derrida.

3. INTRODUCCIÓN DE LA *DIFFÉRENCE*: LA TEMPORIZACIÓN Y LAS DIFERENCIAS

Trataremos aquí lo que Derrida llama la *différance*, que aparece a propósito del problema del signo, la significación y, sobre todo, de la escritura, pero que nosotros pondremos a jugar en otro sentido, en el plano de la ontología. Se habla del 'concepto' de *différance* —Derrida piensa que no es un concepto o una palabra, ni nada existente— siempre teniendo como referencia a Saussure, a la idea de que una cadena de signos se estructura a partir de las 'diferencias' que guardan entre ellos. En la 'palabra' *différance* hay un juego con la escritura, la *a* es un error calculado de



la gramática. En francés *différance* y *différence* (diferencia) se pronuncian exactamente igual, la *a* no es una diferencia audible, sino puramente *gráfica*. Su condición de huella escrita hace que no se la pueda oír, más que ver, leer, escribir; es una diferencia muda.

Así, la diferencia debe ser introducida con más radicalidad si se quiere afectar la presencia en su constitución. La diferencia viene al caso como la diversidad de lo diferente que está ya en 'lo mismo': expresa una *no-coincidencia* de 'lo mismo' consigo mismo. ¿Qué consecuencias trae tras de sí una concepción tal? Nos deslizamos con esto al discurso derrideano.

Nos preguntamos, entonces, cómo la presencia se resquebraja en su supuesta unidad y el problema que sale a la luz inmediatamente es la no-coincidencia interna. Tal descentración es efectuada por la *différance*, término imposible de traducir, ya que se forma a partir del infinitivo francés *différer*, que al igual que el castellano *diferir*, tiene la doble significación de postergar, retardar, o dejar para después, por un lado y, por el otro, significa discrepar, discernir, ser otro. Con una misma palabra se compensa una diversidad semántica:

Ahora bien, la palabra diferencia [*différence*] (con e) nunca ha podido remitir a diferir como temporización ni a desacuerdo como *polemos*. Es esta pérdida de sentido la que debería compensar —económicamente— la palabra *différance* (con a). (Derrida 1989: 44)

En la significación de discrepancia la *différance* expresa la diferencia, el espaciamento; en el sentido de demora, plazo, retardo la *différance* funciona como una operación económica y temporal, Derrida dice temporización. Nos ocupamos ahora de estas nociones.

3.1. LA TEMPORIZACIÓN

Concebida como temporización siempre la *différance* hará eco con la idea de la temporalidad lineal de la tradición y con la de Husserl. Sin embargo, aquélla impide representar la estructura del tiempo como sucesión de presentes. En este sentido *différance* es un término estructural que alude a los 'sistemas' que se integran mediante relaciones asociativas o diferenciales para dar lugar a una estructura concreta. Por ejemplo, la teoría lingüístico-estructural del lenguaje de Saussure explica la *lengua* como un sistema de signos. Ese sistema toma forma en el tejido de diferencias que se establecen recíprocamente y de las que depende el *valor* de cada signo en singular. *Différance* es, por tanto, el invento derrideano para expresar un 'sistema de diferencias'. Es también un trabajo o movimiento que produce las diferencias en tanto que configura una economía retardante: la temporización que imposibilita el presente y todo lo que parece *ser* en él.

No obstante, como movimiento en cierta relación con el tiempo, se advierte que la temporización no es temporal, si por temporal se entiende el 'ser en el tiempo' de Aristóteles o 'el estar sujeto al tiempo' de Hegel; mucho menos organiza los elementos temporales en una dimensionalidad secuencial pasado-presente-futuro, en la cual se establece la concepción del tiempo que ninguna filosofía ha cuestionado radicalmente. La temporización 'es' la estructura de la suplencia de la presentación de la presencia. En el sistema de la constitución ontológico-temporaria del ser en la ontología clásica, la presencia se presentaría principalmente como la unidad de un ente-presente, en el presente se 'pone ante los ojos' idénticamente. La esencia aparece en el aparecer en-sí de lo que se muestra: el fenómeno, la presencia fenoménica. Pero



el presente no es más que un límite y su fugacidad hace sospechosa su existencia. La presencia se posterga, el presente no es presente ni se hace presente aun estando potencialmente en el futuro. El futuro, que se llama en Aristóteles 'lo que todavía no es', no se hace presente. La temporización es este no hacerse nunca presente 'lo que todavía no es' y por ello en la temporización no hay 'seres' (*entes*). No los hay porque el ente es ente-presente o ser-en-presente y acá el presente nunca llega. El ente, el ser, la presencia, se reserva. Se reserva su aparecer y su esencia conjunta cerrando la ontología clásica. En la temporización no hay sino huellas (*traces*), es decir, huellas y no presencias, postergación y no presentación, suplencia y no re-presentación. El universo de la 'estandardidad' (*ousía*) y del ser del ente es dejado en el horizonte diferido para siempre.

Ahora bien, desde el punto de vista de la fenomenología del tiempo de Husserl se modifican breves cosas. En el concepto husserliano del tiempo, Derrida reconoce que hay elementos que varían la continuidad de la argumentación desde las concepciones de Aristóteles a Hegel, a pesar de que recupera la línea de la metafísica. El presente es planteado como 'presente vivo' simple y unitario en el 'fluir' de la conciencia, así como fluyen los múltiples ahora del tiempo aristotélico. Un pasado completamente pasado y un futuro que nunca llegará no son por sí mismos nada. El 'presente vivo' husserliano, por el contrario, denota plena significación. Derrida aprovecha los conceptos de la fenomenología trascendental en su propósito de dismantelar la presencia. Desde el planteamiento fenomenológico se piensa que el pasado nunca está completamente pasado, sino que queda un *resto* pasado en el presente: la retención. El futuro nunca es completamente futuro, debe anticiparse en el presente o asomar su porvenir: la protención. Tenemos así, un presente-pasado y un presente-futuro. Entonces Derrida radicaliza su interpretación para mostrar que no hay un presente puro o simple, desde la cual el mismo concepto de 'presente vivo' es puesto en tela de juicio. De ahí también que el presente no sea idéntico a sí, no coincide consigo. Lo que queda establecido es la constitución del tiempo como retención de lo que fue presente, y que por tanto nunca fue del todo presente, y de lo que será futuro con su porvenir. La temporalidad deja de estar entonces amarrada al viejo dictamen del presente como unidad del tiempo en sentido absoluto, ahora se ve que el presente es diferido, el tiempo está en *différance*. Tal juego de temporización y no ya de la temporalidad es, pues, la *différance*.

La *différance* es lo que hace, que el movimiento de la significación no sea posible mas que si cada elemento llamado 'presente' que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado un futuro como presentes modificados. (Derrida 1989: 48)

El presente no *es*. Indudablemente, si el presente nunca es presente, la presencia como lo que debería mostrarse en presente nunca se presentará; la presencia es siempre *diferida*. Diferida significa postergada en términos económicos, constituida por diferencias en términos estructurales. Decimos estructurales para arriesgar desde ya una hipótesis, a saber, la *différance* como 'sistema diferencial de las estructuras'. Pero para llegar allí es necesario pensar qué significa una diferencia.



3.2. LAS DIFERENCIAS

Las diferencias son las relaciones entre elementos, es decir, no *son*, pero deben tener una producción. Al respecto Derrida evoca a Saussure: “[p]uesto que la lengua, de la que Saussure dice que es una clasificación, no ha caído del cielo, las diferencias se han producido, son efectos producidos, pero efectos que no tienen como causa un sujeto o una sustancia, una cosa en general” (Derrida 1989: 47). La cuestión de la diferencia es el estar sometida la presencia a la marca de lo otro que la constituye en el sistema económico de la temporización. ‘Lo mismo’ se produce en ese movimiento económico como efecto marcas, huellas (*tracés*) de los rastros de todo aquello que no es ella: “[p]orque si ningún elemento del sistema posee identidad sino por su diferencia respecto a los demás, cada elemento está marcado por todos aquellos que no son él, es decir, lleva su huella” (Bennington & Derrida 1994: 95). La palabra ‘huella’ denota la constitución diferida del tiempo como temporización y, en otro sentido, como sistema de diferencias o espaciamento, remplacea en la terminología estratégica de Derrida el concepto de diferencia de Saussure cuando remite a la constitución diferida de la significación. En vez de decir ‘diferencia’ dice ‘*différance*’, para mencionar de una vez el sistema completo en el que ellas funcionan y dice ‘huella’ para referirse a una marca de no-identidad en un elemento que tiene la apariencia de mismidad.

Pero ¿qué es la huella en general, si es que esa pregunta que la arroja al ‘es’ tiene algún sentido para ella? La lógica de la huella, dirá Derrida, es la de la desaparición y de la borradura. La huella ‘es’ pensada por Derrida a partir de la diferencia. La huella no puede oponerse simplemente a la presencia como su ausencia, como si la huella fuese igual a la ausencia. Tal es la fórmula equivocada de la tradición, la ausencia es el no-ser, la nada o la falta-en-ser que reúne y soporta la conceptualidad de la metafísica en tanto se piensa lo contrario al ser o a la presentidad. La huella no es pues ausencia ni no-presencia. La huella no ‘es’ ni ‘no-es’, se borra a sí misma como estar-ahí en el presente y como no estar-ahí en lo ausente; su lógica es *lógica de la borradura*:

El modo de inscripción de una huella³ tal en el texto metafísico es tan impensable que es necesario describirlo como un borrarse de la huella misma. La huella se produce en él como su propio borrarse. Y pertenece a la huella borrarse a sí misma, hurtarse a sí misma lo que podría mantenerla en presencia. La huella no es ni perceptible ni imperceptible. (Derrida 1989: 76)

Por consiguiente, la huella no es un concepto ontológico, pues desde ella pensamos la diferencia. La huella ‘es’ su diferencialidad, *distribución invisible en el espacio*, ‘espaciamento’. El espaciamento es producción de *différance*, pura diferencia y temporización, es decir, retardamiento: no hacerse presencia simple. La huella ‘es’ el elemento que organiza un tejido de diferencias en una estructura, por ejemplo, en la escritura la huella no es estrictamente la letra, el grafema, sino lo que permite la grafía, el texto como sistema de signos escritos. La huella es tratada por Derrida como sinónimo de la diferencia. Por eso tampoco suele someter la diferencia a la pregunta ‘¿qué es?’. Cuando por ejemplo pregunta ¿qué es la *différance*?, inmediatamente niega la posibilidad de ontologizarla:

³ La traductora Carmen González eligió traducir la palabra *trace* por ‘marca’ y no por ‘huella’ que es más precisa para lo que quiere decir Derrida. Hacemos esa pequeña modificación en la traducción.



Ahora bien, si la *différance* es (pongo el 'es' bajo tachadura) lo que hace posible la presentación del presente, ella no se presenta nunca como tal. Nunca se hace presente. A nadie. Reservándose y no exponiéndose, excede en este punto preciso y de manera regulada el orden de la verdad, sin disimularse, sin embargo, como cualquier cosa, como un ser misterioso, en lo oculto de un no-saber o en un agujero cuyos bordes son determinables [...] [e]n toda exposición correría el riesgo de desaparecer como desaparición, correría el riesgo de aparecer: de desaparecer (Derrida 1989: 41-42).

La lógica de los términos evocados conduce por estrategia a no determinar la diferencia en el orden del 'ser'. Como 'desaparición' no revive la idea de la nada, nada tiene que ver con la nada, mucho menos con una forma de ser misteriosa, oculta; no es otra cosa que una relación y toda relación es invisible. *A es B* es un enunciado predicativo que atribuye a un término las propiedades del otro; *A mayor que B*, enunciado relacional, expresa una relación de cantidad entre los dos términos, pero la relación misma no es una cantidad, es un 'respecto a...'. Lo mismo sucede con el signo de Saussure, la diferencia entre dos signos no es nada, pero expresa qué es cada uno de los signos, su valor o su significación. La diferencia no pertenece al orden del ser ni de la verdad, ella se mueve en la *différance*. Por lo cual no se habla de la diferencia en singular, sino de las diferencias; un sistema de *différance* está estructurado por una pluralidad de diferencias. Toda estructura diferencial hace que sus elementos de composición no sean unidades, sino efectos de relación. De ser posible hablar de una ontología en Derrida, habría que hablar de una ontología de la *différance*, de la diferencialidad, del sistema de huellas.

Sin embargo, lo que el proyecto que Derrida llama deconstrucción de la metafísica de la presencia, tiene su punto de referencia en la mencionada unidad indivisible del *yo pienso* que revive la fenomenología. Para ser fieles a los argumentos críticos de la deconstrucción no se podrá afirmar nuevamente la *subjetividad*. Toda forma de subjetividad encierra la primacía de un ente que se aferra a la verdad. Asimismo, la deconstrucción de esta concepción debe tener lugar mediante un análisis concienzudo de la teoría fenomenológica del lenguaje.



4. EL COGITO COMO FICCIÓN DISCURSIVA INTERIOR

Recordemos. En la relación con el tiempo, la conciencia alcanzará la certeza de sí misma en un puro 'para sí'. El tiempo no viene a ser otra cosa más que la *presencia que habla desde la conciencia*. Tiempo y conciencia van unidos, pues precisamente la filosofía establece que la temporalidad es inherente a la conciencia y viceversa. Lo anterior significa que el ser conciente es pertenecer al tiempo en el acto inmanente o en el campo de autopercepción. El tiempo no es más que conciencia de la conciencia o conciencia para sí:

Ahora bien, ¿qué es la conciencia? ¿Qué quiere decir 'conciencia'? Lo más a menudo en la forma misma del 'querer-decir' no se ofrece al pensamiento bajo todas sus modificaciones más que como presencia para sí, percepción de sí misma de la presencia. Y lo que vale de la conciencia vale aquí de la existencia llamada subjetiva en general. De la misma manera que la categoría del sujeto no puede y no ha podido nunca pensarse sin la referencia a la presencia como *upokeimenon* o como *ousía*, etc., el sujeto como conciencia nunca ha podido anunciarse de otra manera que como presencia para sí mismo. (Derrida 1989: 51)

En ese proceso, el sujeto-conciencia, en tanto que presencia o proximidad absoluta a sí, recupera el plano de identidad que yace en lo ente, comprendido en el esquema reflexivo del

para sí y el consigo mismo. El sujeto se posa en la identidad, es la encarnación de la presencia idéntica. Éste es el modo como la filosofía, que no es más que metafísica de la presencia, intentó conservar un 'ente preeminente'. Por eso la conciencia es el punto de anclaje de la metafísica, ese privilegio es el éter de la metafísica, dirá Derrida.

Ahora bien, nuestro autor no considerará desde una perspectiva crítico-deconstructiva la problemática del tiempo, de la identidad del yo o de la conciencia en general como verdad primera, más que desde el punto de vista del lenguaje. Pero no será desde una concepción externa a la fenomenología, sino en su interior. Por eso debemos remontarnos desde *Ideas I* (1949) hasta los inicios del pensar de Husserl en las *Investigaciones lógicas* (1900). Para Derrida, la arquitectónica de la fenomenología dependerá en su totalidad de los problemas que tienen lugar en ese texto y, por ende, el destino de la metafísica. Lo que constituye el centro teórico de la fenomenología de la conciencia es el tema del sentido. El sentido de las vivencias y de los actos de percepción es expresable y necesita del lenguaje para ello. Este tema del lenguaje y la expresión, del lenguaje como expresión, tendría lugar en las *Investigaciones* y construiría la columna vertebral de los problemas de la fenomenología. En el lenguaje se presentan los temas de la intencionalidad, el signo, la significación intencional, entre otros. Es allí donde tiene lugar la verdadera crítica del concepto de conciencia como constitución de la presencia y como límite infranqueado por la metafísica, es decir, por la filosofía.

4.1. LA CUESTIÓN DEL LENGUAJE EN HUSSERL



La conciencia en la esfera de la intimidad silenciosa consigo misma, como *cogito*, autoconciencia o conciencia de sí misma, ha dejado sedimentar la 'apariencia' de una verdad indiscutible. Tal verdad es proporcionada porque el acto de pensar-*se* es autoevidente, irreductible, indubitable. Sin embargo, la justificación *intelectual* del acto, es decir, en tanto que producto del pensamiento, o bien, como acto de la conciencia perceptiva en la modalidad del percibir interno, es una justificación limitada, pues no pone en consideración la relación explícita entre pensamiento y lenguaje o entre conciencia y lenguaje. En esta relación, dicho 'acto irreductible' no se mostraría como una verdad del pensar o del percibirse a sí mismo en su esencia, sino como mero 'acto de expresión', expresión en el sentido lingüístico.

El problema de la relación de la conciencia y lenguaje aparecerá reiteradamente en la fenomenología de Husserl constituyendo un eje de su pensamiento. Según Derrida, es un itinerario que va desde las *Investigaciones lógicas* hasta *El origen de la geometría*, aunque su formulación esencial, axial, se halla en la primera de las investigaciones que lleva por título 'Expresión y Significación'. En su ensayo sobre el signo en la fenomenología de Husserl de 1967, *La voz y el fenómeno*, Derrida aborda esa primera investigación invirtiendo la lógica de sus conceptos siguiendo un riguroso análisis aclaratorio combinado con su comentario y la interpretación. La línea principal que intentaremos llevar aquí de la lectura de *La voz y el fenómeno* será para mostrar que la crítica más radical de Derrida a la fenomenología, como heredera de la metafísica de la presencia, se establece por el vínculo mencionado entre conciencia y lenguaje. Mostraremos que para Derrida el *cogito* no es otra cosa que una *expresión fingida*, un acto de discurso 'interior' ficticio.

Así pues, Husserl empieza por distinguir en su primera investigación "Expresión y significación" (1976), un doble sentido del término 'signo'. Habría dos clases de signos bien

diferenciados: uno de ellos, central para la argumentación a favor de la lógica pura, es la *expresión*, el otro es la *señal*. La señal, según Husserl, es un signo que tiene por función *indicar*, designar algo, pero no *significar*, lo cual es propio de la expresión. La señal no significa porque significar únicamente es posible en la medida en que alguien, un *sujeto*, quiere exteriorizar unos pensamientos, unas vivencias psíquicas en general. La expresión es un discurso o una parte de un discurso en el que el sujeto que expresa tiene una *intencionalidad significativa*, mientras que la señal no es un acto de discurso sino que puede ser cualquier fenómeno que tome la función de mostrar o indicar un *objeto* o una *situación objetiva*, por ejemplo, los canales de Marte como signos de posible vida inteligente. En la señal no está implicado necesariamente el sujeto como el que motiva el signo, como conciencia intencional, por lo cual la expresión queda comprendida en una operación de tal o cual conciencia que la *anima*.

Sin embargo, dice Husserl que, en la *función comunicativa*, la expresión va unida a cierta porción de señal. En la medida en que la expresión es un ‘manifestarse algo’, algo que en el comercio espiritual del discurso los hablantes enuncian, la expresión queda articulada con las señales: “[s]i consideraremos este nexos, reconoceremos enseguida que todas las expresiones, en el discurso *comunicativo*, funcionan como *señales*. Son para el que escucha, señales de los ‘pensamientos’ del que habla” (Husserl 1976: 240). Pero Husserl insiste en que ambos signos deben diferenciarse y no entremezclarse para salvaguardar así la *pureza* de la expresión, y acude a la ‘vida solitaria del alma’, al discurso monológico en el que la expresión ya no se mezclaría con la señal. No se mezclan porque allí no hay comercio mutuo comunicativo, no hay exteriorización de vivencias, pues, al ser mis propias vivencias, no tengo necesidad de comunicármelas. En el discurso solitario o monológico, yo soy dueño de *mis* pensamientos y no tengo que pasar por la señal para notificármelos y, aun así, es expresivo porque me hablo con palabras. Cuando pienso, comprendo lo que digo, lo que demuestra que en el monólogo es una expresión, pues tiene significación: “[e]n 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 tales actos son vividos por nosotros en el mismo momento” (Husserl 1976: 242).

Vamos ahora al comentario de Derrida. Lo primero que éste manifiesta es su inconformidad con la traducción de *Bedeutung* por *significación*, porque conlleva una contradicción en la formulación del problema del signo. Dice: “[n]o puede haber, por esencia, signo sin significación, significante sin significado” (Derrida 1995: 62). Que todo signo tiene significación implica que la señal tiene, en efecto, una significación, mientras Husserl dice que la señal no la tiene, pues ella es inherente nada más que a los actos de expresión. Derrida propone no traducir *Bedeutung* por significación sino por querer-decir (*Vouloir-dire*) así la señal y la expresión tienen significación, pero la señal no tiene un querer-decir, ya que esta palabra tiene el doble sentido que Husserl propone como distintivo de la expresión: por un lado, menciona la intencionalidad significativa del sujeto hablante, o sea, lo que él *quiere* decir y, por el otro, la significación como motivada por una *intencionalidad*, i.e., lo que la expresión quiere-*decir*.

4.2. LA CONCIENCIA SE REDUCE A UN DISCURSO ‘INTERIOR’

El problema que tiene entre manos Husserl con la expresión es encontrar la manera para fundamentar una concepción de la lógica sin psicologismo, una lógica pura que a su vez defina



un nuevo *logos* puro. Tal problema se manifiesta resuelto con la expresión, la expresividad pura basada en la significación pura, es decir, no cogida en la señal, la que sería exterior a ella, indiferente a su esencia. Pero Derrida insiste en la dificultad que tiene el mismo Husserl para separar ambos tipos de signos, su encabestramiento es tan complejo que la esfera del lenguaje, o del discurso en su totalidad, estaría cogida más por la señal y su función indicativa que por la expresividad (cf. Derrida 1995: 73).

Para lograr que la expresión no se vea afectada por la señal, Husserl la reduce a la *esfera privada de la conciencia*. La expresión no tendría necesidad de ser proferida en el mundo. Así, la esfera de la ‘vida solitaria del alma’, del hablarme interior, constituye el espacio que elimina todo rastro de indicación y garantiza el querer-decir de la expresión. Tal garantía guarda también la posibilidad del *cogito* como forma superior de ser en la irreductibilidad del ‘para sí’, que la encierra como ‘mónada’. La esfera monádica aquí se llama ‘vida solitaria del alma’ y se convierte en el resguardo de la pureza de la expresión y del sentido como querer-decir de la conciencia viviente, resguardo de la verdad de la existencia de sí misma, verdad de la unidad de la *mismidad cogitante* que perpetúa la línea sólida de la metafísica de la presencia.

Al reducir la expresión al monólogo, la conciencia *de sí misma* queda establecida como una ‘función trascendental’ del lenguaje por encima de su función normal, ‘la comunicación’. En ese sentido, la conciencia toma la forma de una ‘voz’. Es la voz ‘interior’ indubitable que viene desde Descartes. Sería una verdad inherente a la trascendencia del yo en la esfera propia constituida en un discurso interno, que en última instancia Husserl admite como ficticia: “[e]n éste —el discurso solitario— nos contentamos normalmente con palabras representadas, en vez de palabras reales. En nuestra fantasía se cierne un signo verbal hablado o escrito; pero en verdad este signo no existe” (Husserl 1976: 242). En la representación imaginaria de la palabra no hay necesidad del acontecimiento empírico, de su existencia real, lo dice Husserl. Así, el nervio de la demostración consiste en que *en el discurso interior ‘me imagino’ manifestándome a mí mismo algo*. Esto significa que la idea fenomenológica del yo se cimienta en un ‘acto de imaginación’. En este sentido apunta Derrida su crítica, señalando que el *cogito* constituiría un pseudo-discurso, una falsa verdad.

5. LA ‘VOZ’ Y LA TEMPORALIDAD DIFERIDA

La voz es el concepto que representa para Derrida la constitución *discursiva* de la presencia en su reducción fenomenológica a la expresividad pura del plano egológico-monádico. La verdad es la voz, el pensamiento-palabra que se dirige ‘a sí’. ¿Qué es la voz en tanto que concepto metafísico no usado, pero en el que vienen a constituirse los conceptos límite, determinantes como el tiempo, la subjetividad yoica y el sentido? La voz reúne todos esos conceptos, es la base de la metafísica del *logos*, la posibilidad histórica de la mentira fundamental.

5.1. LA AUTO-AFECCIÓN DE LA VOZ EN EL TIEMPO

En los argumentos de Husserl, el ‘instante’, en que presumo hablarme manifestándome algo, es un concepto central. A diferencia del discurso comunicativo que implica a otro, el monólogo es no-alteridad y no-diferencia, es identidad y proximidad a sí de la presencia de la conciencia. En su inmediata proximidad prima el instante del presente en que se habla,



por lo cual es inútil comunicarse algo, pues ahí, en ese momento, la conciencia sabe de sus propios estados. Esto lleva a la discusión de la relación que guardan el lenguaje, el signo y la significación con el tiempo.

El tiempo es condición del sentido. La animación de la palabra por un sentido debe darse en un presente-actual. Es el mismo presente en el que se produciría la 'auto-afección' pura de la voz, de la conciencia hablante en el discurso solitario al que Derrida llamará el 'oírse-hablar'. En el presente se valida la fórmula de la identidad, *del yo igual a yo*. Ahora bien, la auto-afección —condición de la presencia— es el elemento irreductible que produce los valores de identidad y unidad. La temporalidad de la auto-afección es, como la verifica Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica* (1954), la condición de la subjetividad absoluta, es decir, de la idea de un yo-puro-idéntico.

Así pues, como el 'sentido' lo asocia Husserl al presente, el sentido sería afectado por el sistema diferencial-temporal y por la huella que Derrida llama *différance* de temporización. El sentido como lo puramente interior y que va unido a la conciencia queda afectado por el sistema diferencial. El tiempo, como se ve estructurado por la *différance*, contradice la idea de una *interioridad pura y simple*, así como la idea de una *subjetividad absoluta*. Por consiguiente, el principio de identidad aplicado al yo, al que haría alusión el presente originario, depende de un sistema de descentramiento que es la *différance*; ya no se podría pensar ninguna ley de identidad; ninguna identidad en la subjetividad.

Igualmente, si la conciencia es presencia es porque se concibe fuera del signo entendido como señal, pues la señal nunca se refiere a sí misma, sino siempre a otra cosa. El signo es un 'estar en lugar de', que al no ponerse para sí, es no-presencia: "[l]a presencia a sí debe producirse en la unidad indivisa de un presente temporal para no tener que hacerse saber nada a través de la procuración del signo" (Derrida 1995: 113). No hay conciencia de unidad, sino relaciones de diferencia, de elementos que llevan la huella de lo que ellos no son, sistemas de huellas que borran la presencia, tejidos imposibles de encerrar en la unidad de la identidad. La diferencia es más originaria que la identidad. Tal y como lo hemos venido mostrando, todo esto no es posible afirmarlo sino por una crítica interna del concepto de temporalidad subyacente que privilegiaba el presente, el ser-en-presente que ahora viene a mostrarse en la complejidad de relaciones diferenciales.

5.2. LA CONCIENCIA COMO VOZ: SU IMPOSIBILIDAD

Hasta aquí no queda suficientemente claro por qué la conciencia en la forma del *cogito* no es más que una 'ficción del discurso' y no la verdad absoluta que se presume. Para clarificarlo volvamos ahora al problema de la expresión. Sabemos que las reducciones de Husserl implican que la expresión pura se despliega en la interioridad de la conciencia, suspendiendo las relaciones empíricas con el mundo, con el signo en su aspecto material, con el lenguaje comunicativo y con *el otro* del discurso que me oye. Derrida insiste, empero, en la permanencia de la voz como el *valor metafísico fundamental* de esta reducción. La voz no es el sonido como aspecto material de la palabra o del signo en general, más bien alude a la presencia o la cercanía absoluta en la interioridad de la conciencia que *finge hablarse a sí misma*, en cuyo acto de fingimiento se basa la veracidad del juicio de existencia de sí misma, como un *cogito sum*,



pues se expresa como objeto ideal. Todo ese 'adentro silencioso' se articula, ciertamente, en la voz:

Como la idealidad del objeto no es más que su ser para una conciencia no empírica, aquella no puede ser expresada más que en un elemento cuya fenomenalidad no tenga la forma de la mundanidad. La voz es el nombre de este elemento. La voz se oye. Los signos fónicos (las 'imágenes acústicas' en el sentido de Saussure, la voz fenomenológica) son 'oídos' por el sujeto que los profiere en la proximidad absoluta de su presente. El sujeto no tiene que pasar fuera de sí para estar afectado por la actividad de expresión. Mis palabras están 'vivas' porque parecen no abandonarme: no caer fuera de mí, fuera de mi soplo, en un alejamiento visible; no dejar de pertenecerme, de estar a mi suposición, sin 'accesorios'. Así, en todo caso, se da el fenómeno de la voz, la voz fenomenológica. (Derrida 1995: 134)

Esta voz que se oye hablar no es del mundo, no es empírica pero se escucha, sin abandonarla al soplo sonoro el sujeto la oye, se oye a sí mismo en el silencio. La voz-conciencia es el *logos* renovado fenomenológico que se funde en la unidad de su 'oírse-hablar'. En el 'oírse-hablar', el significado se separa de la sustancia significante o 'sustancia de expresión', pues está presente inmediatamente a sí en la conciencia. La presencia del significado borra el cuerpo sensible o empírico, fundamentando su constitución ideal. El 'oírse-hablar' interno produce el *cogito* por una operación de repetitividad de un significado ideal indefinidamente, y proporciona así la 'apariencia' de universalidad, objetividad y verdad primera.

Ahora bien, el acto de 'oírse-hablar' es una auto-afección que pone la sensibilidad del 'afuera' o del 'mundo' como secundaria respecto al 'adentro' no-mundano de la 'voz-pensamiento' que se auto-afecta. Esto es lo que la metafísica llama subjetividad, yo, autoconciencia, *cogito* o sujeto como identidad y para-sí: "[e]sta auto-afección es, sin duda, la posibilidad de lo que se llama la subjetividad o el para-sí" (Derrida 1995: 137). Y más adelante dice Derrida: "[l]a voz es el ser cerca de sí en la forma de la universalidad, como conciencia. La voz es la conciencia" (Derrida 1995: 138). Es decir, que la conciencia fenomenológica, en la forma de la percepción externa o trascendente, es derivada respecto de la percepción interna o inmanente, que no es otra cosa que auto-afección en el 'oírse-hablar': la voz.

Por otro lado, para Husserl, la referencia de la expresión a un objeto real es innecesaria y no afecta la significación de expresiones que carecen de ella, como lo hace ver mediante sus ejemplos: 'círculo cuadrado' y 'montaña de oro'. Esas expresiones no tienen objeto existente, pero tienen significación. Las consecuencias de esto son enormes para Derrida, puesto que implica fundamentalmente que la ausencia del objeto es estructural al sentido de lo dicho y, más aún, implica la ausencia del sujeto de intuición, de quien habla:

La ausencia de la intuición —y en la consecuencia del sujeto de la intuición— no es solamente tolerada por el discurso, está requerida por la estructura de la significación en general, por poco que se la considere en sí misma. Aquella está requerida radicalmente: la ausencia total del sujeto y del objeto de un enunciado —la muerte del escritor y/o la desaparición de los objetos que ha podido describir— no impide a un texto 'querer-decir'. (Derrida 1995: 154-155)

Llevemos, para concluir, estos análisis al campo del 'discurso solitario' y de la voz comprobando sus efectos. Cuando me hablo a mí mismo, yo permanezco como representación inmediata, por ende, como idealidad y no como objeto empírico, intuible o perceptible, ya que la



proximidad absoluta de *mí en mí* impide tener que salir de mí para comprobar que existo. Mas la existencia en la que el yo se representa inmediatamente es ideal. El sentido de cualquier cosa que me diga, en el que yo ya me supongo representado, prescinde de mi existencia fáctica, del yo como objeto real. Asimismo, porque la estructura de la significación implica la ausencia del objeto, que en este caso es el mismo yo. La expresión 'yo soy' tendrá sentido en la medida en que yo, como objeto, esté ausente del discurso: "[t]enga o no la intuición actual de mí mismo, 'yo' expresa; esté o no vivo, yo soy 'quiere decir'" (Derrida 1995: 157).

En todo enunciado donde el yo se compromete ('yo soy', 'yo vivo', inclusive, 'yo estoy muerto'), la palabra 'yo' se comprende independientemente de la posibilidad de intuir el objeto yo. La vida del yo que habla es prescindible a la estructura de funcionamiento de la palabra yo: "[m]i muerte es estructuralmente necesaria al funcionamiento del yo. Que esté además 'vivo', y que tenga certeza de ello, esto viene por añadidura al querer-decir" (Derrida 1995: 158). Según la deconstrucción de la teoría de la significación aquí operada, el enunciado 'yo estoy vivo' tiene sentido aun si en realidad yo estoy muerto. Los enunciados 'yo estoy vivo' y 'yo estoy muerto' tienen ambos la misma posibilidad significativa. En otras palabras, *la estructura y funcionamiento del lenguaje o del discurso prescinde de la existencia del sujeto*, inclusive necesita su ausencia para que la significación tenga valor de objetividad ideal. Con este razonamiento, Derrida da un giro a la fenomenología y con ello a la tradición metafísica. En efecto, la premisa de que el querer-decir es comandado por una conciencia intencional queda refutado, pues la estructura del lenguaje prescinde de todo sujeto, del yo que lo agenciaría. Además, como el pensamiento no tiene cómo ser sin el lenguaje, el enunciado 'yo pienso', que equivale a 'yo me hablo', posee su sentido en tanto que *yo no soy. Yo pienso, luego, yo soy*. Es un acto de discurso en el que mi existencia es lo no comprobado, o a la inversa, mi no existencia se comprueba: *yo pienso, luego, yo no soy*. Ya no puede ser el enunciado por excelencia, no ostenta ninguna verdad suprema.

5.3. CONCLUSIÓN

El análisis de la concepción fenomenológica del lenguaje llevado a cabo por Derrida lleva a que el juicio 'yo soy', fundamento de la metafísica, se tome como verdad objetiva, pero sólo en la esfera de la ficción del expresarse interior en el cual no se dice nada sobre nada. *Verdadera en el fingimiento de que creo decirme algo, mera ficción discursiva*. El *principio primero* de la filosofía, la certeza primera del ser de la conciencia era, pues, justificada como producto de verdad revelada en la *apercepción* como inmediata relación interior consigo misma. Pero llevado de la concepción teórica de la conciencia perceptiva al campo del lenguaje como expresividad pura —querría Husserl—, el acto autoperceptivo, la auto-afección, no es otra cosa que un 'acto de expresión': el 'oírse-hablar', donde la expresión sería posible sin estar contaminada por el signo.

El *cogito*, la conciencia para sí: proximidad en la identidad consigo de la presencia, no es sino un movimiento de la voz en el cual un yo 'finge' que se dice algo con sentido, finge un discurso tomando prestados de sí mismo unos pensamientos para suponer que al hablar consigo se los comunica, y ha creído poder tomarse por una 'certeza absoluta'. El sentido, el significado está aquí, por el contrario, completamente ausente, pues los pensamientos propios no constituyen ningún significado expresado, no ha habido ninguna expresión. El significado



está determinado por el uso del lenguaje en sentido comunicativo, en donde viene unido a una materia de expresión. *El cogito como 'acto de expresión pura' queda como el producto de un 'acto de ficción pura'. La historia de la filosofía, como historia del ser en la forma de la verdad del yo, queda como historia de la voz, historia de una mentira.*

BIBLIOGRAFÍA

BENNINGTON, G. & DERRIDA, J.

(1994) *Jacques Derrida* (trad. M. Rodríguez Tapia). Madrid: Cátedra.

DE PERETTI, C. & VIDARTE, P.

(1998) *Derrida*. Madrid: Ed. Ediciones del Orto.

DERRIDA, J.

(1989) *Márgenes de la filosofía* (trad. C. Gonzáles Marín). Madrid: Cátedra.

(1995) *La voz y el fenómeno* (trad. Patricio Peñalver). Valencia: Pro-textos.

DESCOMBES, V.

(1982) *Lo mismo y lo otro* (trad. Elena Benarroch). Madrid: Cátedra.

FERRARIS, M.

(2006) *Introducción a Derrida* (trad. L. Padilla López). Buenos Aires: Amorrortu.

HEIDEGGER, M.

(1954) *Kant y el Problema de la Metafísica* (trad. Gred Ibscher Roth) México: Fondo de Cultura Económica.

(1988) "El principio de identidad". En: *Identidad y diferencia* (trad. A. Leyte y H. Cortés). Barcelona: Anthropos.

HUSSERL, E.

(1949) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (trad. José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica.

(1976) *Investigaciones Lógicas* (trad. Manuel G. Morente y José Gaos). Madrid: Revista de Occidente.

