

# El signo y el significar. Una reflexión a partir de *Ser y tiempo*

Sign and Meaning. A reflection from *Being and Time*

Domingo FERNÁNDEZ AGIS

Universidad de La Laguna

*dferagi@ull.edu.es*

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.026>

Recibido: 27/04/2013  
Aprobado: 10/09/2016

**Resumen:** Se reflexiona en este trabajo acerca del significar, partiendo de la doctrina heideggeriana del signo, tal como éste la desarrolla en *Ser y tiempo*. La línea de exposición y reflexión que en este ensayo se sigue, pretende poner de manifiesto la vigencia de tales planteamientos, así como los puntos de confluencia que dicha doctrina posee con las ideas de otros grandes representantes del pensamiento contemporáneo destacando, en particular, cómo se complementa con las aportaciones de Derrida.

*Palabras Clave:* Heidegger, Derrida, signo, representación, acción.

**Abstract:** This paper is an essay about the meaning, based on the doctrine of the sign of Heidegger, as he develops it in *Being and Time*. The line of exposure and reflection that it is still, aims to highlight the effectiveness of such approaches, as well as the common ground that doctrine has with the ideas of other great representatives of contemporary thought, highlighting, in particular, how such a doctrine is complemented by the contributions of Derrida.

*Keywords:* Heidegger, Derrida, sign, representation, action.

En la interpretación heideggeriana, el signo remite a un significado porque orienta el pensamiento hacia un hacer. Esto es así debido a que el significar es un perfil de la actividad humana que se relaciona con el estar ocupado en el acaecer, ante todo, tal y como el *Dasein* se hace cargo del mismo<sup>1</sup>. Nos permite, el uso del signo, no quedar desbordados por lo real y nos ofrece la posibilidad de transformar el entorno en nuestro mundo. El mundo propio no es, en sentido estricto, el mundo del significado ni el de los significados, pero es un espacio de significación que no podría ser construido por el *Dasein* sin apoyarse en los dos *mundos* que hace un instante mencionábamos. Por eso el signo nos ayuda a no perdernos en la disposición espacial, consigue que la mirada sea ante todo una forma de aprehensión que parte del interior del que mira y trasciende lo externo en lo mirado, ya que esa mirada no es resultado de un simple deslizarnos sobre las cosas, sino más bien de un comprender los vínculos que podemos establecer entre ellas mismas y nuestro hacer. La conexión del pensamiento heideggeriano con el de otros pensadores contemporáneos y, de modo muy particular, con la reflexión que a propósito del signo y el significar despliega Derrida a lo largo de toda su obra, tiene en este encuadre general unas de sus determinantes esenciales<sup>2</sup>.

Se entiende, partiendo de ese marco, que Heidegger nos diga que

el signo apela a un estar-en-el-mundo específicamente ‘espacial’, y *no* puede ser verdaderamente ‘comprendido’ como signo si nos limitamos a mirarlo y constatarlo como una cosa señaladora que estuviera allí. Ni siquiera si seguimos con la vista la dirección a que apunta la flecha y miramos hacia algo que se encuentra en la zona señalada por ella, comparecerá verdaderamente el signo. El signo se vuelve hacia la circunspección y acompaña al trato con las cosas, y esto de tal manera que cuando la circunspección sigue sus indicaciones, al ir junto con él, pone el correspondiente entorno del mundo circundante en una ‘visión panorámica’ explícita. Este ver panorámico *no aprehende* el ente a la mano; simplemente recibe una orientación dentro del mundo circundante<sup>3</sup>.

Pero el signo hace algo más que indicar la dirección correcta de un proceso referencial. El signo relata, además, que el mundo es expresable y representable, sugiere que el mundo puede existir como *mundo* para el *Dasein*. Sin embargo, ni el signo ni lo señalado por él pueden explicitar el fundamento de la función simbólica. Para ello habrá que analizar la acción en que un determinado signo se incardina, será preciso *situarse* en ella, ya que esa acción está dentro de un campo de posibilidades, enmarcada en un actuar posible.

En definitiva, como decíamos, el signo remite a un hacer. Nos incita a un modo específico de actividad, pues su institución permite otra forma de plantear la acción, al posibilitar un distanciamiento de la operatividad misma sin el cual no se alumbraría la posibilidad de la comprensión. Hay que advertir que el referido distanciamiento lo es con la forma en que la realidad puede desbordarnos, no con la materialidad misma en su existir concreto. Gracias al signo nos separamos de un proceso, incomprensible y absorbente, que como el río heraclíteo va a engullirnos. Por eso podría admitirse que nos agarramos al signo para alcanzar la otra orilla, aunque también pueda suceder que nos sentemos sobre él para contemplar desde un lugar más seguro cómo sigue transcurriendo el fluir de lo acaecido cuya intensidad nos ahogaba. Sin embargo, no podemos advertir el alcance del proceso de significación sin tener en cuenta que, como señala Derrida, “la ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Vattimo, Gianni, “Oggettività o essere-nel-mondo”, *Rivista di filosofia*, vol. CIII, n° 3, diciembre, 2012, p. 508.

<sup>2</sup> Dastur, Françoise, *Philosophie et Différence*, Paris, Éditions de la Transparence, 2004, p. 108.

<sup>3</sup> Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Vol. VIII, 1927. Vers. Cast., Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, parágrafo 17, p. 79.

<sup>4</sup> Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 411.

El signo nos sale al encuentro, si ya está definido como tal, o la posibilidad de un objeto de devenir signo se hace patente a nuestra necesidad de establecerlos. La delimitación de las marcas y lo enmarcable se nos presentan como ejemplos de una disponibilidad. Si el signo está siempre a la mano es porque, de una parte, está incurso en el mundo propio de quien lo utiliza; de otra, por ser su soporte físico algo que puede encontrarse en el entorno de quien hace uso de él. Así,

el estar a la mano de los signos en el trato cotidiano y su correspondiente llamatividad, que puede ser creada con diferentes propósitos y de distintas maneras, no sólo atestiguan la no-llamatividad constitutiva de lo inmediatamente a la mano, sino que hacen ver también que el signo mismo toma su llamatividad de la no-llamatividad del todo de útiles 'obviamente' a la mano en la cotidianidad, como es el caso, por ejemplo, del conocido 'nudo en el pañuelo' como signo recordatorio. Lo que éste tiene que mostrar es siempre algo de lo que es necesario ocuparse en la circunspección de la cotidianidad. Este signo puede indicar muchas y muy variadas cosas. A la amplitud de lo indicable por él corresponde la estrechez de su comprensibilidad y de su uso<sup>5</sup>.

Con esto está subrayando Heidegger la prioridad del uso sobre el soporte, en la estrategia representativa que parte del signo y abarca por completo la función simbólica. El autor de *Ser y tiempo* recurre a un caso límite, a un signo elemental, pero esto no impide que la ejemplificación resulte iluminadora. Queda claro de esta forma que el uso hace que el significante, sea cual sea su naturaleza, pueda reconocerse como remitente a un significado. La relación de significación se hace estrecha y determinada, el estar ahí produce ese cierre en la determinación del significado. A diferencia de esto, es común limitar la complejidad del proceso, considerando que la precisión en la asignación del soporte simbólico se relaciona de forma simple y directa con la concreción más depurada en la expresión de lo significado. Pero, como acabamos de ver, el espectro de las posibles significaciones del signo es tan amplio como lo es también su indeterminación inicial, en tanto que objeto al que se le asigna una función ajena a su existir como objeto. Pese a esa aparente limitación, la eficacia del signo reside en la posibilidad de determinar de forma clara su significado por parte de quienes lo usan.

Heidegger considera que existe a este respecto una diferencia importante entre la mentalidad del hombre moderno y la *mentalidad primitiva*. Estas últimas referencias responden, como es obvio, a dos categorías imprecisas que sirven de poco más que de polos de especificación que permiten definir los dos elementos generales intervinientes en una hipotética confrontación. A su vez, la finalidad de ésta no es otra que la caracterización de cada uno de los elementos confrontados. Nos encontramos, pues, con una circularidad de la que no es posible salir con los recursos que nos ofrece un discurso de esta naturaleza. La antropología cultural quizá pudiera ayudarnos en la tarea de precisar el contenido de esos elementos, pero estamos ahora muy lejos de este tipo de enfoques. Heidegger pretende tan sólo que el lector capte un contenido intuitivo, por impreciso que este sea. En el terreno inseguro en que nos movemos esa imprecisión puede ser suficiente, al menos, para marcar una dirección al discurso.

En efecto, lo que se persigue señalar es que, para los representantes de la 'mentalidad primitiva', el signo vendría a disponer de tal conexión con el objeto que, en el plano de la significación, sería indistinguible del mismo objeto al que hace referencia<sup>6</sup>. El hombre moderno, por el contrario, perdida ya la posibilidad de una relación no mediada con lo

<sup>5</sup>Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, parágrafo 17, p. 81.

<sup>6</sup>Lifschitz, Avi, "The Arbitrariness of the Linguistic Sign: Variations on an Enlightenment theme", *Journal of the History of Ideas*, vol. 73, n°4, October, 2012, p. 557.

existente, no dejará de percibir aquí una distancia entre lo representante y lo representado.

Otro aspecto a considerar es que, para él, esa relación entre signo y objeto ha quedado establecida de un modo arbitrario, por más necesario que su conocimiento resulte para quien ha de acometer el trato cotidiano con las cosas. De esta forma comprendemos que sin la mediación de lo representante no podemos actuar de forma eficiente sobre lo representado, pero que no basta la manipulación del signo para intervenir sobre lo que el signo representa, pese a que ese tipo de actuación tenga mucha más importancia de la que comúnmente se le atribuye. En todo caso, refuerza más la presencia de elementos que nos ayudan a establecer cierto tipo de conexión significativa<sup>7</sup>.

Aun así, puede resultar paradójica la estimación de Heidegger a propósito del valor de los signos en el fetichismo y la magia. En efecto, contra lo que pudiésemos pensar, él se muestra convencido de la limitación intrínseca de ese uso, pues hay en dicho uso un constante remitirse a lo dado, a un conjunto de entidades que están-ahí. De esta forma, a diferencia de lo que cabría esperar, si tomamos en consideración los tópicos más comunes, ese tipo de signos no nos llevan fuera del mundo de la experiencia inmediata sino que nos sumergen más profundamente en él. En este sentido, Heidegger constata que

se podría estar tentado a ilustrar el papel preponderante que en la ocupación cotidiana representan los signos para la comprensión misma del mundo recurriendo al abundante uso de signos en la existencia primitiva, tal como se puede apreciar, por ejemplo, en el fetichismo y la magia. Sin duda, la creación de signos que se halla a la base de semejante uso no se realiza con una finalidad teórica ni por vía de una especulación teórica. El uso de signos se mantiene aquí enteramente dentro de un 'inmediato' estar-en-el-mundo.

En concreto, tendemos a pensar que en ese mundo primitivo el signo ha de aparecer como una prolongación natural de las cosas<sup>8</sup>. Sin embargo, el filósofo considera que "mirando las cosas más de cerca, resulta claro que la interpretación del fetichismo y de la magia al hilo de la idea de signo en general no basta para comprender el modo de 'estar a la mano' del ente que comparece en el mundo primitivo". La actividad intelectual primitiva se hallaría inmersa en la indeterminación, la concreción con la que lo real se presentaría ante ella no resultaría suficiente para hacerla salir de ese estado. En conclusión, recogiendo sus palabras a propósito de la idea central del párrafo cuyo contenido ahora comentamos que, como se recordará, no es otra que el tipo de relación que en las culturas 'primitivas' se establece entre símbolos y objetos significados, para él,

respecto del fenómeno del signo, se podría dar la siguiente interpretación: para el hombre primitivo el signo coincide con lo señalado. El signo mismo puede hacer las veces de lo señalado, no sólo en el sentido de sustituirlo, sino en tanto que el signo mismo es siempre lo señalado. Pero esta curiosa coincidencia del signo con lo señalado no proviene de que la cosa-signo haya recibido ya una cierta 'objetivación' y que, experimentada como pura cosa, sea transferida, junto a lo señalado, a la misma región del ser de lo que está-ahí. La 'coincidencia' no es una identificación de cosas previamente aisladas, sino un no-liberarse-aún del signo respecto de lo señalado. Semejante uso del signo todavía se absorbe enteramente en el estar vuelto hacia lo señalado, de tal manera que un signo aún no puede en absoluto separarse en cuanto tal<sup>9</sup>.

<sup>7</sup>Teniendo en cuenta estos presupuestos, la interpretación heideggeriana vendría a reproducir la doctrina del signo que caracteriza al período histórico que, en palabras de Michel Foucault, podríamos denominar como la *Época Clásica*. Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 92 y ss. Sin embargo, la insistencia de Heidegger en dar la máxima relevancia posible a los aspectos pragmáticos, a los que nos referimos más adelante, trasciende ampliamente los límites de la teoría del lenguaje característica de dicha época.

<sup>8</sup>Dreyfus, Hubert – Rabinow, Paul, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 39-40.

<sup>9</sup>Heidegger, Martín, *Óp. Cit.*, párrafo 18, p. 82.

El signo remite, en consecuencia, de forma ineludible a lo señalado tan sólo cuando su naturaleza no ofrece posibilidad alguna de un uso que le permita escapar al determinismo de esa remisión. La resolución del *Dasein* con relación a lo dado en la experiencia ha de manifestarse, por contra, en un hacer escapar el uso de los signos a aquella sumisión a las cosas denotadas. Es importante poder constatar que a través del signo podamos apuntar en otra dirección y reconocer que ese pasar las cosas a través de distinto tamiz puede llevarnos a alguna parte. Dicho de distinta forma, que dependiendo del tamiz utilizado llegaremos a uno u otro lugar. Así podremos hablar, como hace Derrida, de la *multiplicidad* y la posibilidad de *migración* que se encierran en cada lengua<sup>10</sup>.

En todo caso, para Heidegger, la apelación del signo hacia su objeto, es un factor determinante de la posibilidad del *Dasein* de desplegar su modo de ser en el mundo. Pero, siguiendo adelante en la especificación de su naturaleza, nos dice que

la relación entre signo y remisión es triple: 1. El señalar, como posible concreción del para-qué de una unidad, está fundado en la estructura pragmática en general, en el para-algo (remisión). 2. El señalar del signo pertenece, como carácter pragmático de un ente a la mano, a una totalidad de útiles, a un contexto remisional. 3. El signo no sólo está a la mano con otros útiles, sino que en su estar a la mano el mundo circundante se hace cada vez explícitamente accesible a la circunspección<sup>11</sup>.

La remisión del signo al ámbito de lo pragmático queda clara a través de los tres ejes en los que se despliega el planteamiento. El señalamiento mediante el signo es más asequible a quien está atento a la necesidad de señalar; para este agente, el signo es una herramienta especial, necesaria para su trato con el mundo. Con la comprensión del significado sucede otro tanto, por todo ello puede decirse que alguna forma de pragmatismo siempre preside el trato con el signo.

De modo prevalente, el *Dasein* alcanza el primer atisbo de comprensión de su posición en el ser cuando asimila el sentido que tiene su remisión a los entes y la cualidad de éstos de poder estar-a-la-mano. No puede entenderse con ello que el *Dasein* sea una suerte de entidad adánica, que habita en el centro de un espacio privilegiado, concebido para hacer su existencia completa y placentera. El *Dasein* construye su mundo con la actualización de su capacidad de comprensión y de su compromiso con la acción. Él

se remite ya desde siempre y cada vez desde un por-mor-de a la cosa que está en condición respectiva; es decir, deja ya desde siempre y cada vez, en la medida en que él es, que el ente comparezca como algo a la mano. [El conjunto de todo] *aquello en lo que* el *Dasein* se comprende previamente en la modalidad del remitirse, es justo aquello con vistas a lo cual el ente es previamente dejado comparecer. *El en-qué del comprender que se autorremite, entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo.* Y la estructura de aquello a lo que el *Dasein* se remite es lo que constituye la *mundaneidad* del mundo<sup>12</sup>.

Lo que él denomina “el fenómeno del mundo” no está determinado, por tanto, por la manifestación fenoménica en sí. Hace referencia, más bien, a la relación del *Dasein* con los entes y a su comerciar con éstos últimos en el terreno de la facticidad. No se está hablando de un resultado espontáneo, derivado de la actividad perceptiva humana<sup>13</sup>. El “fenómeno

<sup>10</sup> Derrida, Jacques, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986, p. 52.

<sup>11</sup> Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, parágrafo 18, p. 83.

<sup>12</sup> *Ibid.*, parágrafo 18, p. 86.

<sup>13</sup> Chin-Yi, Chung, “The Relation of Derrida’s Deconstruction to Heidegger’s Destruction: some notes”, *SKASE Journal of Literary Studies*, 2009, vol. 1, no. 1, p. 93.

del mundo” es producto de un hacer cuya finalidad no es ese constructo en sí mismo, ya que la teleología de las actividades humanas apunta en otras direcciones particulares. Pese a ello, es un resultado derivado de dicho hacer<sup>14</sup>.

El significado adquiere su cualidad a través de la acción del *Dasein*. No es algo intrínseco al conjunto de los entes ni que pueda derivarse de ellos como una emanación necesaria. El significado es un producto más de la facticidad del *Dasein*, que no sólo hace cosas sino que también las hace significar, que también las instituye como símbolos o cosas en la medida en que las lleva a formar parte de su mundo<sup>15</sup>. Heidegger lo expresa diciendo que “al todo respeccional de este significar lo llamamos *significatividad*. Ella es la estructura del mundo, es decir, de aquello en lo que el *Dasein* ya está siempre en tanto que *Dasein*. El *Dasein* es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en el modo de ser de la condición respectiva (estar a la mano), ente que de esta manera puede darse a conocer en su en-sí”<sup>16</sup>. El propio ente puede ser captado en su carácter entitativo porque forma parte de una totalidad de significación que crea el *Dasein* en su relación con el mundo<sup>17</sup>. Pero, en términos derridianos, podríamos aseverar que el *Dasein* no viene a ocupar el lugar de un centro inexistente, de un Ser ausente, pero que desde su ausencia misma es origen de toda significación<sup>18</sup>.

El lenguaje encuentra su fundamento último en esa capacidad de remisión a los objetos implícita en la constitución del signo. La articulación de los signos nos dice que éstos permiten crear, a través de su incardinación como elementos de un lenguaje, constelaciones de significación. El mundo como totalidad sólo es concebible por medio de la articulación de esas constelaciones.

La significatividad misma, con la que el *Dasein* ya está siempre familiarizado, lleva empero consigo la condición ontológica de la posibilidad de que el *Dasein* comprensor pueda abrir, en cuanto interpretante, algo así como ‘significaciones’, las que por su parte fundan la posibilidad de la palabra y del lenguaje.

La significatividad abierta, en cuanto constitución existencial del *Dasein*, de su estar-en-el-mundo, es la condición del descubrimiento de una totalidad respeccional<sup>19</sup>.

El *Dasein* puede, por tanto, abrirse a la significación gracias a la utilización de los signos. En un mismo proceso dice de lo otro y también habla de sí. Al propio tiempo, con ese uso posibilita el acceso a la significación de ámbitos que antes eran mudos para nosotros, a la vez que nosotros éramos ciegos frente a ellos. No obstante, por fructífero que este aspecto sea, el uso de los signos no se agota en lo meramente instrumental.

Si el signo es una herramienta, lo es por las cualidades que ponen en él quienes lo usan, más que por su propia naturaleza. Como sucede en otros muchos casos, el carácter de herramienta es reconocido por aquel que la considera tal, no siendo evidente para quien no está al tanto del juego específico o actividad en que la herramienta puede usarse. El número de objetos que podrían desempeñar funciones de herramientas es indefinido. Quien no sabe utilizarla tampoco sabe reconocer la herramienta, pese a tenerla ante sí. De forma análoga,

<sup>14</sup> Todo ello viene a incidir en la misma dirección en la que se ha expresado Derrida, al señalar “no hay decisión ni responsabilidad que no haya de afrontar la prueba de la aporía o la indecidibilidad”. Derrida, Jacques, *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 358.

<sup>15</sup> Rapaport, Herman, *Heidegger and Derrida. Reflections on Time and Language*, Nebraska, Nebraska University Press, 1991, pp. 259-264.

<sup>16</sup> Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, parágrafo 18, p. 87.

<sup>17</sup> Peretti, C. De, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 26-7.

<sup>18</sup> Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Edic. Cit., p. 411.

<sup>19</sup> Heidegger, Martín, *Op. Cit.*, parágrafo 18, p. 87.

en tanto que objeto, el signo no remite a su uso como signo. Por lo demás, al contrario de lo que sucede con algunos ejemplos de herramienta, cuya forma remite a un uso específico, el signo es referencial porque así lo quieren quienes hacen uso de él. De forma análoga, también lo es el tipo de herramienta al que hemos aludido. No obstante, no hay que excederse en el uso de semejante analogía, ya que es más fácil que la herramienta se vea atrapada por la restricción de su uso que le suceda al signo algo similar. Más tarde podremos descubrir aspectos esenciales de su función conociendo la gramática que va a regir su utilización. Pero subrayemos ahora que esto es algo que adviene al signo, al quedar encuadrado en un todo que posee una normatividad propia<sup>20</sup>.

Sin embargo, esta exposición abstracta del funcionamiento del signo no debe hacernos olvidar que no toda remisión a la realidad puede hacerse gracias a los modos de expresión ya conocidos. Hay ocasiones en que no sólo se han de crear nuevos signos sino también explorar las posibilidades de usar los mismos en direcciones insospechadas<sup>21</sup>. En este sentido, Manuel Sacristán ha señalado que

en el servirse de utensilios, en el aprovechar, en el tender hacia algo, en el rehuir algo, en mil formas semejantes de comportamiento en el mundo y de procura del ente intramundano, hay *algo así como* una comprensión pre-predicativa y pre-ontológica del ser de los entes buscados, rehuidos, utilizados, aprovechados –objeto, en definitiva de la procura. Las palabras puestas en cursiva pueden inducir a pensar que el filósofo se complace en nociones vagas. A esta observación Heidegger respondería seguramente que lo que ocurre es que el pensamiento y el lenguaje usuales, dominados por una tradición y unos lugares comunes racionalistas e intelectualistas, carecen de conceptos y palabras para concebir y nombrar *modos de ser siendo*, como son en concreto los existenciales en general y la comprensión en particular<sup>22</sup>.

De manera específica, la escritura pone todo esto de relieve con tal nitidez que sin duda es el espacio privilegiado al que trasladar y en el que interpretar las tesis heideggerianas sobre las que se ha centrado nuestra reflexión acerca del signo<sup>23</sup>. En ella ha estado latiendo desde el principio una forma de referenciar el referente, que no es otra cosa ni puede serlo que su remisión a una constelación de significado<sup>24</sup>. En efecto, como señala Gadamer,

los textos (...) hacen hablar siempre a un todo. Trazos sin sentido que parecían extraños hasta lo incomprensible se muestran, interpretados como escritura, como comprensibles de repente hasta en sus menores detalles, tanto que incluso llega a poder corregirse el azar de una transmisión deficiente una vez que se ha comprendido el conjunto como un todo<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Como es sabido, respondiendo a una inquietud análoga a la de Heidegger, Derrida ve la necesidad de correlacionar la exploración de las fronteras del lenguaje, con la exploración de los márgenes del pensamiento y los límites de la vida. Derrida, Jacques, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Edic. Cit., p. 12.

<sup>21</sup> Para Maurice Merleau-Ponty, “los signos organizados tienen su sentido inmanente, que no deriva ya del ‘yo pienso’, sino del ‘yo puedo’”. Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 144.

<sup>22</sup> Sacristán, Manuel, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 46-47.

<sup>23</sup> Hay una conexión entre ésta y la idea heideggeriana de la imposibilidad de un “meta-lenguaje”. Tal idea podría entenderse en el sentido de que no hay afirmación ni ensoñación ni recuerdo, que no se exprese en el lenguaje. Pero también podríamos entenderla, en un sentido literal, como imposibilidad de construir un metalenguaje, cuando utilizamos el lenguaje natural. Si hablamos de una lengua en particular y no del uso de otra lengua diferente, que desempeñara las funciones de meta-lenguaje, con respecto a la primera (lenguaje-objeto). La idea viene a incidir sobre la imposibilidad de representar un exterior y un interior, desde el momento en que la frontera inicial del signo ha sido trascendida y construimos a partir de él representaciones. Derrida, J., *Mémoires. Pour Paul De Man*, Paris, Galilée, 1988, pp. 102.

<sup>24</sup> Derrida, J., *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, pp. 244-5.

<sup>25</sup> Gadamer, Hans Georg, *Verdad y método*, vol. I, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 469.

Comprender el conjunto es imposible si en algún momento del proceso no se intuye la presencia de una totalidad<sup>26</sup>. El discurso se nos muestra como una realidad construida sobre los signos, pero aparece de la misma forma envuelto en la niebla de los ecos de otros discursos. Aun así, eso no nos autoriza a dar por sentada la existencia de una totalidad trascendente, de la que cualquier discurso particular sería elemento integrante. La trascendencia del discurso remite al *mundo*, en tanto que realidad construida por el pensamiento y la acción humanas<sup>27</sup>. Como señala Derrida, partiendo de la reflexión de Paul de Man sobre la sentencia heideggeriana “die Sprach spricht”, el lenguaje no sólo habla, también contiene, desde el signo hasta el discurso, una promesa de sentido<sup>28</sup>. No hablamos del mundo como objeto a describir, nos referimos a él como realidad elaborada, construida, en consecuencia, con materiales diversos, puesta en pie con el apoyo de un lenguaje al que ninguna realidad pensable por quienes lo hablan es ajena.

### Bibliografía:

- Chin-Yi, Ch., “The Relation of Derrida’s Deconstruction to Heidegger’s Destruction: some notes”, *SKASE Journal of Literary Studies*, 2009, vol. 1, no. 1.
- Chun, S., “El porvenir de Jacques Derrida”, *Contrastes*, vol. XVII, 2012.
- Derrida, J., *L’écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.
- Derrida, J., *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986.
- Derrida, J., *De l’esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.
- Derrida, J., *Mémoires. Pour Paul De Man*, Paris, Galilée, 1988.
- Derrida, J., *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001.
- Dreyfus, H. – Rabinow, P., *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- Foucault, M., “Nietzsche, la Genealogía, la Historia”, en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.
- Gadamer, H. G., *Verdad y método*, vol. I, Salamanca, Sígueme, 1987.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Vol. VIII, 1927. Vers. Cast. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.
- Lifschitz, A., “The Arbitrariness of the Linguistic Sing: Variations on an Enlightenment theme”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 73, nº4, October, 2012.
- Merleau-Ponty, M., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- Peretti, C. De, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Rapaport, H., *Heidegger and Derrida. Reflections on Time and Language*, Nebraska, Nebraska University Press, 1991.
- Sacristán, M., *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Tesis Doctoral leída en la Universidad de Barcelona en 1959, Barcelona, Crítica, 1995.
- Vattimo, G., “Oggettività o essere-nel-mondo”, *Rivista di filosofia*, vol. CIII, nº 3, dicembre, 2012.

<sup>26</sup> Para Derrida, “una estructura privada de todo centro, representa lo impensable” por excelencia. Por el contrario, una estructura dotada de un centro, desde el que adquiere plena significación, nos transmite una equivocada impresión de coherencia y consistencia. Derrida, Jacques, *L’écriture et la différence*, Edic. Cit., p. 409 y ss.

<sup>27</sup> Chun, Sebastián, “El porvenir de Jacques Derrida”, *Contrastes*, vol. XVII, 2012, p. 110.

<sup>28</sup> Derrida, Jacques, *Mémoires. Pour Paul De Man*, Paris, Galilée, 1988, pp. 101-2. Derrida comenta la frase de Paul De Man, “Die Sprache verspricht” (“El lenguaje promete”).