

La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl

I. NATURALEZA DEL LENGUAJE Y DEL DISCURSO FILOSÓFICOS

Antes de exponer algunas de las líneas fundamentales de la concepción husserliana del lenguaje, desarrollaré brevemente un aspecto marginal de la misma, que constituye noción centralísima para la inteligencia del método filosófico y del método de esta exposición como exposición de una teoría filosófica. Me refiero a la comprensión husserliana del lenguaje como instrumento del filosofar, comprensión que, según creo, es válida para el lenguaje de toda filosofía en sentido estricto, y que, aún más, puede ser considerada como determinación esencial de la naturaleza de la empresa filosófica.

Con estas líneas preliminares quiero, entre otras cosas, dar razón del método expositivo aquí seguido, en cuanto que éste une deliberadamente lenguaje común y terminología técnica, sin tener por ideales la eliminación del uno o de la otra, la homogeneidad del lenguaje totalmente formalizado o la homogeneidad del lenguaje puramente corriente.

La comprensión husserliana del lenguaje como instrumento de la filosofía no es meramente la comprensión *implícita* en su modo efectivo de usarlo en la investigación y exposición. Husserl ha elevado ocasionalmente esta comprensión, subyacente al hacer discursivo, a la claridad conceptual de la expresión. Pero su explicitación no es total, de modo que deberemos completarla aquí con desarrollo propio. Este punto de nuestra interpretación resulta así sometido al texto husserliano de manera mucho más libre que los puntos siguientes.

Caractericemos, pues, en este sentido esencial, su discurso filosófico y su comprensión de la naturaleza del mismo.

Por una parte, resultan características de la obra de este pensador las frecuentes "listas de equívocos" en que enumera tres,

cuatro o cinco conceptos diversos implícitos en los usos de alguna palabra tenida hasta entonces por inequívoca o usada como si lo fuera. La superación de los equívocos, naturalmente, no es sino creación de términos definidos, de terminología técnica, que Husserl produce abundantemente. En general, puede decirse que su filosofar apunta de modo enérgico a la fijación de conceptos definidos, de distinciones agudísimas y rigurosas.

Por otra parte, advierte Husserl expresamente que la filosofía no puede realizarse sobre la base de un lenguaje totalmente definido, al modo de las matemáticas¹. Por el contrario, debe conservar el acceso intuitivo al fenómeno que se da en un hablar como el cotidiano, conceptualmente impreciso, pero unívoco por la intuición concreta.

Ahora bien, el esfuerzo cognoscitivo debe justamente llevarnos desde la fecunda imprecisión del lenguaje común hasta las distinciones exactas de los conceptos definidos en que, en parte, se consume como esfuerzo científico².

La empresa del conocimiento filosófico se inicia, pues, dentro del lenguaje común y culmina, en cierto sentido, en las distinciones terminológicas. De este modo (si bien no sólo de este modo) la investigación termina por trascender tanto a la lengua cotidiana como a la jerga filosófica tradicional ensanchando la esfera conceptual³.

La creación de un lenguaje científicamente superior partiendo desde el lenguaje corriente del hombre es el proceso mismo de la investigación filosófica.

Con todo, no debemos reducir esta empresa exclusivamente a la sustitución de palabras corrientes con términos técnicos, con conceptos definidos. Esto es sólo una línea de la tarea. La otra, igualmente esencial, se realiza en la medida en que el desarrollo del pensamiento determina el enriquecimiento y la transfiguración de las palabras comunes, su alteración.

Explicuemos brevemente este otro aspecto del proceso filosófico: Meramente con nuestros conceptos cotidianos no podemos, por cierto, pensar nada de mayor profundidad y rigor. No hay ars combinatoria posible que obtenga profundidad reuniendo superficies, claridad con vaguedades. No hay sentencia de superior significado si las palabras que la constituyen no han sido potenciadas en sus significaciones⁴. Pero, por otra parte, no hay lenguaje que perfeccione y enriquezca nuestra visión viva de las cosas, que haga más intensa nuestra intuición del fenómeno, si no es básicamente lenguaje corriente, lengua humana general. Esta no puede, pues, ser dejada simplemente atrás, reemplazada sin más por jerga técnica. Es necesario retornar a las palabras vivas, preguntarse, por ejemplo, finalmente, luego de las distinciones rigurosas, qué es el lenguaje. Y esto no es otra cosa que consumir el enriquecimiento de la visión humana que constituye la investigación, y que es a la vez el enriquecimiento de la palabra común⁵.

2. LUGAR Y PERSPECTIVA DEL TEMA DEL LENGUAJE EN LA FILOSOFÍA DE HUSSERL

El lenguaje no ha sido propiamente y en su plenitud objeto último de investigaciones de Husserl⁶. Los múltiples estudios sobre fenómenos lingüísticos que encontramos en su obra están subordinados a otros fines teóricos, más amplios (como la descripción de la estructura transcendental de la conciencia pura) o simplemente diversos (como la fundamentación de la lógica). Sólo podemos obtener de su obra fragmentos de una filosofía del lenguaje. (En esta exposición nos limitaremos, de entre ellos, a dos o tres puntos fundamentales.) Eso sí, debe tenerse presente que el estudio de esenciales fenómenos de lenguaje ocupa, no obstante, un lugar considerable en la obra de este autor. La teoría de la significación lingüística (desarrollada en la primera de las "Investigaciones Lógicas") ha sido decisiva para toda su filosofía ulterior —esta afirmación es, por lo demás, frecuente en los comentaristas. Nuestro propósito es insinuar la riqueza y profundidad de su visión del lenguaje —en gran medida, me parece, inaprovechadas aún hoy— sin pretender una exégesis total de este aspecto de su obra, empresa, por lo demás, todavía irrealizable dada la magnitud de sus papeles inéditos —e inconcebible en el ámbito de esta exposición.

Al proyectar nosotros las investigaciones husserlianas en el plano de una filosofía del lenguaje, no tenemos, claro está, que definir inicialmente qué ha de entenderse por lenguaje, pues la reflexión filosófica parte de la noción común que está envuelta en el uso habitual de la palabra. Los bordes de esta noción podrán ser imprecisos, pero está lejos de ser una noción vacía o sin sentido. La dificultad para operar con ella reside justamente en su riqueza.

Convendrá, pues, en cambio, ubicarnos en la perspectiva precisa desde la cual Husserl enfrenta este complejo fenómeno del hablar. ¿De qué experiencia de lenguaje parte la reflexión husserliana? ¿Qué aspecto del complejo lingüístico cae como problema en su mirada? Es necesario introducirse en su intuición inicial, que es, sin duda, también cotidiana, para poder seguirlo luego en su investigación.

Imaginemos para ello una situación semejante a las que, como tema implícito o explícito, presiden su estudio. Imaginemos que nos ocurre, como en cada momento, tener una experiencia de algo, una cierta unidad de vida consciente —ver, por ejemplo, con plenitud alguna cosa, un mueble, una puerta, una persona. Imaginemos ahora que, por alguna razón, deseamos participar a alguien, que nos acompaña, esta experiencia, compartirla, comunicarla. Ocurrirá, en condiciones normales, que por intenso que sea nuestro deseo de dar a conocer aquel hecho a nuestro vecino, no bastará el deseo para lograr la comunicación. Nuestro movimiento interior hacia el acompañante (y hacia la cosa vista que queremos comunicarle) podrá ser muy enérgico, pero él solo no producirá en el otro la experiencia que deseamos que tenga. Debemos en tal caso, irremediablemente, hacer algunos movimientos corporales, producir algunos sonidos, producir *signos* que *expresen* nuestro pensamiento. Diremos, por ejemplo, en una situación adecuada: "Esa puerta es de madera".

Y baste con esto. La situación que acabamos de imaginar es, sin duda, una situación de lenguaje; la palabra "lenguaje" surge ante tal fenómeno con originaria propiedad. Claro está que no es necesario que *toda* reflexión sobre el lenguaje finque aquí su partida. De hecho, las hay muchas que se originan desde otros ángulos, desde el sistema de la lengua, por ejemplo. La investigación husserliana sobre el lenguaje, eso

sí, parte desde esta conciencia en trance de comunicarse con otra.

Antes de iniciar el desarrollo de esta concepción, debemos aún recordar un rasgo básico de la noción general husserliana de la conciencia, para facilitar la comprensión de su teoría de las vivencias de lenguaje. En la visión de Husserl, todas las vivencias (voliciones, percepciones, sentimientos, expresiones, etc.) son *actos*.

No resulta extraño para la sensibilidad idiomática, declarar que el expresarse lingüísticamente sea un acto, una acción del sujeto. Pues en el plano del saber común extracientífico, comprendemos el hablar como resultado de una intención, de una voluntad, y tales acontecimientos son, para la visión corriente, *actos* de la persona. El percibir, en cambio, no es, para el saber común, un hacer, una actividad, sino más bien un padecer, un recibir. Ha sido incomprensión frecuente de la concepción fenomenológica, suponer que con la extensión del concepto de acto a toda vivencia, se desconocía la diferencia entre las vivencias propiamente volitivas y las demás. Husserl no ha pretendido desestimar la efectividad del carácter de volición que distingue a ciertas vivencias de las otras. Porque el sentido en que habla de todas las vivencias como actos, es otro que el que permite distinguir unas de otras como acciones de voluntad. De modo que la concepción de las vivencias como actos no anula ni contradice la distinción común de actos del sujeto y vivencias "pasivas". El plano en que todas las vivencias deben ser llamadas "actos", en este sentido emparentado, pero diverso, pues, de la palabra, es ajeno a la conciencia cotidiana. Sólo la reflexión fenomenológica descubre el ámbito en que toda experiencia se revela como actividad. Rigurosamente análoga a la ambigüedad de la palabra "acto" es la de la palabra "intención". También cuando hablamos corrientemente de las intenciones de un sujeto, entendemos que no todas sus experiencias son intenciones, que no todo lo que él vive como ser consciente es intención, ya que, justamente, concebimos entonces intención como voluntad concreta de algo. Cuando Husserl, siguiendo una larga tradición filosófica, habla de la intencionalidad como rasgo esencial de la conciencia, de toda vivencia en acepción estricta, usa la palabra en un sentido emparentado, pero diverso del cotidiano, y la aplica a un fenómeno que no se da a la conciencia na-

tural sino a la reflexión. Para insinuar aquí el sentido de este concepto fenomenológico de acto e intención, diremos que la vivencia es concebida esencialmente como tensión hacia un objeto, como algo proyectado hacia fuera de sí.

Si tenemos esto presente, no nos sorprenderá que, en el plano profundo que se da a la reflexión fenomenológica, las estructuras de la percepción y de la expresión sean muy semejantes. La percepción aparece así como un acto de *mención* o de intención del objeto percibido, como una acción que conforma al objeto en cuanto dado, es decir, que es determinante para el modo de darse del objeto.

Lo que, cuando abrimos los ojos, aparece como objeto ante una conciencia sorprendida que ignora tener participación en su carácter y atributos esenciales, no es, en el fondo encubierto de la verdadera situación, un algo simplemente extraño e independiente de la conciencia. Por el contrario, la conciencia va al encuentro del objeto con formas de sentido que lo determinan y efectivamente constituyen. En cuanto objeto dado como tal y tal cosa, el objeto es proyectado por la conciencia. Esta concepción del conocimiento, que, siguiendo el uso lingüístico de Kant, se llama genéricamente "transcendental", se presenta en su versión husserliana plenamente elaborada en las "Ideas", de 1913, pero es notoria ya en las Investigaciones Lógicas, y determina el lenguaje descriptivo de Husserl. Por esto, conviene tenerla aquí presente, pues nos aclara su concepción de las vivencias y, en particular, de las vivencias expresivas. En esta misma línea de pensamiento, se puede barruntar, por otra parte, cómo Husserl adviene a la concepción de la conciencia como la instancia que originariamente da sentido. Cada vivencia es *mención*, *intención* que da sentido, y el sentido de cada vivencia es el objeto ideal que ella proyecta.

Percibir la puerta de madera y expresar el contenido de esta percepción con la frase correspondiente son, en consecuencia, dos actos de conciencia. Y son dos actos peculiarmente entrelazados, ya que el segundo —la expresión— se funda en el primero —la percepción que le da contenido. La expresión y el lenguaje se dan como actos que se relacionan con otros actos, a los cuales justamente dan expresión.

Creo que lo dicho hasta aquí nos pone en la perspectiva en que el fenómeno lin-

güístico aparece en la filosofía de Husserl. El desarrollo, en lo que sigue, de algunas líneas centrales de su visión, nos volverá a presentar estos básicos puntos de vista, y los esclarecerá más.

3. MÉTODO DE ESTA EXPOSICIÓN

La terminología técnica que usaremos en nuestra exposición es (fielmente traducida) la que Husserl maneja⁷. Toda otra palabra (salvo indicación especial) deberá entenderse en sus sentidos cotidianos o filosóficos usuales. Las palabras filosóficas más corrientes y fundamentales (esencia, realidad, existencia, etc.) han sido aquí usadas siempre en el sentido en que Husserl las usa. He utilizado, en cambio, palabras comunes que él no emplea (a veces expresiones castellanas sin equivalente en alemán) para parafrasear sus determinaciones en un lenguaje más intuitivo o, al menos, diverso, esperando crear así un acceso más directo a los fenómenos en cuestión que el que ofrecen las terminologías técnicas; en todo caso, empero, he incluido, además, sus propias fórmulas. Señalaremos la introducción de cada término técnico con comillas, o aludiremos expresamente a su carácter de tal. En el texto mismo no siempre ha sido posible distinguir con toda precisión lo que es estrictamente pensamiento desarrollado por Husserl (citado, parafraseado o resumido por mí) y lo que constituye desarrollo propio que creemos necesario para la mejor comprensión de su visión. (Es construcción mía que reúne los conceptos husserlianos la concepción de tres momentos en la comprensión del hablar de alguien (5. h). Igualmente las concepciones expuestas en los capítulos 11 y 12 —“Lenguaje y Pensamiento” y “Qué es el lenguaje”. En mayor grado, es desarrollo mío el capítulo 8, relativo a los sonidos del lenguaje como “sentidos impletivos” sensu lato.) En general debe decirse que hemos dado a sus ideas sobre el lenguaje una ordenación nueva —y ha debido ser así, pues se trataba justamente de ordenarlas en torno a un centro, el lenguaje, que no es el que las preside en las investigaciones del autor. Es éste un ensayo de reordenación. A veces damos a sus ideas un desarrollo que no tenían (por tratarse de asuntos secundarios para el curso central de sus investigaciones). Por razones de síntesis o de comprensibilidad, hemos desarrollado también algunos puntos de modo diverso y

con ejemplificación nuestra. Buscamos en cada desarrollo, libremente, puntos de partida en evidencias cotidianas, momentos de fundación del discurso en la experiencia y reflexión comunes, para alcanzar progresivamente el nivel de las determinaciones husserlianas y hacerlas así plenamente comprensibles. Lo que no es, pues, de Husserl en esta exposición, está subordinado a la interpretación y evidenciación de su pensamiento y responde a la permanente pregunta de si comprendemos lo dicho por él efectivamente de un modo cabal, es decir, como aclaración de nuestra experiencia vida del fenómeno, y no de un modo meramente formal como construcción conceptual (Husserl diría: no como pura mención o “intención significativa”, no de un modo puramente “signitivo”, no sin que corresponda a la comprensión del significado la intuición del fenómeno mismo).

Naturalmente, dejamos sin mencionar numerosos asuntos tratados en su obra y no penetramos en la problematicidad de otros. Debo, sin embargo, expresar que me he propuesto ser en todo momento exégeta fiel de su pensamiento y que no creo haber sobreinterpretado sus textos en ningún punto —aun cuando he llegado a veces deductivamente y relacionando el sentido de pasajes dispersos a afirmaciones que Husserl no hace explícitamente, pero que completan el sentido sistemático que está en germen en las suyas. He evitado todo comentario crítico, pues en esta empresa serían improcedentes y perturbadores; me he limitado a exponer su visión. No pretendí, como dije, totalidad. Temas tan importantes para la filosofía del lenguaje como “la idea de una gramática pura”, “la genealogía de la lógica”, y otros, no fueron tocados. Aquí he buscado solamente ciertos puntos de apoyo iniciales para el posterior estudio integral de este tema.

Como la extensión y el sentido de esta presentación de las ideas de Husserl sobre el lenguaje no permiten un desarrollo que acoja los pormenores de la evolución de su pensamiento, desde la Primera Investigación en adelante, he debido, en el propósito de sintetizar lo esencial y permanente de su visión, simplificar un tanto ciertas determinaciones, en particular, como se advertirá, las pertinentes a las relaciones noético-noemáticas en la esfera de la conciencia pura. (Véase el capítulo 13 sobre la evolución de la concepción husserliana del lenguaje.)

4. LA CUESTIÓN DE LOS UNIVERSALES EN LA CONCEPCIÓN HUSSERLIANA DE LA SIGNIFICACIÓN. LA IDEALIDAD DEL LENGUAJE

Hay ciertos problemas necesariamente centralísimos de toda filosofía del lenguaje que quiera en lo esencial abarcar su tema, los cuales a la vez son cuestiones mayores de la filosofía simplemente. Entre ellos se encuentra la célebre cuestión de los universales, la pregunta por la naturaleza y el ser de los objetos generales, dirigida a la significación de las palabras, de los "nombres comunes". Husserl se ocupa de este tema por de pronto a propósito de la naturaleza de la lógica y de las entidades a que las leyes lógicas se refieren (juicios, conceptos); luego, en su teoría de la significación (destinada a resolver la cuestión de la naturaleza de los objetos de la lógica), en cuanto ésta es explícita e implícitamente atinente a las unidades menores de sentido (las significaciones de las palabras — frente a las de las frases). Las disquisiciones aludidas⁸ están en buena parte orientadas en el sentido de la polémica contra el psicologismo, sumidas por lo tanto en la empresa mayor de rescatar a la lógica de la desnaturalización psicologista y a la filosofía de la aparente disolución en las ciencias "positivas". En rigor, en tales disquisiciones sobre la naturaleza de la lógica y de las significaciones, residen las evidencias decisivas contra la psicologización del logos. Estas son las demostraciones husserlianas 1) del carácter apodíctico de las leyes lógicas y su radical diversidad de toda ley empírica, y 2) de la idealidad de las significaciones y su radical diversidad de toda vivencia o hecho psíquico, real⁹.

a) *Ni nominalismo, ni realismo platónico, ni conceptualismo psicologista.*

El modo de hablar de Husserl en los Prolegomena de las "Investigaciones Lógicas" en lo relativo al carácter 'ideal' de los principios y objetos de la lógica (me refiero a expresiones como "el reino de las ideas" y semejantes) ha inducido a menudo a la creencia de que el autor se situaba en la esfera de lo que habitualmente se considera un idealismo platónico¹⁰. Husserl rechaza expresamente esta interpretación en las "Ideas..." (§ 22). El sentido de "idealidad" se limita para Husserl al de "no-realidad", y el de "realidad" se define por el rasgo de la temporalidad, del ser

hic et nunc. Ideal es, pues, en primer término, simplemente lo atemporal, aquello que *es* sin existir en el modo del aquí y ahora. Las significaciones no son, según Husserl, hechos psíquicos (ni hechos de ninguna especie) no son pensamientos, entendidos como acontecimientos situados en la corriente del tiempo, no son "conceptos", entendidos como productos *psíquicos*, esto es, productos reales de la actividad psíquica de los sujetos; son sí conceptos, pensamientos y productos del pensar, si los entendemos como entidades no reales y trascendentes al acontecer del pensar, y sólo si los entendemos así. Esta trascendencia u objetividad no necesita ni debe entenderse como una trascendencia *real*, como la trascendencia que tienen realidades frente al pensar en ellas (esto sí podría llevar a un "reino de las ideas" en sentido platónico). Por ello, no es la concepción de Husserl un realismo platónico de las ideas ni un conceptualismo psicologista.

¿No parece entonces que se trata de una forma de nominalismo, pues se declaran *no reales* las significaciones? Entretanto, no debemos confundir irrealidad con inexistencia. Las significaciones son irreales, pero existen, y sin su existencia no sería posible el proceso real de la comunicación lingüística. Pero, sobre todo, debemos hacernos cargo del hecho de que la existencia de estas irrealidades es *evidente*; ellas son objeto de nuestra *intuición*, de nuestro conocimiento directo, fuente última del saber, cuyos datos no podemos poner en duda¹¹. No debemos, dice Husserl, caer en una ceguera para las idealidades que identifica existencia con existencia real. De las esencias, de los objetos generales, de las significaciones (en general: de las irrealidades universales) hay intuición, visión inmediata, y esta "intuición de esencia" o "intuición categorial" es un hecho cotidiano, que, desde luego, el hecho del lenguaje atestigua.

Veamos un ejemplo husserliano, adaptado a la circunstancia de nuestro discurso. Si alguien dice, hablando en serio, "Las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto", no dudamos (ni hay razones para ello) que esta persona *piensa* tal cosa, *juzga* que, en verdad, es así. Una frase como ésa procede de un pensar tal pensamiento. Esto es, existe con la frase del hablante el hecho de su pensar tal cosa, existe la realidad de su acto intelectual, que tiene lugar en un aquí y ahora. Esta misma y otras personas pueden, naturalmente,

afirmar otra vez en otras circunstancias que las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto. También estas otras personas, y la misma en otra ocasión, realizan, si dicen en serio la frase, un acto de juzgar o pensar tal verdad geométrica. Tenemos así una serie ilimitada de posibles actos de pensamiento, relativos a esta verdad geométrica, que son otros tantos hechos psíquicos, experiencias intelectuales, acontecimientos, *realidades*. Es sólo una tautología decir que todos estos hechos psíquicos son, si no diferentes, sí necesariamente *diversos*: cada uno de ellos es *otro* con respecto a los demás, son *varios*, no uno, son una pluralidad de acontecimientos, y no podemos dudar que el acto de pensar aquella verdad geométrica que yo, por ejemplo, puedo ejecutar ahora y aquí es *otro* que el que yo mismo u otra persona podemos llevar a cabo en otro lugar y tiempo.

Ahora bien, no obstante la diversidad de los hechos psíquicos, lo que todos estos hablantes afirman cuando dicen que las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto (es decir, lo que constituye la significación de esta frase) no es el hecho de que ellos piensan tal verdad geométrica. Por el contrario, los hablantes afirman con tal frase justamente que las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto, y lejos de afirmar así algo relativo a su individual y diverso proceso psíquico, afirman todos *una y la misma cosa*, algo idéntico: esta verdad geométrica¹². Lo que tal frase significa no es, pues, un hecho psíquico, que no puede ser sino privativo de cada sujeto, sino una unidad idéntica para todos los actos individuales, y, por lo tanto, *trascendente a ellos, objetiva*.

Esta unidad de sentido que *como una y la misma* se da en cualquier tiempo y lugar es, por esto mismo, atemporal, irreal, y "pertenece" al acto psíquico sólo como objetividad trascendente a él, objetividad que constituye el *sentido* del acto en cuanto acto intencional.

Esta unidad de sentido: que las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto, es algo que todos podemos pensar, es algo que podemos *hacernos presente*, es decir, *ver*, intuir —luego: no puede decirse de ella que sea *nada*; luego: existe, existe como una entidad atemporal, irreal y evidente.

El mismo desarrollo puede hacerse no ya con respecto a una frase sino con respecto a una palabra, a un nombre como, por ejemplo, "mesa", en el sentido habitual de esta expresión, concepto que como uno y el mismo puede ser pensado por muchos en muchos actos del pensar. Los posibles matices diferenciales de tales experiencias significativas no afectan a la unidad esencial del sentido. Pero, además, vale también esta afirmación de la idealidad de la significación para los nombres propios, como Napoleón, Bismarck, etc. (que igualmente pueden ser dichos en diversas circunstancias con idéntica mención) y aún en cierto modo para las "expresiones esencialmente ocasionales" como "yo", "aquí", "esto", etc. En consecuencia, no sólo los juicios universales, como el que sirvió de ejemplo, sino también los juicios singulares constituyen unidades ideales de sentido, idénticas en los diversos, múltiples actos reales de mención.

Con todo, entre el acto psíquico de pensar y lo en él pensado *en cuanto tal*, hay correspondencia rigurosa, como en general entre todo acto y su sentido, entre toda noesis y su noema. Así también, el *acto que da significación* a la expresión (por ejemplo, el *juzgar* que las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto), llamado igualmente *intención significativa*, determina a la significación misma como su *correlato (ideal) intencional*¹³. En cierto modo el acto produce su sentido, y de sus características dependen las características del sentido, como una huella, de la acción de la pisada. Pero justamente más aún: las características distintivas específicas del acto *son* su sentido. En cierto modo, la realidad de la conciencia comporta su propia idealidad, el acto real su propio sentido irreal, como el *hecho*, en general, su *esencia*. Por esto dice Husserl en su Primera Investigación que la significación es el acto significativo *in specie*, es la generalidad o la esencia del hecho psíquico real¹⁴. Con posterioridad, ha distinguido Husserl la *esencia* del acto psíquico como *hecho* de su *sentido como conciencia intencional*. Pero las determinaciones más generales de la significación, como irrealidad trascendente al acto que la "realiza", no se han alterado¹⁵. (Es importante observar aquí que el paralelismo de acto y sentido ideal o de noesis y noema permite hablar con las mismas implicaciones indiferentemente de relaciones entre actos o de relaciones entre sentidos ideales. Pues una determinada re-

lación entre actos implica una determinada relación de sus sentidos, y a la inversa. Todo lo que un sentido es está fundado en el acto respectivo, y todo lo que éste es está reflejado en su sentido. En consecuencia, no hace falta agregar cada vez expresamente que lo dicho de la relación de los unos también vale para la de los otros¹⁶.)

Pero también el "lado sensible" de la palabra —no sólo, pues, la significación— es de naturaleza ideal. La "mera expresión" o "expresión sensible" "*mesa*", o "*Las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto*", no es el sonido articulado, que el hablante emite, en su individualidad concreta, sino *in specie*. De ahí que digamos que *la misma* frase puede ser pronunciada por una pluralidad ilimitada de sujetos en ocasiones diversas. Las palabras que forman nuestra lengua no son hechos sensibles individuales sino las especies de estos hechos. Las palabras de la lengua son universales, objetos ideales en ambas dimensiones de su ser, como signos y como significaciones. Husserl habla en este sentido de "la corporeidad espiritual" del lenguaje¹⁷. (Véase con respecto a la naturaleza del signo lingüístico el capítulo 8 sobre los sonidos del lenguaje.)

b) *Trascendencia e inmanencia del sentido. (Excurso)*

En relación con las determinaciones expuestas en los párrafos anteriores, es necesario considerar que la "trascendencia" de la significación, de que hablamos (que corresponde en general a la de todo *sentido* de actos intencionales, o *noema*, según el término que Husserl introduce en las "Ideen...") con respecto a los actos reales de la conciencia (*noesis*), no excluye la "inmanencia" de la misma significación en la "experiencia pura" y en la conciencia pura y trascendental. La trascendencia del sentido puede concebirse también como su estar dado en el acto sin ser parte o momento *real* del mismo.

Husserl no usa, en verdad, sino excepcionalmente la palabra "trascendente" para referirse a esta relación de "sentido" y acto intencional. En los Prolegomena a las "Investigaciones Lógicas" habla de la "*objetividad*" del sentido ideal frente a los actos psíquicos individuales. Si he usado

aquí la palabra "trascendencia", es porque su sentido habitual ilumina el fenómeno en cuestión, ayuda a hacerlo visible. Por otra parte, empero, sería inconveniente recurrir a ella sin una advertencia como ésta, porque se presta a equívocos graves con respecto precisamente a la concepción general husserliana de la *inmanencia* del "sentido" ("objeto puramente intencional" o "noema") en la "experiencia pura" ("reines Erlebnis"), fenomenológicamente reducida, inmanencia que constituye una primera evidencia, producto de la reducción fenomenológica (de la "epojé" trascendental).

En "Ideen", p. 91 y sgts. (§ 41), se presenta, por lo demás, un uso de la expresión "trascendente" que corresponde al nuestro y se opone al implícito por oposición en el uso (posterior a la reducción) de la expresión "inmanente". Es natural tal vacilación terminológica (de la cual tiene Husserl plena conciencia, documentada en las comillas que pone a estas palabras) pues ambas concepciones de la posición del mismo objeto son conciliables como posibles en dos actitudes cognoscitivas diversas, en dos perspectivas en que el objeto en cuestión se relaciona diversamente con los otros momentos del complejo.

Tales vacilaciones y vaguedades terminológicas son, según Husserl, al principio del desarrollo de la ciencia no sólo legítimas sino necesarias, pues sólo esta elasticidad inicial de los conceptos permite *ver* el fenómeno con plenitud. Sólo ha de evitarse el equívoco desorientador que justamente aleja de la cosa misma. También en este plano de la conducción lingüística del pensamiento rige aquello de "¡A las cosas mismas!". El estudioso ha de alternar la meticulosa consideración del texto en su detalle preciso y la liberada intuición directa de los fenómenos en cuestión. En tal modo de enfrentar el asunto, no cabe a propósito de la trascendencia e inmanencia del "sentido" con respecto al acto, una dificultad preliminar terminológica, pues se *ve* lo indicado por Husserl. (Problemas hay en la cosa misma, más allá de estas determinaciones, naturalmente.)

El fenómeno en cuestión se aclara, desde luego, en buena parte, cuando se recuerda que en la concepción de Husserl también el "objeto mentado" u "objeto intencional", que, real o ideal, es, naturalmente, *trascendente* a la realidad del acto, es, como noema de una noesis perceptiva, por ejemplo, componente irreal, *irrealmente in-*

manente, de la experiencia reducida fenomenológicamente. El "sentido" carece de "inmanencia real" ("Ideas" § 41) en la experiencia intencional, pero está "dado" en ella. El "sentido" o "noema" es contenido irreal de la conciencia intencional.

Se trata en las afirmaciones de trascendencia e inmanencia del sentido, de trascendencia frente a la *subjetividad real* e inmanencia en el ámbito de la conciencia pura o trascendental; pues la vivencia fenomenológicamente depurada, de la cual noema y noesis son momentos, ya no es exactamente la vivencia real como hecho psíquico que tiene sentido ideal u objeto real o ideal, aunque hay, naturalmente, identidad rigurosa en todo lo que sea determinación intrínseca esencial de ambas (a esto no afectan las reducciones). ¿No es la suspensión de toda afirmación de existencia, que constituye la reducción fenomenológica central, la suspensión de la *trascendencia* (real o ideal) del objeto? (Cf. M. Farber: "Husserl", p. 35.)

Como fuere, por lo demás, estas distinciones no afectan a la evidencia esencial que aquí, a propósito del lenguaje, importa: la diversidad óptica radical de "sentido" y hecho psíquico, su pertenencia a planos diversos del ser, la subjetividad de la vivencia real frente a la objetividad del sentido ideal. Este fenómeno queda intocado en las cuestiones anteriores.

Theodor Celms ("El Idealismo Fenomenológico de Husserl") interpreta estos aspectos de la concepción de Husserl de modo semejante al expuesto. El noema está más allá de la *inmanencia real* y más acá de la trascendencia: es *inmanencia ideal* (p. 91 de la edición española, § 38). En p. 102 (§ 42), dice que el noema es, "por decirlo así", "una objetividad inmanente", y remite a Husserl ("Ideen", § 128, Einleitung) que caracteriza al noema como una "peculiar objetividad inherente a la conciencia". En este párrafo 42, Celms distingue al *objeto* sencillamente como objeto intencional o correlato de la vivencia entera, del *objeto inmanente* (noema) como correlato meramente de la intención noética.

Creo que estas relaciones resultan comprensibles si se considera que el noema u objetividad inmanente (como toda la "conciencia pura") es "visible" como tal sólo cuando se realiza la reducción fenomenológica a la inmanencia trascendental suspendiendo los juicios de existencia, es de-

cir, la afirmación del *ser trascendente*. En la "actitud natural", el noema es *arrojado hacia afuera*, al mundo, y se confunde con el objeto mismo como un aspecto o cara de él (es el "sentido impletivo"). En actitud fenomenológica, *cae* el noema *hacia adentro*, al ámbito de la inmanencia. Estas imágenes de "ser arrojado hacia afuera" y "caer hacia adentro", que uso como símiles, deben ser corregidas, empero, después de ser aprovechadas en su valor intuitivo-indicativo. Pues, en rigor, no debe pensarse algo así como que el noema cambia de lugar y va de la inmanencia a la trascendencia y viceversa según la actitud del sujeto. Antes bien, se trata de la alternancia de visibilidad en la reflexión e invisibilidad en la intención recta de la actitud natural. La conciencia trascendental está encubierta en la actitud natural. La reducción la destapa.

La concepción de Husserl con respecto a la inmanente *irrealidad* del objeto (el noema) puede explicarse, además, con la siguiente reflexión. Lo que en sí es *trascendente*, objeto, sólo existe realmente si es trascendente (tautología). Ahora bien, si este mismo objeto se da en la inmanencia, sólo puede existir en ella irrealmente. No puede, pues es en sí trascendente, ser realmente inmanente. No hay, pues, un doble objeto real; hay sólo el objeto real trascendente; y el irreal inmanente es simplemente la mención intencional del trascendente. (Véase "Ideas", § 90 y Quinta Investigación, § 11.)

5. EL PROCESO DE LA COMUNICACIÓN LINGÜÍSTICA

Es evidente que un elemento fundamental de la filosofía del lenguaje de este autor es su concepción de las significaciones (tanto nominales como oracionales y sincategoremáticas) como objetos generales ideales o no-reales, trascendentes a toda subjetividad psíquica real, y, en general, su teoría de la idealidad del lenguaje.

Debemos esbozar ahora sus otras determinaciones relativas al fenómeno de la comunicación y del signo lingüístico. Hay en la Primera Investigación de Husserl bases sólidas para una fenomenología del hablar, de la situación comunicativa concreta. El filósofo se aplica al estudio del modo de funcionamiento del signo lingüístico en la relación de hablante y oyente¹⁸. Desde luego, la demostración husserliana

de la idealidad de la significación evidencia a la vez la condición de la posibilidad de la comunicación interhumana. Sin la objetividad de la identidad significada, quedarían los sujetos psíquicos reclusos en su interioridad. Lo psíquico como tal es in comunicable en su realidad. Sólo un fluir real del alma hacia otras almas, una suerte de metempsicosis de ocasión, podría dar lugar a la comunicación concebida psicológicamente.

Para la comprensión de lo que se expondrá a continuación, es conveniente prevenirse ante todo contra cierta posible confusión relativa al *lugar* de los actos significativos. En ciertos casos, en las investigaciones de Husserl como en esta exposición, se adscribe expresamente determinado acto y determinada experiencia al hablante o al oyente de la comunicación lingüística. En otros casos, queda el acto analizado sin ubicación. Esto no debe producir perplejidad, pues se trata entonces de actos que el hablante realiza al expresarse y el oyente reproduce al comprender.

Es necesario también evitar equívocos con respecto a la palabra "expresión". Husserl la usa *primero* en dos sentidos fundamentales: en la combinación "mera expresión" como sinónimo de *signo sensible significativo*; y en el sentido de *acción y resultado del decir*, entendiéndose, pues, que lo expresado es lo dicho. Importa desarrollar un poco este último sentido, que es el problemático. Expresión es, en este sentido, comunicación de pensamientos, es un acto de dar a conocer algo, *algo que se quiere decir*. No se trata, pues, de "expresión" en el sentido más técnico que esta voz ha adquirido en la teoría del lenguaje del último tiempo (en especial en Ch. Bally, F. Kainz, B. Snell, etc.) y que corresponde al sentido de "manifestación" en el lenguaje de Husserl: comunicación no "lógica" de actos o estados psíquicos ("afectivos" etc.) exteriorizados en un decir que *no* los menciona. (Bühler usó primero la voz "Kundgabe", "manifestación", en este sentido, pero posteriormente la reemplazó por "Ausdruck", "expresión".)

Hay en Husserl un tercer sentido de esta palabra que, como veremos al final, es esencial para su teoría. Se trata de *expresión* como aquello que es capaz de producir la transmisión del pensamiento, es decir, de producir la "expresión", en el se-

gundo sentido anterior. Este tercer concepto de expresión es el del *instrumento* esencial de la comunicación. Husserl estima que tal potencia no reside en el signo sensible sino en la significación. En el uso corriente, decimos de las palabras que son "expresiones". En este uso, se une la mención del *signo sensible* a la del significado, entendiéndose que la unidad de ambos es el ente cuya potencia es expresión, comunicación. Husserl no rechazaría del todo tal comprensión del fenómeno lingüístico, me parece, pero señalaría que el componente *originariamente* expresivo es la significación, mientras que la expresividad del signo sensible es puramente "prestada".

a) El doble sentido del término "signo".

Husserl distingue dos conceptos de signo: el signo puramente "indicativo" y el signo propiamente "significativo" o "expresivo". Las expresiones lingüísticas son signos significativos, signos que tienen una *significación* que se *expresa* en ellos. Los signos "naturales", en cambio, aunque no son los únicos signos indicativos, pueden darse como ejemplo puro de tales. Son signos como el viento norte para lluvia, etc. También son signos puramente indicativos algunos signos convencionales como las señales de identificación, etc. Todos los signos *apuntan* y remiten a lo por ellos significado, pero el modo de este apuntar es diverso en ambos tipos de signos. El signo indicativo es, en la situación concreta en que es percibido, hecho signo sólo por su intérprete, por el sujeto que lo pone en relación con aquello de lo cual es indicio y crea la unidad intencional de indicador e indicado. Por cierto que el intérprete lo percibe *como* signo (esto es, establece la relación antedicha) en virtud de previas convenciones (en caso de señales identificadoras) o de observaciones generalizadas de regularidades naturales (en caso de signos naturales). Estas convenciones o generalizaciones han creado vínculos asociativos que operan en el intérprete y determinan que éste vea en el acontecimiento percibido la referencia signitiva. La relación que el intérprete establece puede formalizarse lógicamente diciendo que la evidencia de la presencia (o del ser) de un objeto es para él motivo de la convicción (no de evidencia) de la existencia de otro objeto (el indicado por el signo que constituye entonces el primero). (Véase: Investigación Primera, § 2.)

El signo significativo, en cambio, es hecho tal, en la situación concreta en que funciona, primeramente por su productor, y luego por el intérprete. El productor (hablante) expresa, en el hecho, con el signo una significación, su pensamiento; se expresa. Esto es, en la conciencia del hablante, signo y significación forman una unidad intencional de expresión, a la cual corresponde como réplica la unidad que el intérprete establece a su vez.

b) *La "intención significativa" como "acto que da significado" a la expresión sensible, y, a la vez, simplemente, como "significado" concreto de ella.*

Husserl acoge (en las Investigaciones Lógicas como en las "Ideas. . .") la distinción tradicional de dos partes de la expresión lingüística: 1) el fenómeno acústico o "mera expresión", o "expresión sensible", y 2) el "sentido" expresado (la "significación")¹⁹.

El sentido es lo que hace del fenómeno sensible justamente una expresión; el signo sensible no es por sí mismo significativo; es el sentido lo que otorga significación, y por ello llama Husserl al sentido como momento concreto de la conciencia "acto que da sentido" (o "acto que da significación" o "acto significativo"). También llama a estos actos "intenciones significativas" entendiéndolo que la intención intelectual del hablante, dirigida al objeto del cual se habla (intención que consiste en *mentar* de determinado modo el objeto a que se refiere, pues, en cada caso, la frase) es *el mismo* acto que da significación. El juicio "Las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto" que es la significación de esta frase, es, en concreto, la mención del objeto *triángulo* que el hablante hace, su modo de "intentar" este objeto, de "tender" a él, de in-tender, de entenderlo. Es su modo de avocarse espiritualmente al objeto, de enfrentarlo en procura de lo que es. Pues bien, el mismo acto de mención, el juzgar así, es, según la Investigación Primera, lo que da significado y "ánima" expresivamente al hecho sensible, que así será signo significativo. El juzgar que las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto, es a la vez intención significativa dirigida al objeto mentado y acto que otorga significado a la expresión sensible.

c) *El doble ser de los signos lingüísticos.*

Ahora bien, las expresiones lingüísticas no son sólo producto de la pura intencionalidad concreta del hablante en la situación comunicativa, no son puro producto actual del acto expresivo. Descansan también sobre convenciones previas, que utiliza el hablante y operan asociativamente en el oyente (éstas son las convenciones que constituyen el sistema de la lengua). La expresión lingüística es, pues, también signo *indicativo* originado en la asociación. Es decir, no es puro signo significativo, sino a la vez significativo e indicativo, a la vez expresivo y asociativo, a la vez fundado en el actual acto intencional, creación del hablante, y en la meramente actualizada y previamente establecida quasimecánica de la asociación, que opera en la interpretación del oyente.

d) *Lo que el signo lingüístico "indica".*

Lo indicado por el signo lingüístico, en cuanto signo indicativo, es la interioridad actual del hablante y, dentro de ella, centralmente, sus actos significativos como tales actos. Es decir, el signo lingüístico es para el oyente indicio de la interioridad concreta del hablante como sujeto que intenta expresarse. Esta "indicación" está posibilitada por las asociaciones convencionales. El acontecimiento indicativo no se podría vincular con el acontecimiento indicado *en la pura individualidad de ambos*. La vinculación asociativa es posible sobre la base de una relación *general* que se actualiza en la concreta realidad de signo e interioridad. Lo que la asociación vincula son sus "especies": la expresión "mesa", por ejemplo, in specie, y el acto significativo correspondiente igualmente in specie²⁰.

Pero, a través de la asociación de las generalidades, intuye el oyente, a partir del signo concreto, la intención concreta del hablante, y en tal momento se ha realizado la "indicación" del signo lingüístico.

e) *Lo que el signo lingüístico "significa".*

No es su interioridad en cuanto entidad concreta lo que el hablante quiere, claro está, en primer término, expresar, cuando produce el signo. Su intención significativa (la intención del acto de hablar) es *decir* aquello que la frase significa, comunicar la

significación ideal. Esta unidad ideal de sentido es lo que el hablante tiene presente como sentido de su acto significativo y como contenido por expresar.

f) *Las dos funciones del signo lingüístico.*

Podemos decir, en consecuencia, que Husserl distingue dos funciones del signo lingüístico, entendido éste como signo sensible o "mera expresión" (configuración de sonido): una función de "indicio" o "*manifestación*"²¹ de la realidad psíquica del hablante, y una función propiamente significativa en que el signo da expresión a la significación, unidad ideal de sentido. La realidad psíquica "manifestada" tiene, como dijimos, por núcleo, en cada caso, justamente los actos de dar significado, las intenciones significativas concretas (el pensar, el juzgar). El signo *comunica*, pues, tanto el hecho psíquico de la intención significativa exteriorizada como la unidad ideal de sentido actualizada, sólo que en dos dimensiones diversas de su significar, en dos modos diversos de su ser signo. La realidad psíquica manifestada no es, como hemos visto, propiamente lo que el signo significa, no es lo que el signo dice; es lo que en el decir del signo se pone de manifiesto sin ser dicho. Justamente que quien dice en serio "Las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto" *juzga* tal cosa, *piensa* esta verdad geométrica, no es lo que la frase dice, pero sí algo que ella pone de manifiesto. La frase es signo de esta realidad como *indicio* de ella, no propiamente como *expresión significativa*. Inversamente, *significa* la frase la verdad geométrica, y carecería de buen sentido decir que es *indicio* de ella.

Siendo así, es lícito deducir que, según Husserl, el núcleo de lo "manifestado" por el signo en función de indicio es *en concreto* lo que *in specie* es su significación expresada, pues el acto psíquico real lleva en sí mismo, en cierto modo, como su "componente irreal", su sentido trascendente ideal.

Desde la perspectiva del hablante, pues, como se desprende de lo desarrollado arriba, debe decirse que el ser expresión significativa del signo lingüístico, involucra que en la conciencia del que produce el signo, éste y su significación constituyen fenomenológicamente una unidad intencional. En otras palabras: el hablante produce el signo *para* decir esta significación, para expresar este contenido de su conciencia, y *como*

expresión de ella, uniendo ambos actos y "especies" en una intención, viviéndolos como unidad. No así el signo en cuanto indicio y lo que como tal pone de manifiesto, pues la relación que une a éstos no es intencional de parte del hablante en el acto de hablar (o bien no en el mismo sentido); por el contrario, la unidad de indicio e interioridad por él manifiesta sólo está presente en primer plano de conciencia en la conciencia del oyente. Además, esta unidad se basa en asociaciones, ya sea convencionales (sistema de la lengua) o naturales (en los indicios como gestos involuntarios, síntomas físicos de interioridad, etc.), no en un acto de dar sentido.

g) *Algo sobre "intencionalidad".*

En el análisis que de estas "intenciones", es decir, actos intencionales, vivencias, hace Husserl, se confunde a veces el sentido escolástico de "intencionalidad"²² con su sentido corriente de orientación de la acción hacia una finalidad deseada y prevista, hacia un objetivo. La duplicidad de sentido corriente y sentido técnico del término "Intention" coincide con el hecho de que los actos significativos son a la vez "intencionales" como todo acto psíquico, como toda "conciencia de..." e "intencionales" en cuanto actos voluntarios que tienen motivo en una finalidad deseada. No debemos caer en el fácil error de reducir la intencionalidad de la significación a la pura finalidad práctica que la anima. Sin duda que el "querer decir" es un momento de los actos que dan significado, en sentido amplio, pero su cumplimiento, su efectivo decir, es posible sólo por la estructura del acto en cuanto "intencional" en el otro sentido, en el sentido técnico de "conciencia de un objeto": es la capacidad objetivadora del acto significativo, su constitución del objeto mentado en cuanto tal, su constitución del "sentido", lo que lo determina como tal acto significativo.

h) *El proceso de comprender las palabras de alguien y la fundación de la intuición (ideación, intuición de esencia) de la significación en la intuición de lo manifestado.*

Podemos plantearnos ahora la pregunta por la relación de ambas funciones del signo y de ambas entidades de significación en el proceso y en el logro de la comunicación. ¿De qué modo colaboran ambas en

la empresa humana de darse a entender lingüísticamente, de dar expresión a los pensamientos?

Hagámonos presente que el hecho cotidiano de la comunicación lingüística, de la expresión del pensamiento, ha sido un enigma tradicional y constituye en verdad un fenómeno asombroso, pese a que a veces se le niegue mayor problematidad. Las respuestas asociacionistas, que presuponen una unidad casi mecánica de evocación entre el signo sensible y las unidades de significación (unidad mediatizada en la concepción de de Saussure por la imagen acústica general o "significante"), no logran explicar satisfactoriamente la unidad de la frase y otros problemas afines. Husserl, empero, como hemos visto, no rechaza del todo el concepto de asociación. El signo *indicio* surge, según él, efectivamente de la asociación²³. Como el signo lingüístico, además de expresión significativa, es indicio de lo "manifestado", hay que concluir que, según nuestro autor, en cierta función del lenguaje opera la asociación. La asociación permitiría al oyente intuir los actos psíquicos del hablante a través de los signos que éste produce. Resultaría así esa especie de (inadecuada) percepción "exterior" de la interioridad de nuestro interlocutor, que constituye el acabamiento efectivo de la *manifestación* del hablante. Nosotros no vivimos sus actos psíquicos; por eso, no podemos decir que tengamos de ellos una percepción *adecuada*, pues ésta sólo es posible en la autoconciencia. Pero, sin embargo, al escuchar a nuestro interlocutor percibimos de hecho, de algún modo, su interioridad; si no fuera así, no lograría éste expresarse. Por no ser esta percepción la adecuada percepción interior de la autoconciencia, la llama Husserl inadecuada y exterior²⁴.

En este punto, estaríamos en posesión intuitiva, gracias al indicio del lenguaje, de las intenciones significativas concretas, del pensar real del hablante. Con ello, por cierto, no hemos aún comprendido *qué dice*, no conocemos la significación de sus palabras. Esto ocurre en un acto ulterior de intuición de esencia en que "ideamos", aprehendemos en la percibida realidad del acto significativo la idealidad que constituye su "sentido"²⁵. En esta ideación conocemos la significación expresada en las palabras de nuestro interlocutor. (Medio en broma podemos decir que todo hablante hace fenomenología.)

Un proceso complejo, como se ve, en que los actos del oyente se fundan unos sobre otros. Parece necesario suponer que en el proceso de la "manifestación", en que el signo es indicio de la realidad psíquica del hablante, ya intervienen objetos generales, a saber: las expresiones sensibles in specie (las palabras de la lengua) y las significaciones de las unidades sistemáticas de la lengua (de las palabras y de las formas gramaticales), y que tales significaciones son lo evocado por asociación. La intuición de la realidad psíquica sobrevendría a estas asociaciones.

Cabe, verdaderamente, preguntar si el objeto general ideado en el tercer momento del proceso de la comprensión de las palabras de alguien, no es el mismo que ya ha sido evocado por asociación en el primer momento de este proceso. ¿No basta entonces la asociación para comprender *lo dicho*? ¿Qué sentido tiene esta complicada superposición de actos? Una atenta consideración del fenómeno, sin embargo, hace ver que los tres momentos del proceso son necesarios, que en la ideación se logra un objeto general con características que el objeto puramente evocado por asociación no tiene, y que surgen del segundo momento, de la intuición del acto concreto de dar significado. El atributo obtenido es la *unidad* del sentido. La diferencia entre el objeto general inmediatamente evocado por asociación (objeto que conduce a la intuición del acto significativo concreto) y el objeto general intuido por ideación en el acto concreto, reside en la unidad del segundo, en su *sentido*, frente al mero agregado de partes sistemáticas del primero. El primero es conjunto de elementos de la lengua; el segundo es discurso, frase.

Es notorio que a estas alturas del análisis de la comunicación por el lenguaje, en la huella de Husserl, la simple evidencia de las primeras determinaciones elementales ha dado lugar a la difícil visión de fenómenos complejos. Es igualmente notorio que aún sin salir en lo fundamental del marco de su Primera Investigación, su teoría nos ha llevado admirablemente a lo profundo del fenómeno del lenguaje y nos deja en situación de advertir su problematidad auténtica.

El análisis fenomenológico del hablar debiera incluir, por cierto, además, entre otras cosas, una descripción de los actos del

hablante que actual y efectivamente unen signo y significación, es decir, que unen a "los actos que dan significado" con los actos que producen el signo sensible. Se trataría, *en otro sentido*, también de "actos que dan significado". Husserl admite la necesidad de tales investigaciones ("Ideen", § 124, p. 304).

6. SIGNIFICACIÓN Y OBJETO MENCIONADO. ("SENTIDO", "SENTIDO IMPLETIVO" Y "OBJETO" COMO "CONTENIDOS DE LA EXPRESIÓN")

Lo que se dice se refiere a algo. Lo dicho es dicho *acerca de* alguna circunstancia. De modo irreflexivo, natural, en nuestro hablar cotidiano, distinguimos ya claramente entre la cosa de la cual se habla y lo que se dice de ella. Esta distinción está implícita en la aceptación del hecho de que se pueden hacer referencias diversas, opuestas y aún contradictorias a un mismo objeto. Y también en la aceptación del hecho de que se puede decir algo falso acerca de un objeto, esto es, algo que no sólo es diverso de él, sino, además, inadecuado.

No obstante, esta distinción suele confundirse en otras formas del hablar cotidiano y teórico. Por ejemplo, decimos a veces de signos que ellos *significan* determinados hechos ("Sus palabras significan que él vendrá"), o sea, que ellos significan los objetos a que se refieren, o hechos relacionados con éstos²⁶. Igualmente, al decir que el signo *representa* algo, caben ambos sentidos: representa los hechos mismos a que se refiere, o los re-presenta en cuanto que los figura conceptualmente, los imita. Podemos decir también que los signos *comunican* un estado de cosas o que comunican un pensamiento relativo a un estado de cosas. (En alemán se dan ambigüedades equivalentes o semejantes a éstas²⁷.) Estas ambigüedades impiden un hablar exacto acerca del fenómeno lingüístico, y, en la esfera teórica, es necesario eliminarlas. Husserl ha prestado mucha atención a estos equívocos, particularmente en cuanto que están presentes en la expresión "contenido de la expresión". El objeto mentado en una expresión no debe confundirse con la significación de ésta. Terminológicamente llama Husserl "objeto" al estado de cosas a que se refiere la expresión (también "objeto intencional", "mentado" o "intentado"), y "significado" o "sentido" de la expresión, a la unidad ideal que se constituye en los actos psíquicos que dan significa-

ción. La expresión *significa* su significación y *nombra* su objeto.

Pero ahora tenemos que hacer una distinción más sutil, la cual va más allá de las distinciones del hablar cotidiano. Si examinamos, por ejemplo, la frase "Esta puerta es de madera", podemos decir que el *objeto* a que esta frase se refiere es *esta puerta*, o, *el ser de madera de esta puerta*. Esto es: el objeto mentado en su totalidad de cosa habitual, o sólo el *aspecto* de él a que se hace referencia ("lo mentado en cuanto tal"). Observemos que sólo el aspecto mentado decide sobre la verdad o falsedad de la frase; no así los otros atributos de la cosa.

En efecto, si enfrentamos la cosa para decidir si de verdad ella es como la frase dice que es, la atención de nuestra mirada está orientada, por la significación de la frase, hacia aquel aspecto de la cosa que constituye su objeto estricto. Sólo esto *ve-mos* en rigor; vemos la puerta, pero bajo las categorías en que la frase la mienta, bajo la forma de la significación. El mismo objeto, y la misma intuición, pueden ser mentados de modo diverso, esto es, aprehendidos de modo categorialmente diverso. (Véase Primera Investigación, § 13.) Nuestra percepción del objeto está conformada por la significación con que lo enfrentamos. (Es, lejanamente, como dirigirse provisto de una máscara a un espejo: el espejo nos devuelve la imagen que llevamos a él, y nos veremos siempre bajo la máscara que llevemos puesta.)

Ahora bien, si la frase es *verdadera*, la cosa nos devolverá efectivamente la imagen de ella que pretendemos (o "intentamos"); si la frase "Esta puerta es de madera" es verdadera, la percepción de la puerta nos pondrá de hecho ante el ser de madera de la puerta. Si la frase es falsa, la percepción de la cosa no corresponderá a nuestra intención, habrá decepción y no satisfacción o plenitud del acto intencional, las formas intencionales de la significación no serán *llenadas* por la intuición del objeto. No habrá "impleción"²⁸.

La intuición del objeto en cuanto dada dentro de los órdenes de la mención, esto es, la intuición del objeto en cuanto que ésta llena la expectativa de la intención significativa, y sólo en cuanto tal, es lo que Husserl llama el "*sentido impletivo*" (también "el objeto mentado en cuanto tal" dado en la intuición). Todas las frases tienen "sentido" = significación, pero sólo la frase verdadera encuentra "sentido im-

pletivo". El sentido impletivo es la posible réplica del objeto a la intención significativa, es un contenido de la percepción (el noema del acto perceptivo) simétrico con el contenido de la significación; es el correlato estricto de ésta.

En consecuencia, distingue Husserl tres sentidos de la expresión "contenido de la expresión": el contenido como *significación* (o "*sentido*" simplemente), como *sentido impletivo* y como *objeto*.

También el sentido impletivo es, como el sentido intencional o significación, *ideal*. Pues diversas percepciones o actos de fantasía, recuerdo, etc., en una variedad ilimitada, pueden dar cumplimiento a una y la misma intención significativa: el cumplimiento es, pues, uno y el mismo en los varios actos. En la Primera Investigación (§ 14, p. 50), dice Husserl que el sentido impletivo es el "correlato ideal" del objeto como mentado de tal y tal modo; luego (p. 51), que así como el significado es la esencia del significar, el sentido impletivo es la esencia del cumplimiento significativo; es lo *uno-idéntico* de muchos actos del percibir, etc., y corresponde en su unidad a la unidad del objeto, uno e idéntico también para múltiples actos de mención, percepción, etc.

En el ejemplo anterior, diversas, múltiples percepciones concretas de la puerta dan el mismo cumplimiento a la mención de ella como de madera. El ser de madera de la puerta es uno y el mismo para ilimitado número de actos de percepción.

La expresión "sentido impletivo de la expresión", empero, plantea dos problemas de importancia: 1) ¿qué implicaciones tiene el que se llame "sentido" a estos contenidos de percepciones, fantasías, etc.? 2) ¿cómo puede decirse que estos contenidos intuitivos sean "*sentidos de la expresión*"?

Con respecto a lo primero, hay que decir que, como ya advertimos, Husserl ha extendido el concepto de "sentido" de un acto, a todos los actos intencionales; no lo ha limitado a los actos propiamente significativos. Toda experiencia o "conciencia intencional" queda así concebida como acto de "mención" sensu lato; toda la conciencia comparte estructuras de la significación.

Con respecto a lo segundo, debemos hacer las siguientes observaciones. El sentido impletivo es, obviamente, sentido de

un acto que no es el acto significativo o expresivo, pues el sentido del acto significativo o "signitivo" (como lo llama también Husserl, principalmente en la Sexta Investigación) es la significación, la intención "vacía", que sólo puede ser llenada por un acto diverso y ulterior, intuitivo, en el cual el objeto mentado se da tal como se lo mienta. Esta impleción, como vimos, puede no darse, y ya en ello se evidencia la inesencialidad del sentido impletivo para la expresión: lo que constituye a ésta como tal es sólo la significación.

Actos de percepción, recuerdo, fantasía, etc., y sus correspondientes "sentidos" (lo percibido en cuanto tal, lo recordado en cuanto tal, etc.), son posibles, por cierto, independientemente de actos expresivos o significativos. No es necesaria la actualidad de actual lenguaje para tales actos de intuición. En la percepción, fantasía, etc., conformamos al objeto en órdenes categoriales con o sin participación de actos propiamente significativos. Hay mención no explícita, no predicativa del objeto. En este sentido distingue Husserl el *juicio* entendido como acto *predicativo*, esto es, propiamente significativo-expresivo, del *juicio* como acto ponente en general (véase la Investigación Sexta, § 1).

Si quisiéramos decir en *general* que los sentidos de estos actos son "impletivos", "impleciones", deberíamos dar a esta expresión una acepción más amplia que la de cumplimiento de intenciones propiamente significativas, expresivas. Si, por el contrario, limitamos el título de "impleciones" a los actos que dan cumplimiento a las intenciones propiamente significativas, este título designa una propiedad *relativa* de actos y sus sentidos. Sentido impletivo es entonces el sentido de un acto intuitivo en cuanto referido al sentido del acto significativo (o acto intencional en sentido estrecho) a que da cumplimiento. Husserl ha restringido esta denominación de "impletivo" a la propiedad relativa y eventual de los sentidos intuitivos. Independientemente de la relación de cumplimiento, el sentido de los actos se llama simplemente "sentido" o "noema".

Los "sentidos impletivos" son, pues, noemas considerados en la relación de cumplimiento a intenciones significativas. (A la parcial identidad de "noema" y "sentido impletivo" parece aludir Husserl en la p. 219, § 88, de las "Ideas".)

Entonces, ¿en qué sentido puede, pues, decir Husserl que el "sentido impletivo"

sea *sentido de la expresión o contenido de la expresión?*

Husserl nos dice en la página 51, § 14, de la Investigación Primera, que "el sentido impletivo es el sentido expresado por la expresión". Ahora bien, la expresión no es el "lado sensible" de la palabra; la expresión es la significación. En consecuencia, el sentido impletivo es lo expresado por la significación, esto es, el contenido mentado en la significación. Lo dicho puede crear perplejidad, pues anteriormente habíamos presentado al sentido impletivo como si fuese esencialmente *posterior* a la significación, cumplimiento, verificación de ésta. Lo que se expresa, en cambio, es necesariamente anterior a la expresión.

Y sin embargo, la distinción de posterioridad o anterioridad resulta inessential para la relación de la significación-expresión con el sentido impletivo. Pues se trata en rigor de una relación de unidades ideales, y lo esencial es que el sentido impletivo puede dar cumplimiento a la significación, y ésta, dar expresión a aquél. Son potencialidades correlativas. Ahora bien, precisamente porque el sentido impletivo puede ser siempre considerado como contenido de la conciencia que se expresa en la significación, cabe decir que el sentido impletivo es contenido y sentido de la expresión.

Cuando se da sentido impletivo, la expresión está en lo que Husserl llama "función de conocimiento"; en ella se funden sentido intencional y sentido impletivo, de modo que el primero queda invisible como entidad independiente. Entonces, la "mera expresión", el signo sensible, es *nombre* del objeto.

7. FENÓMENO Y CONCEPTO DE LA VERDAD.

De paso, anotemos que con estos conceptos están dadas ya las bases para la comprensión husserliana del fenómeno de la verdad y la determinación de su concepto. El sentido impletivo es algo que se intuye (percibe) como tal, es decir, como impleción de la intención significativa, como correspondencia adecuada al significado de la afirmación. La visión del sentido impletivo, la *videncia* de la impleción, es, ella misma, la *evidencia* de la verdad del juicio-significación. En la impleción se da la verdad como fenómeno de adecuación de intelecto (sentido intencional) y cosa (objeto).

8. EXCURSO: LOS SONIDOS DEL LENGUAJE COMO "SENTIDOS IMPLETIVOS" SENSU LATO.

Quiero insinuar en paréntesis una consideración que puede resultar fructífera como aplicación de conceptos husserlianos generales al lenguaje. Usaré para ello el concepto amplio de sentido impletivo, es decir, entenderé por tal todo sentido intuitivo en cuanto conformado categorialmente, siendo indiferente si la intención que lo conforma es estrictamente significativa, expresiva, o forma implícita no predicativamente desarrollada. Prefiero no usar el término "noema" (aunque corresponde rigurosamente por su contenido al de "sentido impletivo"), pues esta denominación pertenece a la esfera de la conciencia pura, transcendentalmente depurada, y en esta disquisición me muevo simplemente en el plano eidético (como lo hace Husserl en la Primera Investigación).

La percepción acústica de sonidos del lenguaje es, como se sabe, "selectiva" en un sentido muy preciso: aquellos rasgos de los sonidos del hablar que tienen función significativa, que son "relevantes" en los sistemas de distinciones y oposiciones de la lengua pertinente, constituyen el primer plano de nuestra percepción acústica de las palabras de alguien mientras estemos escuchándolas justamente *como palabras*, en la intención de comprender. Aquellos rasgos del complejo acústico que son irrelevantes para la lengua correspondiente quedan en un segundo plano más o menos perceptible, según sea el grado de exclusividad de nuestra atención comprensiva. Ocurre que escuchando hablar en lenguas que no conocemos bien, pasamos por alto rasgos sonoros esenciales en el sistema de la lengua pertinente, porque estamos aplicando a esta audición una atención conformada por el sistema fonológico de *nuestra* lengua, es decir, estamos intentando la audición inadecuadamente. Un español que aprende alemán suele *no oír* las diferencias de longitud de las vocales ni la diferencia de la *b* bilabial y la *w* labiodental, por ejemplo. Es igualmente característico de fenómenos de esta esfera, lo que ocurre cuando escuchamos a alguien *esperando* oír frases en una lengua ajena que conocemos, y la persona en cuestión empieza a hablar nuestra propia lengua: no entendemos entonces estas frases en nuestra propia lengua, pues la percepción está orientada por el sistema de la lengua ajena y sólo nos entrega unidades casuales y sin sentido. Sólo la trans-

posición al sistema propio nos permite entonces comprender. Tenemos en tales casos que reintentar la audición.

Podemos decir que la audición de sonidos de lenguaje como tales está predeterminada por las categorías generales del sistema lingüístico que esperamos ver actualizado en el hablar. Estas categorías conforman en general la intención con que "mentamos" el sonido de lenguaje en sus unidades menores y mayores. A las intenciones fonológicamente determinadas se agregan otras, determinadas ya no solamente por el sistema fonológico, sino también por el sistema léxico, morfológico y sintáctico de la lengua: intentamos (y reconocemos) no sólo sonidos elementales, sino *palabras y frases* como estructuras de sonido. A la recepción de las *sensaciones* acústicas corresponde, pues, una actividad intencional predeterminada en general por el sistema de la lengua.

Los sonidos de lenguaje, palabras y frases que como tales oímos, no son, pues, simplemente el sonido articulado producido por el hablante y percibido *primariamente* por nosotros. Lo oído es el sonido en cuanto corresponde a las categorías generales bajo las cuales se lo mienta: se oye, en la actitud natural de comprender un hablar, sólo el aspecto del sonido que es relevante en la lengua pertinente. (Por cierto que en el hablar natural hay otras actitudes e intenciones perceptivas además de la de comprender lo dicho: se atiende y oye también el tono afectivo, la dimensión sintomática de los sonidos producidos. Un lingüista oye en intención científica aspectos que el hablante común no advierte. Etc. Se trata de otras tantas intenciones que conforman categorialmente la audición.)

Las palabras y frases, como configuraciones sonoras, son sentidos impletivos (o noemas) de la experiencia acústica.

La "sustancia" o lo hilético del sonido de lenguaje, la masa amorfa de las impresiones acústicas, es conformada por la intención (o noesis) de modo que surge la forma que es el noema: sonido en cuanto estructurado por una intención, sonido propiamente lingüístico. Siempre es posible, por cierto, oír la "totalidad" del sonido perceptible: es posible justamente ponerse en la actitud correspondiente, no lingüística, de intentar el sonido como sonido simplemente.

No basta, en consecuencia, decir que los sonidos del lenguaje, en cuanto lingüísticos, son *especies*, idealidades, ya que no es simplemente *lo general* de ellos lo lingüístico. Pues son varias las especies que podemos intentar y proyectar en una masa sonora, según sean las categorías de ordenación que apliquemos. Un mismo sonido bruto puede dar cumplimiento a dos o más intenciones fonológicas diferentes, y a intenciones no fonológicas ni lingüísticas, como ser las que lo mientan como suspiro, gemido, tos, etc. (Se puede suspirar o gemir una palabra, decir algo tocando, etc.) A la especie del sonido en cuanto sonido se superponen, pues, sus especies como sonido del lenguaje y de una lengua determinada. Es posible que estas distinciones correspondan a las que los lingüistas hacen entre las consideraciones acústicas, fonéticas y fonológicas de los sonidos del lenguaje.

(De paso: las intenciones fonológicamente predeterminadas del hablante común son un ejemplo de intención vacía no predicativa, no significativo-expresiva. Pues, desde luego, él ignora su propio sistema fonológico, al menos en un determinado sentido: no lo ha conceptualizado, no lo ha expresado lógicamente, no lo ha intuido como objeto explícito.)

9. NATURALEZA DE LA SIGNIFICACIÓN COMO PURO PENSAMIENTO

La distinción de significación y sentido impletivo envuelve una determinación fundamental de la naturaleza del pensamiento lógico. El sentido impletivo puede ser de naturaleza perceptual, y en este caso verifica a la significación (que es un juicio si es intención verdadera o falsa), pero también puede ser imagen del mero recuerdo o simplemente de la fantasía. Las imágenes, pues, que suelen acompañar a los actos significativos son sentidos de otros actos, de los actos impletivos o de cumplimiento; no son, por lo tanto, significaciones. Y el que puedan faltar tales imágenes —pues hay significación, sentido, sin imágenes, y, además, significaciones que a priori excluyen todo cumplimiento, como "cuadrado redondo"—, es simplemente evidencia de su inesencialidad para la expresión, de su exterioridad con respecto a ella. La tendencia errónea a confundir la significación con tales imágenes se explica por el hecho de que en la vivencia de significación acompañada de imagen, aquella se

funde y confunde con ésta en el medio de la referencia a la objetividad mentada.

La significación, propiamente, es "vacía", es mera intención, puro apuntar categorial. Es el producto del pensar puramente "signitativo", estrictamente "intelectual" y conceptual. Significar algo es pensarlo (Sexta Investigación, p. 34, § 8) en pura intencionalidad categorial, en pura conformación. Significar algo es tomar espiritualmente la postura en la cual se pretende que encajará exactamente el objeto intuido, imaginado o recordado.

En la Sexta Investigación, opone Husserl "significación", "signitativo", "meramente simbólico", "mero pensamiento", "mero concepto", "intención vacía" a "intuición" e "impleción".

10. EXPRESIÓN Y OTROS ACTOS. EL MEDIO LÓGICO DE LA EXPRESIÓN Y LA LOGICIDAD DE LA CONCIENCIA. MÁS SOBRE "INTENCIONALIDAD"

Lo que acabamos de desarrollar nos conduce a otro punto esencial de la teoría husserliana del lenguaje: la relación del acto significativo con los otros actos de la conciencia, por ejemplo, con la percepción o con el pensar en general. Se desprende de lo anterior un cierto atisbo de la concepción general husserliana de la conciencia como tejido de actos intencionales. Todos los actos de conciencia, no sólo los específicamente "significativos", tienen "sentido", tienen, en cierto modo, la estructura de la significación. (Es así manifiesta la importancia que para toda su filosofía tiene esta concepción del significado y de la expresión.) La diferencia reside en que sólo el "sentido" de los actos específicamente significativos es "expresivo" o propiamente "lógico".

Toda "experiencia" ("Erlebnis"), toda conciencia, todo acto psíquico tiene un objeto; la percepción, el objeto percibido; el desear, lo deseado; el valorizar, lo valorizado, etc. Y el objeto es y puede ser objeto de la conciencia, del acto, porque éste lo *mienta*, lo proyecta en el sentido inmanente como objeto trascendente, lo "significa", en un sentido ampliado de esta palabra. El objeto está en el acto consciente como sentido ideal del acto, esto es, bajo la forma del sentido ideal. Así es y puede ser la conciencia *conciencia de...*, conciencia de su objeto, es decir, conciencia simplemente, pues, como ya recordamos, conforme a la determinación de Brentano, a quien Hus-

serl sigue aquí, la característica de lo psíquico es su esencial referencia a objeto. Este es el concepto de *intencionalidad* como atributo esencial de la conciencia, concepto que no debe entenderse como derivado de *intención* en el actual sentido habitual de la palabra, esto es, como *voluntad* de determinado objetivo, pues (aparte de que los actos volitivos son sólo una clase de los actos psíquicos y a todos alcanza naturalmente la determinación esencial) el sentido de "intento" aquí pertinente es de prosapia técnico-filosófica (escolástica) y ajeno al usual del castellano "intención" y de la "Fremdwort" alemana "Intention" como palabra corriente sinónima de "Absicht". Es notoria una afinidad de significado entre ambos: el momento de *determinada dirección hacia algo*; pero las diferencias son igualmente esenciales²⁹.

La simple percepción, pues, ya es un acto, y, como todo acto psíquico, posee una estructura intencional, y "sentido", previa a todo acto propiamente expresivo y lingüístico que pueda relacionarse con ella, que pueda *darle expresión*. Podemos imaginar entonces que el "sentido impletivo" de la percepción del oyente que verifica una frase oída, sentido que es consecuencia de la significación de la frase, corresponde al "sentido" de la percepción del hablante a la cual éste precisamente ha dado expresión mediante la frase —de modo que en el hablante el sentido de la percepción puede ser, inversamente, imaginado como anterior y determinante de la significación.

Se trata en tales casos de actos que se fundan en otros actos. Podemos decir que las intenciones significativas, los actos "expresivos", lingüísticos, son actos fundados en otros, a los cuales, justamente, dan expresión. Dar expresión a un pensamiento, pues, por ejemplo, es realizar un acto significativo que se funda en el pertinente acto de pensamiento, que se amolda a él rigurosamente, lo "refleja" o imita, lo reproduce, de modo que hay adecuación entre ambos actos y así entre los sentidos ideales de ambos: entre el pensamiento y la significación como unidades (no reales) de sentido. En rigurosa analogía, dar expresión a una percepción es imitar con un acto significativo el acto perceptivo, de modo que el *sentido* de la percepción se reproduzca en el sentido de la expresión, en la significación. Todo esto presupone cierta afinidad entre los actos significativos y los demás, a los que dan expresión: los actos en

general han de ser de tal naturaleza que sea posible imitarlos en actos expresivos, o, dicho al revés, los actos expresivos han de ser de tal naturaleza que puedan asimilarse a la estructura de los otros. Imitar un objeto conceptualmente es imitar el *acto* en que el objeto se da como sentido (perceptual, del pensar, recordar, etc.) con un acto de *otra* naturaleza, "expresivo".

Las configuraciones de sonido de las palabras no son en sí *expresivas*, su expresividad procede de la significación, de los actos que otorgan significado, y éstos no son, pues, sino la reproducción de los actos que se trata de expresar. Ahora bien ¿por qué reproducirlos? ¿para qué estas réplicas de actos por actos, de sentidos irreales por sentidos irreales? ¿Por qué no unir simplemente de un modo directo la percepción, el pensamiento o, en fin, el acto que se quiera expresar, a los signos sensibles del lenguaje? Pues bien, porque tales actos y sus sentidos irreales no son directamente expresables, no son en sí "expresivos", no son de naturaleza tal que puedan conferir por sí mismos expresión a los signos sensibles. Deben ser, por lo tanto, traducidos a formas expresivas y éstas son las formas de las intenciones significativas, una clase especial de actos y de sentidos, las significaciones. Hé aquí la razón de ser del logos.

Lo que es *expresión* es, en verdad, el significado. Sólo los significados son expresivos. Hay, pues, cierta clase excepcional de actos psíquicos cuyos sentidos son *expresión*. La naturaleza de las significaciones, dice Husserl, es *conceptual*. (Debemos entender esta palabra en un sentido amplio, no restringido al de conceptos *definidos*.) El concepto y el juicio son los objetos generales primariamente *comunicables*. A la esencia de la expresión pertenece, por otra parte, en sentido eminente la *generalidad*. Por ello, *no* refleja la expresión en todas sus particularidades lo expresado: lo eleva al plano de lo conceptual, al médium específico del Logos.

En otras palabras, juicio y concepto son "sentidos" de específicos actos intencionales (noemata de determinadas noesis) cuya esencia es su expresividad, entendida como reproducción o representación de "sentidos" en general, en el plano de una generalidad comunicable, en formas "lógicas". Husserl resume esta concepción de la ex-

presividad lingüística en la fórmula: "Significación lógica es una expresión" ("Logische Bedeutung ist ein Ausdruck" — "Ideen", § 124, p. 305)³⁰.

Expresión es, pues, elevación de los noemas al plano del logos, que es el plano de lo conceptual. Es decir, expresión es reconocimiento del objeto como tal y tal cosa: como ejemplar de una clase o como tal individuo. Expresión es, en uno u otro sentido, clasificación.

Las experiencias, vale decir, los objetos de nuestras "intenciones", deben ser "generalizadas" para poder ser expresadas. (Ya anotamos antes, en el capítulo sobre la comunicación lingüística (5), que no cabe relación de signo y significado como pura relación de individualidades concretas. Sólo la relación de generalidades hace de dos objetos signo y significado.) La "generalidad de la palabra" es el hecho de que una y la misma palabra (especie) puede por su sentido nombrar una pluralidad de intuiciones individuales y concretas, en cuanto que éstas son reconocidas y clasificadas como tal y tal cosa. Esta "generalidad de la palabra" rige tanto para "nombres de clases" o "nombres comunes" como para nombres propios, pues en ambos casos son múltiples las intuiciones que pueden ser nombradas por la misma palabra al ser reconocidas y expresadas en su significado. Clasificamos las intuiciones como ejemplares de tal especie de objetos o bien como imágenes de tal objeto individual. Las significaciones son idealidades, especies, generalidades que mientan objetos universales o individuales y a través de ello nombran intuiciones concretas.

Se da con el *signo* expresión a la *significación* y por medio de ésta al *objeto* nombrado, es decir, a otro "sentido" de actos intencionales. El fundamento de la expresión es la generalización de los sentidos, su logificación. En ella se traducen las experiencias a un "material" comunicable, a formas comunes: se objetiva así la experiencia y se posibilita su relación con el signo³¹. Logificar es expresar, porque es *comunicar*, en el sentido profundo de "hacer común"; el logos hace *común* la experiencia del individuo porque la transfigura a órdenes generales.

En la Primera Investigación (§ 34) nos dice Husserl que de las significaciones no tenemos conciencia como objetividades sino en la reflexión. Pues normalmente tenemos conciencia solamente del objeto mentado o expresado y las significaciones

se hacen invisibles. En las "Ideas" (§ 124, p. 306) apunta correspondientemente que los actos expresivos, las intenciones significativas, son "improductivos", es decir, no constituyen "objeto". El rendimiento de estos actos es simplemente expresividad, esto es, otorgación de forma conceptual a los otros actos y sentidos: la "objetividad" o noema que es producido por la noesis expresiva se subordina a otros noemas, se sume, por decirlo así, en ellos. Se puede decir, pues, no obstante, que el acto significativo es "objetivante", de un modo especial; su objeto es "vacío", pura forma, y, además, es objeto que surge esencialmente no por sí mismo sino en función de otro. No es, como acto expresivo y sentido lógico, primariamente meta de la conciencia intencional.

Hemos dicho que todo acto intencional tiene "sentido" como momento esencial de su relación con su objeto intentado, y que este sentido ideal (noema) puede en principio ser representado en la "significación" y con ello ser expresado. Sobre cómo y por qué es posible esta "logización" de los noemas (de toda la conciencia en cuanto sentido), esto es, su expresión, nos da Husserl una indicación fundamental. Todo acto de conciencia es *objetivante*, constituye objeto, precisamente en cuanto proyecta "sentido", en cuanto es intencional³². Este *establecer* objetividad de todo acto de conciencia, su "poner" objeto, su carácter de *tesis*, involucra, según Husserl, de algún modo un momento de *creencia*, de "doxa", de afirmación. Vale decir, que los actos intencionales y sus sentidos no sólo tienen en general una estructura semejante a la de los actos significativos y las significaciones, sino que, más aún, específicamente involucran un *juicio*, tienen dentro de sí la forma del juicio. Así nos dice Husserl ("Ideen", p. 290): "Todo acto, o bien correlato de acto, encierra en sí algo "lógico", explícita o implícitamente".

Sólo a través de esta forma fundamental del juicio se daría toda expresión, todo lenguaje, y ella fundamentaría la principal expresividad de toda conciencia y la universalidad de lo lógico, la universalidad, en último término, del juicio predicativo³³. La significación de la frase puede, pues, imitar al sentido que expresa, es decir, expresarlo, entre otras cosas, porque las estructuras de lo expresado y de la expresión son una y la misma: la forma del juicio.

Puede pensarse que la universalidad del juicio predicativo se refleja en la (relativa,

pero innegable) reductibilidad de toda oración a las formas oracionales del juicio, quiero decir, en la posibilidad de expresar el sentido de cualquiera oración en una oración enunciativa (entendiendo por "sentido", como hace Husserl, su significación "representativa", en término de Bühler).

Podemos concluir que la universal posibilidad expresiva del lenguaje tiene base apofántica, y que la llamada "dimensión lógica" del lenguaje es su momento esencial, como momento esencial de su función representativa. Lo "lógico" es el fundamento mismo del lenguaje, la condición de su posibilidad como medio de la expresión. La lógica resulta así (aún concebida estrechamente como teoría del hablar apofántico) el núcleo de la filosofía del lenguaje³⁴.

Mucho de lo que Husserl nos enseña acerca del lenguaje es rigurosamente nuevo. Pero mucho también puede con razón parecer versión nueva de viejas verdades. Con todo, una tal distinción es inessential e insignificante desde el punto de vista de la filosofía. El aporte de un pensador es esencialmente el *desarrollo* de la idea, sea ésta nueva o tradicional. Y creo que es justamente la profundización y corrección del saber ya tradicional acerca del lenguaje lo mayor de esta contribución de Husserl³⁵.

II. LENGUAJE Y PENSAMIENTO

Husserl rehuye en sus disquisiciones, en grado diverso, palabras como "pensamiento", "lenguaje", "representación", "contenido", y aún "concepto". Luego de penetrar en el ámbito de su denotación, las abandona y reemplaza por términos definidos, más circunscritos y exactos ("actos intencionales", "sentidos", "intenciones significativas", etc.). Desde ellos suele volver a las palabras tradicionales y enumerar los equívocos que conllevan. Es necesario hacerse cargo de la esencialidad de este ir y venir terminológico, y de su razón de ser. Luego de ponerse mediante la significación de la palabra corriente ante la cosa misma de que se trata, inicia una descripción minuciosa de ella, para la cual va creando los conceptos necesarios. En este análisis, el fenómeno es desplegado de modo notablemente más claro y diferenciado que en la visión habitual, y las vaguedades o contra-

dicciones internas de ésta quedan en evidencia. Pero con todo, persiste la tarea de relacionar los nuevos conceptos con los tradicionales y articular así el saber adquirido con nuestro saber humano general, nuestra visión "natural", que así queda ensanchada y enriquecida. De este modo se integra orgánicamente la investigación en la tradición de pensamiento.

Nos proponemos en este capítulo una de tales rearticulaciones: ¿Qué se desprende de las determinaciones husserlianas con respecto al problema de la relación de lenguaje y pensamiento?

El "logos", como lenguaje, expresión, es para Husserl la esfera de las intenciones significativas. (Los signos sensibles son secundarios frente a la expresividad originaria, que es la de las significaciones.) Ahora bien, las intenciones significativas son actos de pensar y sus sentidos (las significaciones) son pensamientos. Husserl lo señala aquí y allá expresamente³⁶. Y este pensar signitivo que son las significaciones es "conceptual" y clasificatorio, es una ordenación de objetos en categorías, es un pensar "lógico" en el sentido tradicional y corriente de esta expresión. El lenguaje, así entendido, puede existir al margen del hablar efectivo, es independiente de su efectiva exteriorización en signos sensibles: hay "intenciones signitivas" que carecen de función de significaciones, es decir, no son "dadoras de sentido" a expresiones sensibles, no están sumidas en el total de un hablar (Investigación Sexta, § 15). Hay así un "reconocer sin palabras", un pensar no exteriorizado (pero que es en sí, por cierto, ya *expreso*, expresión, forma conceptual).

El lenguaje sería, pues, fundamentalmente, este pensar conceptual, "lógico".

Pero no cabe invertir la afirmación y decir que el pensar "lógico" es simplemente el lenguaje. Pues el pensar conceptual es lenguaje, es decir, expresión, cuando está subordinado a otro acto de la conciencia, al cual da, precisamente, expresión. Y no todo pensar conceptual está en tal relación, pues existe el pensar los conceptos como esencias (entidades) ideales, en el cual el pensar no está subordinado como expresión a otro acto intencional sino que está simplemente como acto de conocimiento ante un objeto. (En la Primera Investigación, § 21, distingue Husserl la "significación" de la "esencia (entidad) conceptual" que puede darle cumplimiento, es decir, que puede ser objeto de otro acto, de un pensar que es intuir esencias.) No todo

pensar "lógico", ideatorio, categorial es lenguaje, pues sólo se llama lenguaje a aquel pensar lógico que es expresión, es decir, que está en función de *objetivar* otras conciencias intencionales.

12. QUÉ ES EL LENGUAJE

El lenguaje como potencia y realización humana, como hablar, es primeramente la unidad de signo y significación en el proceso de la comunicación. Su fundamento es la significación como expresión, es decir, como forma conceptual que *objetiva* los actos intencionales y sus sentidos, es decir, la vida de la conciencia. El lenguaje es, pues, fundamentalmente una forma especial del pensar lógico, y como tal una actividad productora de idealidades generales, de conceptos (individuales o universales). (No significa necesariamente esta afirmación de que el lenguaje es actividad productora de conceptos que tales productos sean absolutamente creaciones de esta actividad, ni mucho menos creaciones en cada acto de significación. Sólo que en el acto intencional surge para la conciencia el sentido ideal³⁷.)

La concepción husserliana del lenguaje deja de lado, sin duda, importantes aspectos del fenómeno. Se dirige principalmente a la dimensión lógica o representativa del hablar. Pero, entre otras cosas, hace evidente que esta dimensión es la fundamental. El lenguaje es primariamente *pensar en conceptos*, clasificar la experiencia, y a la vez *expresar*, pues tal clasificación de la experiencia es en lo básico la expresión de la misma. El hablar efectivo no es más que la otorgación de este sentido que es la conceptualización de la experiencia a los signos sensibles. Por cierto que esto no es todo el hablar, pero sí es su dimensión constitutiva, su razón de ser y función propia. Frente a esta fundamentalidad de lo lógico, aparecen las funciones "expresivas" (en el sentido que Bally, Snell, Bühler, Kainz, etc., dan a esta palabra³⁸) como secundarias y, en cierto modo, agregadas. La exteriorización de "afectividad" o, en general, de interioridad no "lógica" es una posibilidad no exclusiva del lenguaje; actitudes y reacciones involuntarias exteriorizan y comunican "afectividad" fuera del ámbito del lenguaje y aún fuera del ámbito humano.

Recordemos el resultado de las experiencias de los investigadores norteamericanos que trataron tenazmente durante meses, sin ningún resultado positivo, de enseñar a

hablar a chimpancés. Su conclusión, no exenta de comicidad, fue "la vieja verdad" de que los monos no hablan *porque no tienen nada que decir*³⁹. Hay aquí una aparente banalidad que oculta profunda visión del fenómeno. El mono no tiene nada que decir y por eso no habla. Sin duda, tiene algo, y mucho, que "expresar", en el sentido de Bally. Su afectividad, empero, no lo dota de lo que *propiamente* es lenguaje. Hablar es esencialmente decir, exteriorizar *pensamiento*, conceptualizaciones. La interioridad no "lógica" no basta para constituir lenguaje. Hablar es exteriorizar los resultados de las operaciones clasificatorias del sujeto, la logificación de los noemas, esto es, del mundo, que así queda *comprendido*, ordenado en conceptos y objetivado como *uno* para la comunidad humana.

Tradicional y comúnmente se ha definido al lenguaje como el medio de la comunicación del pensamiento. En tal concepción se simplifica el fenómeno de la expresión lógica hasta convertirlo en una relación de exterioridad sensible e interioridad comunicada. Se ignora entonces que la interioridad en general no puede ser directamente unida al signo y comunicada. Por ello se piensa al lenguaje como mero signo.

Husserl nos hace ver que el fenómeno es de esencia más compleja y que la operación decisiva reside en el ámbito de la interioridad: el medio de la comunicación es en lo fundamental el pensamiento lógico. El lenguaje es el pensamiento que expresa y comunica a la experiencia. El lenguaje como actividad es el pensamiento que levanta la experiencia subjetiva a la esfera de la irrealidad universal.

13. SOBRE LA EVOLUCIÓN DE LA CONCEPCIÓN HUSSERLIANA DEL LENGUAJE

Ha habido, sin duda, una modificación importante en la concepción husserliana de las significaciones en lo que va de las "Investigaciones Lógicas" a las "Ideas". Mientras en la primera obra la significación era el acto significativo *in specie*, en las "ideas" es concebida como noema de la noesis lógica. El noema *no* es la noesis *in specie*; es como un producto o proyección de la noesis; es el *sentido* de ella, la objetividad a que ella como conciencia intencional da constitución.

La simplificación que hemos realizado al unificar en nuestra exposición sin mayores consideraciones estas dos concepciones de Husserl, se justifica por lo mucho y básico

que tienen de común. Tanto en la concepción que distingue al acto significativo concreto y su especie ideal como en la que distingue a la noesis y su sentido irreal, se trata de la concepción de una realidad intencional que conlleva, como a su sentido, a una no-realidad. Esto es lo fundamental de la concepción husserliana del lenguaje y se ha mantenido inalterado en obras posteriores.

En "Formale und Transzendente Logik", Husserl vuelve a insistir en la "idealidad" del lenguaje (idealidad tanto de la significación como del signo sensible: la palabra es una "corporeidad espiritual" —"geistige Leiblichkeit"— (p. 19), pues es ideal también en su dimensión sensible). En el mismo sentido que en las Investigaciones Lógicas, de 1900, habla Husserl en esta obra de 1928 de la "objetividad" de las significaciones como su "ser ideal idéntico", o su ser "lo mismo", frente a la multiplicidad de los actos psíquicos reales (p. 18). El "ser ideal" se hace "real hic et nunc" en la *individuación real* (pp. 18-19). (En la Primera Investigación habla de "realización" de las significaciones ideales —§ 35.) Con razón señala Suzanne Bachelard⁴⁰ que el antipsicologismo es el fundamento permanente de la filosofía de Husserl, y que tal basamento teórico se define esencialmente en la oposición de la realidad del acto y la idealidad de la significación.

El "giro trascendental" de Husserl se despliega en las "Ideas". Con este vuelco y el sistema de las "reducciones fenomenológicas" que lo determinan, se produce un cambio fundamental en la *perspectiva* de las investigaciones husserlianas, y con ello se originan diferencias a veces, más que conceptuales, puramente terminológicas, entre las primeras investigaciones y las posteriores. Que Husserl prefiera en las "Ideas" hablar de "irrealidad" en vez de "idealidad", es necesaria consecuencia de la *epoché*, del poner toda trascendencia a la conciencia entre paréntesis: con ello también la existencia trascendente de lo *ideal*. En la conciencia reducida, queda la idealidad reducida también a *irrealidad* inmanente, al igual que la propia realidad trascendente.

Las dificultades de comprender la relación *trascendencia-inmanencia* en la filosofía de Husserl (véase 4-b) proceden en buena parte justamente del hecho de que los objetos que en la actitud natural (y en la actitud meramente "eidética" pro-

piamente prefenomenológica, previa a la reducción) están dados como trascendentes (reales o ideales) *caen*, por decirlo así, tras la "epojé", en la esfera inmanente de la conciencia pura. Se trata de "los mismos" objetos, pero fundamentalmente alterados por haber quedado suspendida toda afirmación de existencia y, en consecuencia, de trascendencia; quedan, como Husserl dice, "entre comillas".

Podría decirse, tal vez, contra la opinión de Roman Ingarden⁴¹, que Husserl *no* ha cambiado su concepción de la *idealidad* de ciertos objetos, por ejemplo de las significaciones. (Ingarden afirma, con buenas razones, que Husserl abandona a partir de las "Ideas" la concepción de las significaciones como objetos ideales y que las concibe en adelante como configuraciones puramente intencionales que surgen de las operaciones de la conciencia subjetiva, de los actos psíquicos.) Podría decirse que lo ocurrido es que en su nueva postura metodológica ya no puede siquiera plantear propiamente el problema del modo de existencia de las significaciones en cuanto entidades trascendentes a la conciencia subjetiva. Empero, aún esto me merece dudas. El problema del ser no desaparece del ámbito fenomenológico y con frecuencia plantea Husserl explícitamente cuestiones relativas al "modo de ser" de entidades intencionales como las significaciones (en "Formale und Transzendente Logik", por ejemplo).

Hay, además, otros pasajes de la obra de Husserl que nos sumen ya en la problemática más dura de este aspecto de la interpretación de su pensamiento con respecto al lenguaje. Habla Husserl en "Formale und Transzendente Logik" de la "penosa cuestión" de "cómo la subjetividad puede crear en sí misma, de la mera fuente de su espontaneidad, configuraciones que pueden valer como objetos ideales de un mundo ideal". Y luego, de cómo estas idealidades pueden adquirir existencia temporal y espacialmente determinada en el mundo real de la cultura, existencia en la forma de la temporalidad histórica, como teorías y ciencias (p. 230). Aparece en estas frases el problema de la inserción de lo ideal en lo real, de su articulación en la existencia humana. Es posible que algún atisbo de este fenómeno se desprenda de la concepción primera de Husserl relativa a las significaciones: la concepción de la significación como especie (ideal) del acto real.

Con todo, creo que con estas consideraciones puede iluminarse el motivo de que Husserl use indistintamente "ideal" e "irreal" en la "Formale und Transzendente Logik" y también en las *Ideas*. Se trata del mismo fenómeno visto en dos actitudes o perspectivas diversas: la heterogeneidad de acto y significación, de psique y objeto.

La problemática de la relación de actos no expresivos y actos expresivos (que en último término es la de las relaciones de Logos y Ser, de mundo y lenguaje) ha sido trabajada también por Husserl en obras posteriores: "Formale und Transzendente Logik" y "Erfahrung und Urteil". En esta última obra, póstuma, editada por Ludwig Landgrebe, el problema de la relación de ser, conciencia y lenguaje se plantea como pregunta por la "genealogía" de la lógica.

Hemos dicho al comienzo que de la obra de Husserl sólo pueden obtenerse fragmentos de una filosofía del lenguaje, y que el lenguaje, plenamente, no ha sido tema central y último de sus investigaciones; que las tareas dominantes han sido otras, gnoseológicas, metodológicas y lógicas. Y sin duda que, en cierto sentido, esto es así. Pero es necesario hacer ahora algunas restricciones a esta afirmación. Desde luego, los estudios *lógicos* (en cuanto filosóficos) no pueden considerarse extraños a la esfera de la filosofía del lenguaje. Bien es verdad que históricamente la lógica se ha desarrollado de hecho como disciplina independiente, reducida, en lo fundamental, al juicio predicativo y al logos apofántico, y ajena a los demás problemas que presenta el fenómeno lingüístico. Pero es asunto de evidencia que la separación de lógica y filosofía del lenguaje (separación, por lo demás, muy generalizada en nuestro tiempo) *no* tiene su fundamento en la cosa misma, que es, en ambos casos, el lenguaje, en el sentido amplio de "logos".

La esfera del juicio predicativo está objetivamente subordinada al ámbito mayor del hablar en general, y comparte la naturaleza esencial de todo discurso. La lógica filosófica es sistemáticamente una parte de la filosofía del lenguaje. En consecuencia, la tarea de fundamentar la lógica no es (contra lo que dijimos inicialmente) simplemente diversa de las tareas de la filosofía

del lenguaje; por el contrario, es una de ellas.

El relativamente reciente surgimiento de "filosofías del lenguaje" como teorías ajenas a las teorías lógicas, ha contribuido a la ilusión de una diversidad objetiva y fundamental de tales disciplinas. Esta separación de hecho de los esfuerzos así titulados es, en cambio, sólo síntoma del insuficiente desarrollo de ambas empresas. La comprensión del fenómeno lingüístico no ha alcanzado aún la raíz profunda en que los dispersos hallazgos han de encontrar su entronque sistemático. Sin pretenderlo en estos términos, Husserl ha buscado esta raíz común de todo hablar en su esfuerzo de comprender "genéticamente" la lógica y de fundarla teóricamente. Estas tareas relativas a la lógica han ocupado gran parte de la obra de Husserl y así cabría también, en verdad, decir con leve exageración que su filosofía es en gran parte filosofía del lenguaje. (No creo que esta afirmación carecería de aceptación.) Sólo que la esfera del lenguaje se dilata en esta visión "genealógica" hasta el fondo mismo de la conciencia y mucho más allá de la noción habitual del Logos.

Para sentar el punto de partida de esta exposición en la experiencia habitual de estas palabras y fenómenos, hemos empezado por aquellos aspectos del pensamiento husserliano que quedan dentro de la noción corriente de filosofía del lenguaje. Hacia el final de nuestra exposición, empero, y en la medida en que hemos penetrado más profundamente en su concepción de la expresión, hemos podido atisbar el camino al fondo del cual se podrá superar la transitoria y precaria separación del estudio filosófico del lenguaje en perspectiva diversas, en la unidad radical del fenómeno mismo. Ir más allá del atisbo presente y seguir y hacer el camino señalado, significa en primer término simplemente avocarse de lleno al pensamiento lógico y a la filosofía toda de Edmund Husserl. Y esto no cabe en los límites de esta exposición.

Es sugestivo considerar que en el tiempo en que Husserl desarrolla esta visión del

lenguaje, autores como Croce y Bergson despliegan teorías en mucho totalmente opuestas. Bergson⁴² coincide con Husserl en comprender el lenguaje como de esencia conceptual, pero de nada disiente más que de considerar la conciencia como lógicamente determinada o determinable. Es un punto básico de su doctrina el de la impotencia cognoscitiva del concepto en el ámbito de lo psíquico, y el dinamismo y la fluencia permanente y esencial de éste. Croce, por su parte, separa radicalmente lenguaje de lógica y concepto, como las dos formas del espíritu teórico, entendiendo que lenguaje es intuición, poesía, pura individualidad y expresión de lo único y concreto, algo ajeno al concepto y a las generalidades. Si bien tanto Croce como Husserl conciben la expresión como logro esencialmente *interior*, espiritual (frente al cual el signo sensible, que eventualmente exterioriza la expresión, es producto de un acto práctico ulterior al propiamente expresivo), acerca de la naturaleza de este logro interior no pueden literalmente diferir más: para Husserl es expresión conceptualización, clasificación; para Croce, lo rigurosamente contrario: individuación, imagen concreta.

Estas abismantes diferencias de coetáneos eminentes en puntos tan esenciales pueden determinar en algunos escepticismo ante la filosofía. Sólo la experiencia de que cada una de tales opuestas doctrinas constituye superior aventura del conocimiento, y ensanchamiento y profundización de nuestra visión del fenómeno, puede superar tal escepticismo. Y es que la riqueza y el valor de tales teorías no se dan en la fórmula sumaria que las contraponen sino en el despliegue efectivo de la idea, despliegue cuya plenitud representan los textos originales de estos autores. Así debo terminar situando mi presente intento en su lugar: sentido suyo es contribuir a una lectura fecunda de la obra de Husserl. Es, necesariamente, una simplificación, un empobrecimiento de la visión husserliana, que se justifica y redime como un acto de alusión, de conducción a la obra del gran pensador cuyo centenario celebramos.

NOTAS

¹ "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie". Einleitung. (Citare esta obra en lo que sigue por "Ideen" o "Ideas".)

² Véase también en este respecto el § 84 de las "Ideen".

³ Este modo de concebir el discurso filosófico caracteriza al método de Husserl más allá de lo que éste tiene de fenomenológico, en el sentido especial que él da a esta palabra. Si tuviéramos que caracterizar en total su manera de filosofar, habríamos de tomar en cuenta, tanto su propia originalidad metodológica, su fenomenología, como este básico modo de hablar que comparte con buen número de filósofos de todos los tiempos.

⁴ Husserl previene contra aquella posible comprensión de sus determinaciones que dé a las palabras su sentido meramente habitual (véase, por ejemplo, la Investigación Sexta de las Investigaciones Lógicas).

⁵ Es ilusión persistente, y pedagógicamente funesta, la creencia de que es posible "transmitir" los "resultados" del filosofar a quien no rehace el camino de la investigación. Se sostiene en este sentido, por ejemplo, a menudo, que cabe decir con sencillez lo que el filósofo ha dicho difícilmente. Esta exposición no se ha propuesto, por cierto, semejantes logros. Exige para su comprensión, como reproducción de un filosofar, tanto la reflexión que profundiza las palabras comunes como la asimilación de los términos técnicos pertinentes. No pretende "traducir a palabras llanas" lo que en definitiva no puede ser pensado llanamente.

⁶ En el índice de materias que L. Landgrebe ha puesto a las "Ideen", no figura la palabra "Sprache", lo que es sintomático. Aparecen, en cambio, "Expresión", "Concepto", "Significación", etc.

⁷ Una excepción en cuanto al uso de terminología técnica es la utilización que hemos hecho de la distinción saussureana de *lengua* ("langue") y *habla*, *hablar* o *discurso* ("parole"), por razones de claridad. Husserl, ciertamente, no hace esta distinción de modo explícito, pero de hecho no confunde esos planos.

⁸ Prolegomena y Primera Investigación de las "Investigaciones Lógicas". (Para un resumen comprensivo de estos textos, véase M. Farber: "The Foundation of Phenomenology".)

⁹ En semejante crítica del psicologismo han coincidido, independientemente y con sentido diverso, antes de Husserl, Frege y Bradley. A la coincidencia de estos últimos, en este punto, se refiere Gilbert Ryle en la Introducción a la colección de conferencias de filósofos ingleses, titulada "The Revolution in Philosophy" (traducción española en edición de Revista de Occidente, Madrid, 1958). Ryle llega a afirmar que la cuestión de la significación determina en gran parte la historia de la filosofía en el siglo XX.

¹⁰ Aun hoy suele afirmarse esto. Véase Schweggenhäuser: "Sprachphilosophie", artículo del tomo "Philosophie" del Fischer-Lexikon. Contrariamente, véase Marvin Farber: "Husserl", p. 24.

¹¹ "El Principio de todos los Principios". Véase "Ideas", § 24.

¹² No es casual que la sensibilidad idiomática y lógica se rebelen contra una expresión como: "afirmar" o "decir" un hecho psíquico, un acto del pensar; ella es un contrasentido. Se afirman o dicen verdades o falsedades, ideas (y algunas relativas,

por cierto, a hechos psíquicos), pero no algo así como hechos psíquicos. Un hecho no puede ser "afirmado", en este sentido de la voz equivalente al sentido más propio de "dicho". Por cierto que hay un sentido, emparentado, pero diverso, de estas voces, en el cual cabe hablar de "afirmar" o "decir" un hecho, "afirmar su existencia", etc. De esta sutil homonimia deriva el equívoco de una expresión como "afirma que tal cosa es así": ¿es lo afirmado o dicho el ser así de la cosa o algo acerca del ser de la cosa? Es como si estas ambigüedades tuvieran su origen en translaciones significativas. Como fuere, hay una actitud espiritual, análoga al poner atento oído, en la cual percibimos estas diferencias. No se trata de sutilezas irrelevantes. Más adelante veremos que su observancia es fundamental. (Ni podría la reflexión filosófica desatender distinciones que ya en el ámbito de la lengua viva existen.)

A un hecho, en todo caso, se puede, eso sí, apuntar mediante el significado de una afirmación. En nuestro ejemplo, podemos afirmar algo relativo al hecho psíquico con una frase como "Yo pienso que las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto".

En general, no debe confundirse la significación de la frase con el objeto mentado. Así, en el ejemplo que estamos desarrollando, no debemos confundir la verdad geométrica con el objeto a que ella se refiere (el objeto ideal triángulo). Sobre esta distinción hablaremos posteriormente.

¹³ No debe confundirse el *correlato intencional* que es la significación o el sentido, con el *objeto* también, a veces, así llamado, que es aquello con respecto a lo cual el acto de conciencia es *conciencia de...*, es decir, "intencional".

¹⁴ Parece a veces en tales pasajes que la concepción de Husserl, del acto significativo que conlleva a la significación como el individuo su especie, se asimila a la concepción aristotélica de los universales como "universalia in rebus", una forma de realismo de los universales. W. Stegmüller observa también esto en el estudio sobre Husserl, de su obra "Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie". Nótese que el portador de lo universal no es en esta concepción de Husserl sólo el *objeto mentado*, sino también, el *acto de mención*. ¿No cabe pensar que el acto significativo imita al objeto para igualar su propia esencia a la de él? (Véase más adelante el capítulo 10 de este trabajo.)

¹⁵ Para hacer más aprehensible esta concepción, podemos recurrir a una imagen (demasiado moderna para ser de buen gusto): el acto intencional, que empieza y termina, que es temporal, real, produce su sentido ideal como el proyectil que asciende y cae luego de poner en órbita un satélite inalterable. Es necesario, empero, corregir esta imagen con momentos abstractos: se pone en órbita algo que ni estaba ya en ella ni lo empieza a estar ahora, pues está *intemporalmente*. Se dirá que es entonces imposible *imaginar* tal cosa, que ella apenas puede ser pensada abstractamente. En tales imposibilidades intuitivas se hace patente, por lo demás, la diferenciación que Husserl establece entre el pensar puramente *signitativo*, este pensar en que se mienta "abstractamente" un objeto, y el pensar en que éste es intuido adecuada y plenamente, con evidencia. Es, precisamente, el concepto de la irrealidad del sentido —hagamos de paso este único comentario crítico— uno de aquellos so-

bre cuyo cumplimiento evidente se puede dudar. Se inclina uno a pensar que se trata de una mera significación a la que no corresponde una esencia conceptual objetiva. Una significación vacía, sin implición.

¹⁸ El *significado* o la *significación* ("Bedeutung"), propiamente, es, según Husserl, la unidad ideal de sentido. Esto no excluye, sin embargo, el derecho de llamar también significación de la expresión al *acto significativo*, que comporta a la unidad ideal como su "sentido". (Para evitar ambigüedades diremos en este segundo caso "significado —o "significación"— concreto" o "sentido concreto".) El término "sentido" tiene además un significado lato, que le da Husserl en las "Ideen...", según el cual todos los actos intencionales, o experiencias intencionales, tienen "sentido". En las "Investigaciones Lógicas" usa, en cambio, "sentido" como sinónimo de "significación". "Significación" se reserva en las "Ideen..." estrictamente para los sentidos de los actos específicamente significativos.

¹⁷ "Formale und Transzendente Logik", p. 19.

¹⁸ Es sorprendente que Bühler desconozca esto y pretenda caracterizar la concepción de Husserl en las "Investigaciones Lógicas" como análisis del hablar consigo mismo de una subjetividad monádica. Véase entre otros lugares de la "Sprachtheorie" la página 11 (Introducción, §).

¹⁹ En esta exposición hemos usado como sinónimos "significación" y "significado". Husserl usa con menos frecuencia el equivalente de "significado" (das Bedeutete) prefiriendo "significación" (Bedeutung) y "sentido" (Sinn). En rigor, "das Bedeutete" no es "el significado" sino "lo significado" ("Bedeutung" puede ser traducido igualmente como "significación" y como (el) "significado"). Ahora bien, la expresión "lo significado" es ambigua: puede entenderse como el contenido de la expresión o como el objeto a que ésta hace referencia por medio del contenido. De ahí que Husserl la evite y que, si la usa, generalmente la determine más, diciendo "lo significado en cuanto tal" —lo cual, por cierto, fuera del contexto, tampoco escapa a equívocos.

²⁰ Corresponde esto a la evidencia señalada por de Saussure en conceptos no del todo inequívocos: en su teoría, el "significante" está unido asociativa y convencionalmente al "significado". Uno y otro son unidades de la *lengua*, entidades generales del sistema, no individuales del hablar concreto. De Saussure llama "concepto" al uno e "imagen acústica" al otro. La expresión "imagen acústica" es ontológicamente equívoca, pues admite ser comprendida, y aun preferentemente, como hecho psíquico. De Saussure habla justamente también del concepto como de un "hecho psíquico". No obstante, aunque visto desde la concepción de Husserl haya que corregir en sentido ontológico el psicologismo de de Saussure, no puede decirse desde ella que su intuición de la comunicación lingüística sea totalmente falsa, sino, simplemente, incompletísima: un solo momento de ella, el sistemático-asociativo, ha sido considerado por él. Lo cual es comprensible, por otra parte, pues no pretendía una fenomenología del hablar ("parole"), sino una ubicación del puro funcionar del sistema ("langue").

²¹ "Kundgabe". García Morente y Gaos traducen "notificación".

²² En este sentido técnico y tradicional, *intencionalidad* es lo que Brentano y, siguiéndolo, Husserl consideran carácter distintivo y esencial de los fenó-

menos psíquicos: su estar esencialmente dirigidos a un objeto, su objeto; podemos decir: su auto-transcenderse. (Hasta este punto de nuestra exposición, hemos usado la palabra "intención" y derivados casi exclusivamente en su sentido corriente.)

²³ Investigación Primera, § 4.

²⁴ La intuición por parte del oyente del acto significativo del hablante, coincide con la propia realización del oyente de un acto semejante: el signo excita en el oyente una mención análoga a la del hablante. Cabe preguntarse si esta *mención* del oyente es la *intuición* de la del hablante, si son una y la misma cosa. ¿Es intuir algo, reproducirlo intencionalmente? (Véase Investigación Primera, § 10.)

²⁵ Cf. "Ideen", § 3, p. 15, de línea 29 en adelante, sobre la fundación del acto de ideación en la intuición de lo individual.

²⁶ Kant dice a veces de conceptos a los que no corresponden realidades, que carecen de "significación objetiva" (objektive Bedeutung).

²⁷ Frege intentó superar estos equívocos con decisiones terminológicas totalmente arbitrarias ("Über Sinn und Bedeutung"). Es característico para su modo de comprender el hablar filosófico que Husserl rechace estas propuestas terminológicas por ir ellas abiertamente contra el uso común, contra la lengua.

²⁸ Así han traducido García Morente y Gaos el término "Erfüllung" de Husserl.

²⁹ En otro sentido, como separación de dos especies de la intención en cuanto referencia a objeto, distingue Husserl las intenciones que pretenden cumplimiento (significativas) y las que dan cumplimiento a la pretensión de las anteriores (impletivas), llamando "intenciones" en sentido estricto a las primeras y en sentido lato a todas. (Ferrater Mora apunta algo sobre esto en su Diccionario y remite al tomo III de la edición española de las "Investigaciones Lógicas". Se trata del § 13 de la Investigación Quinta.) En este sentido estricto de "intención", puede llamarse a la significación, por oposición al "sentido impletivo", simplemente "sentido intencional", pues la significación es mención "vacía", intención puramente signitiva.

Georges Gurwitsch (en "Les Tendances Actuelles de la Philosophie Allemande") señala la diversidad de "intención" en sentido corriente y en sentido técnico, pero va demasiado lejos, me parece, al decir que ambos sentidos no tienen nada en común.

³⁰ Esta concepción de Husserl es un camino, me parece, para el estudio profundo de los problemas de la relación de lenguaje y pensamiento, y los relativos a *forma* y *substancia* en los contenidos del lenguaje. El acto expresado (o bien su sentido) es substancia que el acto expresivo (o bien la significación) conforma en órdenes más abstractos, conceptuales.

³¹ Celms habla de la "logificación de los noemas" (§ 42, p. 102). Husserl formula en las "Ideen" (§ 124) la *ley esencial* de que todo noema puede ser elevado, en su núcleo, al reino del logos.

³² Con respecto al problema en general de la concepción husserliana de la constitución del objeto, véase: Ernesto Mayz Vallenilla: "Fenomenología del Conocimiento".

³³ "Juicio predicativo" dice Husserl, como ya señalamos, para referirse al juicio expreso y desarrollado en significados. (Véase "Ideen", § 31, p. 64.)

³⁴ Entiendo "lógica", claro está, en todo caso, en un sentido en que ella no es exclusivamente, ni siquiera centralmente, una disciplina que se ocupa de los sistemas de inferencia.

³⁵ En el artículo de Bröcker y Lohmann, "La naturaleza del signo lingüístico", que reactualiza la teoría del signo de los estoicos, se despliega una conceptualización en lo fundamental análoga a la de Husserl. En sentido semejante se habla allí de la idealidad de signo y significado, y se distingue el "significado", como unidad ideal, de la "función significativa" o "significación", como acto psíquico real del significar. En la distinción de significado y objeto, por otra parte, se repite la distinción de objeto puramente intencional (que en caso de impleción se confunde con el sentido impletivo) y objeto simplemente intencional o mentado.

Aparte de que la visión del fenómeno en este breve y notable artículo es, naturalmente, menos rica y completa que en la Primera Investigación de Husserl, hay algunas diferencias menores de concepción, que pueden, por lo demás, ser consideradas inesenciales.

³⁶ Califica a la ciencia, por ejemplo, en la Primera Investigación, como sistema de "significaciones". En la misma Primera Investigación, hace equivalentes las expresiones "significación ideal" y "pensamiento ideal" (§ 29). En la Sexta Investigación, llama a las expresiones "formas de pensamiento" (§ 1). Etc., etc.

³⁷ La producción de la significación en el acto sig-

nificativo puede ser pensada sin inconsecuencia como actualización o "realización" de conceptos o significaciones preexistentes. Es conciliable, pues, la visión husserliana de los actos significativos con la aceptación del sistema de la lengua como sistema de signos y significaciones que se aprende en la comunidad y es objetivo en el modo de la intersubjetividad. Por eso resultan inadecuados ciertos aspectos de la crítica de Bühler a la "subjetividad" de la concepción de Husserl. (Véase "Sprachtheorie", p. 69 (I, § 4.4).) Es posible que también en este sentido haya incompreensión de parte de Leo Weisgerber en su "Sprachwissenschaft und Philosophie zum Bedeutungsproblem".

³⁸ Véase Bally: "El Lenguaje y la Vida"; Snell: "Der Aufbau der Sprache"; Kainz: "Psychologie der Sprache", Tomo I; Bühler: "Sprachtheorie".

³⁹ A. L. Kroeber: "Sub-Human Culture Beginnings". Quarterly Review of Biology, Vol. 3 (sept., 1928), citado por Kingsley Davis en "Human Society" p. 41.

⁴⁰ Es autora de un estudio titulado "La Logique de Husserl" y ha traducido al francés la "Formale und Transzendente Logik".

⁴¹ "Das Literarische Kunstwerk", p. VIII.

⁴² Véase Raimundo Lida: "Bergson, filósofo del lenguaje".

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bachelard, Suzanne: "La Logique de Husserl". Epiméthée, Presses Universitaires de France, 1957.
- Bally, Charles: "El Lenguaje y la Vida". Losada, B. Aires, 1941 (Traducción de Amado Alonso).
- Bröcker-Lohmann: "De la nature du signe", en Acta Linguistica, Vol. III, fasc. 1. Copenhague, 1942-43.
- Bühler, Karl: "Sprachtheorie". Fischer, Jena, 1934.
- Celms, Theodor: "Der phänomenologische Idealismus Husserls". 1928 (Traducción española: "El Idealismo Fenomenológico de Husserl". Rev. de Occ., 1931).
- Croce, Benedetto: "Estética como Ciencia de la Expresión y Lingüística General". Beltrán, Madrid, 1926 (1900).
- Cruz Hernández, Miguel: "La Doctrina de la Intencionalidad en la Fenomenología". Universidad de Salamanca, 1958.
- Davis, Kingsley: "Human Society". Macmillan, N. York, 1949.
- Farber, Marvin: "The Foundation of Phenomenology". Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1943.
- Farber, Marvin: "Husserl". Losange, B. Aires, 1956.
- Ferrater Mora, José: "Diccionario de Filosofía". Ed. Sudamericana, B. Aires, 1951 (3ª ed.).
- Frege, Gottlob: "Über Sinn und Bedeutung". Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Vol. 100, 1892.
- Gurvitch, Georges: "Les Tendances Actuelles de la Philosophie Allemande". Vrin, Paris, 1949 (1ª ed., 1930).
- Husserl, Edmund: "Logische Untersuchungen". 3 volúmenes. Niemeyer, Halle, 1922 (1ª ed., 1900). Traducción española de García Morente y José Gaos, Rev. de Occ., 1929.
- Husserl, Edmund: "Philosophie als strenge Wissenschaft". Logos, I, 1910.
- Husserl, Edmund: "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie". Husserliana, La Haya, 1950 (1ª ed., 1913). Traducción española de Gaos y García Morente, 1949.
- Husserl, Edmund: "Formale und Transzendente Logik", Halle, 1929.
- Husserl, Edmund: "Cartesianische Meditationen". La Haya, 1950 (1931).
- Husserl, Edmund: "Erfahrung und Urteil". Ed. por Ludwig Landgrebe, Hamburgo, 1954 (1ª ed., 1939).
- Ingarden, Roman: "Das Literarische Kunstwerk". Niemeyer, Halle, 1931.
- Kainz, Friedrich: "Psychologie der Sprache", Tomo I, Enke, Stuttgart, 1954 (1ª ed., 1940).
- Kraft, Julius: "Von Husserl zu Heidegger". Frankfurt/M., 1957 (1ª ed., 1932).
- Lida, Raimundo: "Bergson, filósofo del lenguaje". En "Letras Hispánicas", F. C. E., México, 1958 (1ª ed., en revista "Nosotros", B. Aires, sept., 1933).

- Lukács, Georg: "Existentialismus oder Marxismus?", Berlin, 1951.
- Mayz Vallenilla, Ernesto: "Fenomenología del Conocimiento". Caracas, 1956.
- Palacios, Leopoldo: "Ideología Pura y Fenomenología Pura". O crece o muere, Ateneo, Madrid, 1956 (2ª ed.).
- Romero, Francisco: "Descartes y Husserl", en "Filosofía Contemporánea", Losada, B. Aires, 1941.
- Ryle, Gilbert: Introducción a "La Revolución en Filosofía". Rev. de Occ., Madrid, 1958.
- Saussure, F. de: "Curso de Lingüística General". Losada, B. Aires, 1945 (Traducción de Amado Alonso).
- Schweppenhäuser, Hermann: "Sprachphilosophie", artículo en el tomo "Philosophie" del Fischer-Lexikon, Frankfurt/M., 1958.
- Snell, Bruno: "Der Aufbau der Sprache". Hamburgo, 1952.
- Stegmüller, Wolfgang: "Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie". Viena, 1952.
- Weisgerber, Leo: "Sprachwissenschaft und Philosophie zum Bedeutungsproblem", en "Blätter für Deutsche Philosophie", Tomo 4, 1931.
- Xirau, Joaquín: "La Filosofía de Husserl. Una Introducción a la Fenomenología". Losada, B. Aires, 1941.