

Relectura de la teoría del signo de Husserl

Félix Martínez Bonati
Columbia University

En este artículo examino la teoría del signo y de la comunicación lingüística que es parte de la "Primera investigación" de las Investigaciones lógicas, de Edmund Husserl. Sostengo que alternan en esta exposición husserliana dos teorías, incompatibles, del acto de comprender lo dicho por otro. La una, afín a la tradición semiológica asociacionista de la filosofía del empirismo, y también a la idea que se tiene comúnmente de la comunicación lingüística, es tratada muy marginalmente por Husserl, quien, más bien, solo la sugiere por implicación, sin rechazarla, y como si pudiese ser coherentemente unida a la otra concepción, la que, hasta cierto punto, desarrolla. Hasta cierto punto, pues también las tesis declaradas de Husserl acerca del fenómeno de la comprensión de las palabras ajenas, están insuficientemente elaboradas. Sus inexplicadas consecuencias, una vez explicadas, conducen a paradojas y constituyen una insostenible descripción del fenómeno de la comunicación lingüística. Para dar razón de estas limitaciones del texto husserliano, señalo, por una parte, el predominio del interés de Husserl por las funciones cognoscitivo-teóricas, lógicas y epistemológicas, y no necesariamente comunicativas, del lenguaje. Por otra, la inclinación idealista y romántica de su ambigüamente expresa metafísica.

1. Evoquemos primero el marco de ideas tradicionales dentro del cual se inicia y, en alguna medida, permanece la investigación husserliana¹.

Es parte de nuestro habitual entender la vida, que lo que hacemos al hablar o escribir es usar palabras con la intención de comunicar a otros nuestros pensamientos acerca de circunstancias de supuesto común interés. Una mínima reflexión nos enseña asimismo que el acto de hablar tiene, además, ulteriores finalidades: contribuir a la producción de estados de cosas, subjetivos u objetivos, y de actos, propios o ajenos. Estas dimensiones pragmáticas del discurso han sido teorizadas desde antiguo en la Filosofía y la Retórica, y desde alrededor de los años treinta de nuestro siglo (Heidegger, Lipps²) crece el interés por estudiar el lenguaje como forma de acción y como modalidad de la existencia humana. Frutos de esas preocupaciones son, entre otros, la teoría de los “speech acts” de Austin y Searle, los estudios sobre oraciones teóricas y prácticas de Josef König y la “hermenéutica” de Gadamer³.

¹ Husserl, Edmund, 1913, *Logische Untersuchungen* (I “Ausdruck und Bedeutung”, pp. 23-105). La investigación husserliana del lenguaje me fue dada a conocer, hace más de medio siglo, por Ambrosio Rabanales, entonces ayudante de la cátedra de Lingüística General de Rodolfo Oroz. En 1960 publiqué un estudio titulado “La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl” y me he referido posteriormente a esta doctrina en varios otros lugares. Mi estudio de 1960 tenía una finalidad puramente explicativa. Intenté extraer del texto de Husserl (básicamente, la “Primera investigación” de las *Investigaciones lógicas*, pero tomando en cuenta lo pertinente de sus publicaciones posteriores) una teoría coherente del fenómeno de la comunicación lingüística y del lenguaje en general, sin insistir en sus limitaciones ni en sus aspectos problemáticos o contradictorios. Solo quise dar el primer paso de todo estudio, que es el esfuerzo por ver en la teoría estudiada una concepción válida, haciendo todo lo que uno puede por sostener la visión del autor. De segundas reflexiones provienen, naturalmente, dudas, y se hace necesaria una crítica de la doctrina, es decir, una revisión de los conceptos y las tesis con respecto a su claridad, su interna coherencia y su adecuación al fenómeno estudiado —lo cual supone una revitalizada percepción de este, una recuperada ingenuidad. El más renombrado de los estudios de la teoría husserliana del lenguaje es *La voix et le phénomène*, de Jacques Derrida (1967). Lo tendremos presente, así como también la detallada crítica del texto derridiano que hace J. Claude Evans en su *Strategies of Deconstruction* (1991).

² Heidegger, Martin, 1953 (1927), *Sein und Zeit*, séptima edición, Tübingen, Max Niemeyer, §§ 31-34, pp. 142-167. Lipps, Hans, 1938, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt/Main, Klostermann.

³ Austin, J.L., 1977 (1962), *How to Do Things with Words*, segunda edición, Cambridge/Mass., Harvard University Press. Searle, John, 1969, *Speech Acts*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press. König, Josef, 1994, *Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung*, Freiburg, Karl Alber. Gadamer, Hans-Georg, 1960, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr.

Este interés amplio por el lenguaje como medio de la existencia no es propio de Husserl. Casi exclusivamente como instrumento del conocimiento, y, en particular, del conocimiento científico, es el discurso objeto de la reflexión husserliana. Debemos tener presente, creo, que esta atención husserliana a la dimensión que se ha llamado 'teórica', 'representativa', 'referencial' o 'denotativa', del lenguaje, es legítima y fundamental. Si no se nos entiende lo que queremos decir cuando hablamos, no será posible que se nos responda, en pensamientos, en palabras, en emociones o en acciones, de modo adecuado a nuestros deseos. Es preciso recordar, además, que hay discursos cuya función es casi puramente declarativa, informativa, dichos con el deseo de que se tome nota, se sepa, sin tener en vista situaciones de aplicación determinadas. El discurso de la ciencia, según el entender tradicional, encarna el ideal de un decir puramente informativo, que no tiene más finalidad que comunicar, desinteresadamente, pensamientos, supuestas verdades. Husserl, por cierto, no cuestiona esta concepción.

Husserl asume que el medio de la ciencia, el lugar y el material, por así decirlo, en que esta se realiza, es el pensamiento, y para poder estudiar bien este medio, objeto de la lógica, quiere distinguir nítidamente la esfera del pensamiento de la esfera de las palabras y de la esfera de los actos, psíquico-físicos, de hablar. Para poder hacer esta delimitación, es preciso describir bien el fenómeno de la comunicación lingüística. ¿Qué ocurre en nuestra consciencia cuando hablamos, y qué cuando entendemos lo que alguien nos dice? ¿En qué relación están nuestros pensamientos con las palabras que usamos para expresarlos, y cómo llegan estas a ser expresión de aquellos? ¿Qué es lo que entendemos cuando entendemos lo que alguien nos dice, y cómo pasamos de sus palabras (que percibimos acústica o visualmente) a lo que estas significan? Hasta aquí, nada hay *nuevo* (para el 1900) o singularmente husserliano en estas generalidades sobre el lenguaje.

Pero para la tradición, así como para el sentido común, hay que suponer, en las reflexiones sobre el lenguaje, entre otras cosas, que no tenemos acceso directo a la intimidad pensante ajena; sí, en cambio, a la propia. Por eso, necesitamos signos para comunicarnos. El signo lingüístico media entre una y otra consciencia. Veremos que la posición de Husserl en este punto difiere de la común y es de una característica ambigüedad.

2. Pero, ¿qué clase de cosa es el pensamiento? ¿Y qué las palabras? ¿En qué órdenes universales de entes han de ser incluidos? Con estas preguntas se va más allá del entender ordinario, se intenta una reordenación de nuestro aparato conceptual en relación a categorías matrices, y con ello se entra en el campo de las disputas filosóficas. A fines del siglo diecinueve,

en el ambiente intelectual de Husserl, es corriente la idea de que el pensamiento es un fenómeno psíquico, una realidad subjetiva, y que los principios y reglas de la lógica son leyes naturales de los procesos psíquico-fisiológicos del pensar. Asimismo, que las palabras del hablar son realidades acústicas o materiales. En las *Investigaciones lógicas*, Husserl polemiza contra esta posición, a la cual define como “naturalista” y “psicologista”. En esta reacción antipsicologista, Husserl no es el único ni el primero de los pensadores de su tiempo, pero es quien desarrolla más ampliamente una concepción alternativa.

No niega Husserl que en el fenómeno de la comunicación lingüística intervienen esencialmente procesos psíquicos y signos materiales, o sea, concretos hechos reales, singulares, irrepetibles, dados en la esfera de la percepción sensorial o de la vida interior. Pero sostiene que tanto el signo lingüístico como su significación son entidades ideales, intemporales, no hechos concretos que pertenezcan al fluir físico o psíquico (real, temporal, irrepetible) de la vida de los hablantes y sus concretas circunstancias singulares. Aclaremos de antemano que los ejemplos que da Husserl de signo lingüístico indican que tiene en vista ante todo oraciones, y, cuando menciona unidades léxicas, las considera solo como parte de unidades efectivas o virtuales del hablar. Vale decir, lo que considera signos expresivos son fenómenos de la ‘parole’ saussuriana, no de la ‘langue’.

El argumento husserliano fundamental aquí es el siguiente: *una misma* oración puede ser repetida una y otra vez por ilimitado número de hablantes en ilimitado número de situaciones concretas. *Un mismo* pensamiento (por ejemplo, teoremas geométricos, proposiciones científicas, juicios universales y particulares de todo tipo) puede ser evocado en innumerables actos psíquicos del pensar y expresado en innumerables actos singulares de comunicación. Esta repetición estricta, la reaparición de lo idéntico, solo es posible si el objeto es intemporal (o transtemporal, o pantemporal), ya que toda determinación temporal, si intrínseca al objeto, lo marcaría con singularidad concreta y lo haría inextraíble de su situación. Esta identidad trascendente a sus encarnaciones temporales es lo que Husserl concibe como la idealidad del signo y de la significación. En las *Investigaciones lógicas*, esta idealidad es concebida como la idealidad de toda *especie*, por oposición a la realidad de los ejemplares correspondientes —o como la idealidad de la *esencia*, por oposición al individuo empírico que la encarna. La especie, o la esencia, *una*, encarna transitoriamente en los plurales individuos del mismo tipo⁴.

⁴ Se ha generalizado en la terminología filosófica del inglés llamar al ejemplar concreto el ‘token’ (muestra, ejemplar, individuo, elemento) de un ‘type’ (el tipo, la clase, la especie).

Ahora bien, ¿en qué individuos encarnan los objetos ideales que son una repetible oración-tipo (el ejemplo más destacado de Husserl es “Las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto”, pronunciable y escribible una y otra vez) y un pensamiento-tipo (el teorema que sostiene que las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto, enseñanza geométrica que puede ser pensada en ilimitado número de actos subjetivos del juzgar)? Los entes ideales encarnan, precisamente, de un lado, en sus repetidas ejecuciones reales del decir (o escribir) o escuchar (o leer) esa misma oración, y, del otro, en los actos concretos del juzgar o pensar ese mismo pensamiento.

El acto de aprehender los entes ideales, tradicionalmente concebido como un proceso intelectual de abstracción, es definido por Husserl como una especie de intuición o visión: la visión de esencias (*‘Wesensschau’*), o percepción *‘eidética’*, o *‘abstracción ideante’* (*‘ideirende Abstraktion’*, ver Husserl 1913:56, §15), que, bajo ciertas condiciones metódicas, nos permitiría aprehender con toda evidencia el ser constitutivo de cualquier objeto, su naturaleza esencial. Husserl postulará más tarde como parte del método fenomenológico el que se obtenga la visión de la esencia del examen directo de ejemplares concretos empíricamente dados (percibidos, recordados o imaginados) de la clase investigada. Pero ya desde antes de explicitar y refinar su método, la reflexión husserliana procede de la intuición del fenómeno concreto a la ideación de su esencia. “Volver a las cosas mismas” (consigna célebre de la fenomenología husserliana) es, primero, volver a lo concreto dado empíricamente a nuestra percepción o intuición, para intuir, luego, en el objeto empírico, la esencia, los órdenes constitutivos a priori, y más tarde, en múltiple reflexión, las formas del tejido de la consciencia trascendental. Parece pensar Husserl que este orden del conocimiento no es solo un buen orden de la reflexión metódica, sino el orden natural del proceso mental con que nos enfrentamos a las cosas del mundo⁵.

Si es así, solo podemos llegar a conocer, intuir, aprehender, las idealidades, porque previamente percibimos las correspondientes realidades (en nuestro tema, los datos acústicos o visuales, y los actos de hablar,

⁵ Sin embargo, no va bien esta idea del conocer con la tesis también fenomenológica de que, en toda percepción, la consciencia *pone* al objeto no solo como ente singular, sino, simultáneamente, como algo genéricamente determinado, o sea, ya anticipado en su esencia. No podemos entrar aquí en un análisis de la peculiar contradicción, característica de esta filosofía, de que todo objeto sea dado a la consciencia y a la vez sea puesto, producido, por ella.

escuchar y pensar) que las encarnan. En posesión perceptual del hecho concreto, nos es posible intuir en él la especie, el universal abstracto que en el hecho se concretiza. Hay, pues, aquí, una doble intuición: primero, la percepción de un hecho concreto, de un objeto empírico singular (los sonidos o los trazos escritos y, luego, el singular acto psíquico de juzgar o pensar); en segundo lugar, la intuición de la esencia o idealidad allí encarnada (la oración pronunciada y, luego, el pensamiento, ambos *in specie*: por un lado, el texto clásico, por otro, el teorema de la geometría –el juicio o proposición, en el sentido de la Lógica).

Implícita en esta doctrina husserliana de la comunicación lingüística está la tesis de que, al entender lo que otro quiere decirme, percibo o intuyo, primero (en cierto modo, que luego veremos, por medio de sus palabras), su acto subjetivo y concreto de pensar, pues sin ello no podría yo luego intuir, en ese acto concreto, el pensamiento ideal encarnado. Husserl, en efecto, no puede menos que hacer explícita esta consecuencia perturbadoramente problemática de su doctrina. Sostiene (ver Husserl 1913:34, §7) que es evidencia fenomenológica que, en tal entender, yo intuyo el acto concreto de pensar del otro –pero agrega que es ésta una percepción “inadecuada”, no la plena intuición que el sujeto tiene de sus propios actos psíquicos. Percibimos esa parte de la vida interior del otro, pero no la vivimos.

Husserl privilegia a esta postulada percepción *exterior*, por parte del oyente, del acto mental del otro, del hablante, para explicar, o describir, el fenómeno de la comunicación. Primariamente a través de esa intuición del acto del otro, y no gracias a las solas palabras, entendería yo lo que él quiere decirme. Husserl atribuye a esos actos subjetivos del hablante el poder de “animar” las palabras usadas y “darles sentido”: son ellos “los actos que dan significado o sentido” a las expresiones, que sin esa animación serían meramente ‘sonidos de palabras’ (*‘Wortlaute’*, 1913:37, §9). Esto presupone que las palabras de la lengua, o, al menos, las oraciones formadas con ellas, no tienen de por sí sentido. Lo reciben del acto intencional del hablante. Y esto, a su vez, presupone que el sentido de la oración ha de ser percibido, de algún modo, independientemente de las palabras usadas, pues sin esa percepción ellas serían, para el oyente, inertes, ineficaces. Husserl no explicita estas dos últimas presuposiciones o implicaciones, y bien puede conjeturarse que las habría rechazado. Pero ellas están plenamente dentro de la dirección de su texto y obedecen a su designio metafísico.

Debo insistir en esta interpretación del texto husserliano. El conocimiento que alcanzaríamos de la mente de un otro que nos habla, ha de ser visto, siguiendo a Husserl, como directo, como percepción. No puede ser

una mera conjetura mediatizada por los signos, pues en un primer momento los signos, de acuerdo a esta teoría, no tienen sentido. El acto intencional del hablante “da” o “presta” sentido a los signos. En consecuencia, para entender los signos debo primeramente percibir la intención subjetiva del hablante. No puedo llegar a esta por aquellos. Del sistema conceptual que Husserl maneja en esta investigación, se desprende necesariamente la tesis de que existe una percepción directa (si bien “inadecuada”) de la interioridad ajena. Y Husserl, como indiqué, la sostiene explícitamente.

Dada la implausibilidad de este modelo del comprender las palabras de otro, no es sorprendente que Husserl, en la última parte de esta misma investigación, recurra implícitamente a otra versión del fenómeno. Habla allí (1913:79-81, §26) del sentido que las palabras tienen de por sí, y de cómo (en el caso de los mostrativos o “expresiones esencialmente ocasionales”) se consume ese sentido en la situación concreta de la comunicación. También usa incidentalmente, para describir el acto de entender al otro, la idea de que una determinada intención significativa del hablante es “supuesta” (“eingelegt”) por el oyente (1913:33, §7, y 39, §9). Pero lo así propuesto está en nítida contradicción con su doctrina inicial y predominante.

La noción husserliana de que los signos lingüísticos adquieren sentido solo gracias al acto concreto del hablante de “darles” o “prestarles” significación (“sinngibende”, “sinnverleihende Akte”) podría interpretarse de un modo que la hace plausible y hasta trivial. En toda situación comunicativa concreta del hablar práctico cotidiano, el sujeto produce los signos de su discurso con una intención y un sentido singularmente apropiados a la irreplicable situación en que se encuentra. Da a las palabras un significado ocasional, único, que las anima con la vida del momento. Los matices circunstanciales de la referencia, la emoción, el deseo, etc., aunque no podrán dejar de ser más o menos típicos, exceden la significación léxica y gramatical del discurso, sobrepasan su sentido sistemático e intrínseco. La misma oración puede así recibir múltiples significaciones concretas. Y cabe, pues, afirmar aquí que el hablante (y la situación) presta una significación a las palabras que éstas, en cierto modo, no tienen de por sí.

Pero Husserl, en sus ejemplos paradigmáticos y en su temática logicista, no está considerando estos modos de la comunicación lingüística. Sus ejemplos y su descripción dejan bien en claro que su tema es el sentido transituacional, permanente, ideal y repetible, de las oraciones —el sentido que importa en el lenguaje de la ciencia y de la Lógica. Tanto más paradójico el que este sentido que determinadas palabras tienen en todo momento, tenga que serles dado de nuevo también en todo momento.

Volveremos sobre este punto crucial.

3. Me parece obvio que Husserl no pretende ofrecer en esta investigación una concepción sistemática y completa del signo. Sugiere, empero, una suerte de definición y una clasificación básica. *Signo* sería todo aquello cuya percepción (o, en general, conocimiento) por un sujeto le es a éste motivo para asumir la existencia de otra cosa, en ese momento ausente o no aparente para él. Habría diversas clases de signos. Algunos, como las palabras dichas en la interrelación de seres humanos, son el producto de un sujeto que con ellos se propone transmitir a otro su pensamiento. Estos signos son denominados terminológicamente por Husserl (que estrecha así el sentido común de la palabra), 'Ausdrücke', y también 'bedeutsame Zeichen' (1913:30-31, §5), lo que podemos traducir como 'expresiones', 'signos significativos' o 'signos expresivos'. Otros, como las oscuras nubes que denotan la inminencia de la lluvia, no proceden del propósito de nadie de comunicar un mensaje, sino son simplemente cosas que solo se convierten en signos cuando un sujeto, al percibir las, las asocia, a causa de experiencias previas, conjeturas o costumbre, con la posible existencia de otras cosas, no dadas en ese momento a su percepción. Husserl denomina a estos signos 'Anzeichen', expresión alemana corriente que él terminologiza y que podemos traducir como 'señales', 'signos indicativos', 'indicios', 'indicaciones', 'señas'. *Indicio* o *señal* es cualquiera cosa (también expresiones) en tanto y solo en tanto un sujeto puede colegir, a partir del serle dada la cosa, que otra cosa, ausente, no aparente, tiene lugar, existe. Nada hay, pues, en el universo que no sea potencialmente un signo indicativo.

Convengamos en que Husserl tiene razón al sostener que en ambos fenómenos hay un rasgo común que permite hablar de 'signo'. Y también en que hay esenciales diferencias entre los dos tipos de signos allí definidos.

Distinguiría, pues, al discurso humano, a las palabras "seriamente" dichas o escritas por alguien, el que es, por una parte, signo (u objeto) hecho a propósito para servir de signo y, por otra, el que en él y con él se articula y se comunica un pensamiento (cuya articulación y eventual comunicación es la finalidad de la producción del signo). Las nubes de nuestro ejemplo —al menos desde la desvirtuación de la mitología pagana y las supersticiones animistas— no cumplen ni con la una ni con la otra de estas condiciones. Hasta aquí podemos dejar estas distinciones husserlianas sin mayor cuestionamiento.

Pero Husserl da otros ejemplos de signos indicativos que complican el cuadro. La bandera como signo de la nación, el estigma como signo del esclavo. Sin duda (Husserl no entra en estas consideraciones) hay aquí una intención humana fundadora de la realidad, o de la conformación, física, y del particular ser signo de estas cosas. Y hay también aquí una suerte de pensamiento comunicado: bajo esta bandera se agrupa esta singular

nación; este así marcado es un esclavo. ¿En qué difieren estos signos creados de los signos del hablar? Del conjunto de los argumentos husserlianos podemos deducir que, para él, el signo que es el hablar, o igualmente la escritura, el signo que constituye el lenguaje humano (en el sentido eminente de esta palabra, pero incluyendo en su esfera el lenguaje de las matemáticas y de la ciencia en general —en rigor, el lenguaje de la *razón*), es el único tipo de signo que significa un pensamiento articulado, pensamiento con el cual el signo se da en una íntima unidad de concreta experiencia vivida, y con el cual está en una relación de correspondencia estructural.

Esta distinción husserliana, aunque, creo, puede finalmente sostenerse, presenta también otras dificultades. En tanto intérprete de una señal, el sujeto no intuiría lo indicado por ella como contenido temático, pensado, de la intención comunicativa de alguien. ¿Qué diría de esta distinción el teólogo (Fray Luis de Granada o Johann Georg Hamann) que ve en la naturaleza un libro lleno de signos divinos? ¿Qué un cabalista? ¿Y qué dirían Baudelaire o Emerson, considerando el trascendente ser *símbolo* de todas las cosas? Dejemos esto hasta aquí.

La concepción husserliana se complica en otra dirección cuando declara que oraciones que tienen sentido no dejan de ser *expresiones* (expresiones de pensamientos) aun cuando se trate solo de un discurso imaginado por alguien en silencioso monólogo (1913:35-7, §8). En tal caso —podemos objetar— ya no puede decirse que las palabras sean producidas con la intención de dar a conocer a otro un pensamiento, pues, como el propio Husserl observa, el monologante no se comunica a sí mismo lo que piensa. No necesita hacerlo. Lo sabe ya. (Cuando medito, no me encuentro ante acabadas formulaciones lingüísticas que emergerían sin más en mi mente y cuyo significado debería a continuación ponerme a comprender. El caso es, si no del todo, más bien lo opuesto: tengo pensamientos —tal vez vagos, no bien definidos, etc.— y busco para ellos la apropiada articulación conceptual-lingüística. Que poseo de algún modo el pensamiento antes e independientemente de las palabras, es notorio en el hecho de que sé muy bien qué palabras *no* traducen lo que quiero formular, y también en el hecho de que puedo decidir cuáles lo articulan adecuadamente). Estas palabras del monólogo interior, pues, no obedecen a un propósito de comunicar algo, exteriorizarlo, transmitirlo a otro. Sin embargo, dice Husserl, *significan* el pertinente pensamiento, lo *expresan*.

Pero miremos esto más de cerca. ¿Con qué finalidad produce el monologante sus imaginados discursos interiores? No para expresar, en el sentido de dar a conocer a otro, o a sí mismo, sus pensamientos; ni siquiera para que esas por él imaginadas palabras sean signos actuales de cosa alguna. Estas palabras no pueden ser, en tanto sigan siendo meras imágenes

interiores, signos actuales para nadie. Puede decirse, eso sí, que son signos potenciales, pues las mismas palabras pueden ser pronunciadas o escritas luego realmente para comunicar ese pensamiento a alguien, incluso al propio productor, más tarde, cuando pueda haber olvidado qué pensó exactamente entonces. Pero, en el momento del soliloquio imaginado, la producción de palabras es mera potencialidad de signo efectivo, y la voluntad que las crea no es la de comunicar ni la de autocomunicarse, sino la de analizar, aclarar y *fijar* pensamientos en una articulación conceptual-lingüística. (Sin duda podría decirse aquí, en un sentido de la palabra diferente del terminológico husserliano, que el monologante expresa –expone, abre, desenvuelve– para sí sus pensamientos. Pero no encontramos aquí una relación cognoscitiva unidireccional que proceda del percibir la cosa signo, las palabras, a aprehender el pensamiento).

Y es precisamente esta función *teórica*, meditativa, no comunicativa, del lenguaje lo que interesa eminentemente al autor de las *Investigaciones lógicas*, dedicadas a establecer los fundamentos de la Lógica, aclarando, entre otras cosas, la relación del pensamiento científico con el lenguaje. Desde los supuestos y tesis de Husserl, podemos, pues, llegar a la conclusión (aunque él no la saca explícitamente) de que el signo expresivo, o sea, el lenguaje específicamente humano, no se distingue por ser el producto de una *voluntad* de darse a entender, sino por constituir una articulación lingüístico-conceptual de pensamientos, un fijar en formas sensibles los resultados del trabajo analítico del pensar.

Observa Husserl, y esta tesis es básica para la teoría de la comunicación lingüística que puede extraerse de la “Primera investigación”, que las palabras que alguien dice son *a la vez* signo expresivo y signo indicativo, expresión e indicio (1913:33, §7). Pues el hablante, por una parte, produce a propósito sus palabras con la voluntad de comunicar un pensamiento, y lo comunica articuladamente en ellas. Por otra parte, con su particular acto de hablar, no puede menos que poner de manifiesto, sin intentarlo, una variada multitud de sus actuales estados interiores –percepciones, imaginaciones, deseos, emociones y también pensamientos no articulados en sus palabras, pero implícitos o conjeturables a partir de ellas. Su acto de hablar, junto con decir directamente una cosa, indirectamente delata, revela, pone de manifiesto, otras. Si alguien dice: “La ventana está abierta”, expresa que la ventana está abierta, pero, sin necesariamente intentarlo, pone de manifiesto que ha percibido que la ventana está abierta, que le parece importante llamar la atención sobre ello, posiblemente que desea que algo se haga a propósito de la ventana, etc. El oyente comprende el pensamiento expresado y a la vez intuye los estados psíquicos meramente indicados por el decir. (Anotemos de paso que, en rigor, la mayor parte de lo indirectamente puesto de manifiesto por las palabras llega a ser tal solo a través de la previa

intelección del significado expresado. En otras palabras, lo secundariamente revelado se hace patente, en su dimensión por lo general más importante, gracias a la captación previa por el oyente del pensamiento conceptual lingüísticamente articulado que corresponde estrictamente a las palabras dichas).

4. Junto con la distinción de procesos físicos y psíquicos reales, por un lado, y entes ideales, por otro, es central, pues, en la “Primera investigación”, la distinción de signos expresivos (expresiones) y signos indicativos (indicios, señales). Toda expresión, enseña Husserl, es a la vez, necesariamente, indicio, porque el oyente no puede dejar de tomarla como señal o manifestación de que el hablante está intentando comunicar algo, o sea, como indicio de la existencia de los correspondientes procesos en la psique del hablante. Al oír que alguien habla, colijo que está viviendo determinados actos concretos de pensar, de dar significado a las palabras que pronuncia. La existencia de estos actos psíquicos es *indicada*, pues, por la expresión lingüística, que, a la vez, *expresa* la significación ideal encarnada en dichos actos⁶.

Vemos aquí que Husserl ofrece dos versiones (incompatibles, como ya sugerí) de la captación que el oyente hace de la intención significativa concreta del hablante (o sea, de sus reales actos subjetivos). Por una parte, llegaríamos a conocer la existencia de esos actos *por medio* del signo lingüístico en tanto este funciona como indicio; por otra, tendríamos una intuición directa de esos mismo actos. En ambos casos, tomaríamos posesión de esa realidad psíquica, y solo gracias a ello podríamos intuir la significación ideal que encarna en esos actos (con lo cual se perfeccionaría el proceso de la comunicación). De acuerdo a la primera de estas dos incompatibles tesis, no podrían las palabras ser signo expresivo sin ser primero signo indicativo. De acuerdo a la segunda, valdría lo contrario: que solo a través de su captación del sentido ideal en el acto concreto del hablante, habiendo sido este acto directamente intuido, podría el oyente intuir las palabras dichas como dotadas de sentido, animadas y, por ende, como indicio de la actividad psíquica pertinente del hablante. Ninguna de estas posibles

⁶ Una misma cosa, pues, en este caso: palabras, puede ser a la vez expresión e indicio. En consecuencia, la clasificación de los signos no es una clasificación de cosas, sino de posibles funciones de cosas, o de cosas en tanto funcionan como signos.

interpretaciones de la teoría husserliana nos ofrece una descripción adecuada del fenómeno de la comunicación lingüística.

La esencialidad del ser indicio para el ser expresión (el que la expresión, para alcanzar su fin, deba necesariamente pasar por el ser indicio, deba ser llevada por este), es solo tal en la comunicación entre sujetos, de acuerdo a Husserl. Ya lo vimos: en pureza, la expresión no necesita ser a la vez signo indicativo, y esto se demuestra en la función de las palabras imaginadas por un sujeto en un interno soliloquio. Las palabras imaginadas no dejan de tener significado expresivo, no dejan de significar pensamientos, pero no indican a nadie la existencia de los actos psíquicos del sujeto que las imagina. Éste mismo los vive plenamente, no los percibe desde fuera ni los colige por signos.

De acuerdo a Husserl, pues, el hablante no expresa (en el sentido terminológico que nuestro autor ha dado a esta palabra) sus pensamientos concretos, sino solo el contenido ideal de estos. Y según la primera de las dos incompatibles tesis que acabo de anotar, los actos psíquicos son puestos de manifiesto, señalados, por la dimensión indicativa de las palabras. Resulta esto en un modelo un tanto extravagante de la comunicación: lo que hago al hablar es expresar algo (una significación ideal) por medio de la señalización de otra cosa (un significar real). El oyente, a su vez, tiene que percibir una realidad meramente indicada para poder captar (ideativamente en ella) una idealidad expresada.

Hay aquí otra posible ambigüedad en la conceptualización husserliana, o más bien, en su interpretación. La intención significativa del hablante, nos dice, es su acto de dar significado a las palabras. Los lectores de Husserl piensan a menudo que la 'intención' significativa es la intención de darse a entender, de comunicar, el tratar de hacer saber, en suma: el querer decir. Pues, evidentemente, el hablar es un acto 'intencional', en el sentido de 'voluntario'. El dinamismo psíquico más saliente del acto es una voluntad de comunicación. Bien saben los mismos lectores que Husserl usa el término 'intención' ('Intention', por lo general, a diferencia de 'Absicht') también y predominantemente en el tradicional sentido filosófico, reactivado por Brentano, que no implica acto específicamente voluntario, sino acto o momento de consciencia *en general*. Según Brentano, como según Husserl, el instante vivido de la consciencia es siempre una *consciencia de...*, o sea, que, de varios modos, el acto de consciencia siempre lleva en sí y proyecta un contenido objetivo que lo trasciende. Actos de querer hacer algo corresponden a una modalidad, entre muchas, de la consciencia. Pero el acto de dar significado a "Las tres alturas..." no es, según Husserl, *el querer decir* que las tres alturas etc., sino el *juzgar* que las tres alturas se cortan en un punto (1913:43, §11). La intención significativa es el juzgar o actualizar

una proposición. En otras palabras, la intención significativa es la ejecución actual, por el hablante, del significado ideal de la expresión. Actos de significar ('*bedeutungsverleihende Akte*', '*Bedeutungsintentionen*', 1913:38, §9) no son, pues, de acuerdo a Husserl, actos del querer, sino del pensar teórico. Según su concepción, también hay, en el hablar, por cierto, un querer decir, un acto de la voluntad, pero ese acto es solo parte del complejo significativo *indicado*, no expresado, por la expresión. No hablo para poner de manifiesto que quiero decir algo, sino para decirlo, con lo cual, indirectamente, no temáticamente, pero con necesidad, pongo de manifiesto que quiero decirlo. Anotaré de paso que la traducción derridiana de '*Bedeutungsintention*' como '*vouloir dire*' invita a confundir estas dos dimensiones del fenómeno⁷.

5. Antes de someter a crítica la afirmación husserliana de que, al entender lo que alguien me dice, *percibo* (si bien inadecuadamente) sus actos subjetivos de significar, tratemos de comprender qué mueve a Husserl a esta posición. La justificación de esta tesis es una presunta evidencia fenomenológica. ¿No es, en efecto, el caso que, cuando escucho al que me habla, lo percibo como un ser pensante que, en este preciso momento, está pensando lo que me dice? Lo percibo como un ser animado por una determinada intención de darse a entender. Tengo, pues, en cierto sentido, una intuición *directa* de su interioridad. Y esa intuición va unida a la captación del significado (ideal) que quiere comunicarme. Cabe, pues, describir (¿o

⁷ Pese al intento de Derrida de desvirtuar la distinción husserliana de signos expresivos y signos indicativos, creo que ella puede ser defendida. Considérese que el acto del hablante *indicado* por el signo, aun en su parte central, teórica, y dejando de lado connotaciones emocionales y supuestos varios, difiere siempre esencialmente del significado ideal *expresado* por el mismo signo. Si digo "La vida es breve", lo expresado es el juicio *La vida es breve*; lo indicado es (centralmente y entre otras cosas) que pienso que la vida es breve. Si quiero expresar ahora esto que mi primera expresión ha indicado, diré "Pienso que la vida es breve". Esta nueva oración *no* hace coincidir a lo en ella expresado con lo en ella indicado, pues trae consigo una nueva indicación, a saber, que creo necesario insistir en que yo pienso eso. Y así sucesivamente. Puedo conceptualizar (al menos una parte de) el previo conjunto de los estados y actos más que acompañan al acto concreto de significar, y puedo conceptualizar reflexivamente a este mismo acto significativo, pero ello solo gracias a un nuevo acto concreto de significar no todavía conceptualizado. Puede decirse tal vez que lo que Husserl define como significado de lo que llama expresión, en tanto tal, es la esfera de la soberanía de la consciencia, de lo conceptual y racionalmente controlado, de lo recta y temáticamente sabido.

interpretar?) el fenómeno diciendo que el oyente intuye primero la intención significativa concreta del hablante, e inmediatamente después, en ella, intuye su especie, su esencia, el universal encarnado.

La tradición fenomenológica desde Husserl, y a través de Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, insiste en la validez última de las evidencias intuitivas, si estas se dan dentro de un marco de precauciones metódicas, aun cuando, como en el caso que estamos considerando, estas evidencias contradigan convicciones profundamente arraigadas –aquí, la convicción de que no tenemos acceso directo alguno a la mente de otros.

Para criticar estas posiciones husserlianas, hay dos derroteros: primero, dentro del método fenomenológico, negar que la evidencia intuitiva sea tal como Husserl la describe, o sea, mostrando la evidencia (el fenómeno), redescribirla; segundo, ya fuera de la posición fenomenológica, negar la validez del “principio de todos los principios” (que lo originariamente dado a la intuición, y tal como se da, no puede ser puesto en duda, o que sea “la última autoridad en todas las cuestiones del conocimiento, la evidencia”, 1913:100, §31).

Conforme a lo primero, ¿es verdad dada a la reflexión que lo que hago en mi mente cuando digo seriamente a otro “Las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto” es juzgar que tal es el hecho geométrico? (Es esencial para Husserl concebir así el acto de dar sentido a las palabras, pues, si no fuese así, mal podría el oyente percibir (y sea inadecuadamente) tal acto mental mío, el juzgar y, peor todavía, intuir en él su especie ideal, el juicio, idealidad que no habría sido encarnada en el acto intencional, si este no es el correspondiente juzgar). Enseñando geometría, por ejemplo, ¿repetirá el maestro, cada vez que con seria intención pronuncia el teorema, el acto de juzgar que las tres alturas se cortan en un punto? ¿No bastará evocar, tener mentalmente a mano, sin actualización plena, este juicio? Y supuesto que el hablante, en ese momento, no piense plenamente el teorema, ¿irá ello a afectar la comprensión de sus auditores?

Luego, desde el punto de vista del oyente, ¿es evidente que mi *percepción* de la interioridad del otro es *directa*, y que, por ello, sirve de base primera de la comunicación? ¿Se trata en verdad de una intuición perceptiva y no, más bien, de una *impresión*, de un parecernos que así es, de una intuición *imaginativa*? ¿No es esta intuición de la interioridad del otro el producto de una semiautomática conjetura, una instantánea hipótesis?

En relación, ahora, a la posibilidad de criticar la teoría husserliana desde fuera de la fenomenología, cabe preguntar: ¿no vivimos en gran medida de acuerdo a evidencias *falsas*? ¿No es la más básica de estas falsas certezas el que tenemos percepción directa de lo ajeno a nuestro yo –las cosas del mundo, las intenciones de otros y aun nuestros propios estados

interiores? Que evidencias últimas puedan ser ilusiones vitalmente necesarias, es anatema para la metafísica fenomenológica ortodoxa.

6. Resumamos y desarrollemos brevemente las principales objeciones a la teoría husserliana del lenguaje que hemos ido sugiriendo. En general, puede reconocerse algo básicamente contraintuitivo y forzado en la concepción husserliana del hablar. Husserl modela desde un comienzo el fenómeno de la comunicación como un acto de dar significado a los signos. Se daría significado en tanto se piensa ese significado, proyectándolo en dirección a los signos. Pero, ¿es esto lo que hacemos al hablar? ¿Tenemos ante nosotros signos a los cuales decidimos dar significación mediante un acto específico? ¿No sería más adecuado sostener que lo que tenemos son pensamientos a los cuales queremos dar articulación y palabras para poder expresarlos? No son significados para signos a la mano lo que busca el hablante, sino los signos adecuados para los pensamientos que le ocurren. Volveré a tocar este punto⁸.

Mis mayores discrepancias giran en torno a la tesis de Husserl (tácita y difusa en la mayor parte de la “Primera investigación”) de la prioridad de la intención actual del hablante sobre la facultad significativa propia de los signos. Estos significarían solo gracias a aquella; sería la intención actual lo que “da” significación a las palabras y así las “anima”. De allí se sigue que la intención vivificante del hablante da o presta a los signos el poder de significar (indicativamente) esa misma intención (y secundaria, pero esencialmente, de conducir al significado ideal encarnado en ese acto intencional). Pero ese poder prestado a los signos, afirmo, sería superfluo, ya que la intención, para poder dar significado, tiene que ser perceptible para el oyente *antes* de que las palabras se animen —precisamente para que estas puedan presentarse como animadas. Los signos lingüísticos mismos serían redundantes, innecesarios, pues, para que se revele el acto intencional de significar. Y, como en este puede (y debe) intuirse ideatoriamente la significación

⁸ Estas dificultades de la concepción husserliana hacen comprensible que se quiera interpretar su modelo de la comunicación como si quien “da sentido” a las palabras fuese el receptor del mensaje. Este, en efecto, se encuentra primero con los signos y debe “intentar” la proyección de una significación adecuada. De esta manera procede Ernst Tugendhat en el capítulo sobre Husserl de su libro *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Pero el texto husserliano no deja dudas de que está pensado fundamentalmente desde la perspectiva del hablante como productor de los signos y dador de su significado.

ideal, los signos lingüísticos serían del todo prescindibles. Es claro que Husserl no aceptaría esta conclusión, pero no veo cómo puede evitársela dentro de sus presupuestos. Y, en rigor, si la significación fuese don del acto intencional concreto, debería concluirse que será posible comunicar, por ejemplo, la susodicha verdad geométrica no solo sin palabras, sino también diciendo cualquier cosa, "El cartero pasó recién", "abracadabra", etc. Pero no disponemos de evidencia empírica alguna que permita suponer que haya energía psíquica capaz de dar instantáneamente a esas palabras el significado de que las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto.

Hay situaciones especiales en que el hablar no es posible, o no está permitido, o no es fidedigno, en relación a las cuales se suele afirmar que el que en ellas se encuentra trata de intuir *directamente*, sin poder recurrir al testimonio de signos lingüísticos, el pensamiento de otros. Buen ejemplo puede ser la imagen popular de la situación del jugador de naipes, que, utilizando dispersos datos, y dando penetrantes miradas a sus oponentes, se esfuerza por barruntar las intenciones de estos. O la de quien trata de descubrir los designios de alguien que parece estar mintiendo. Está a la mano que también en estos casos se trata de una captación todo menos directa. Tales intuiciones *adivinatorias* tendrán su apoyo en una multitud de indicios y razonamientos. Y el grado de su seguridad cognoscitiva, precario, distará del de toda percepción, por inadecuada que esta sea. No mejora mucho la virtud comunicativa de silenciosas miradas si el otro *quiere* que lo entendamos, pero no puede hacer uso de signos convencionales o preestablecidos. En estos ejemplos se nos hace visible, por contraste, la decisiva potencia significativa que los hábitos de una comunidad lingüística (y no las intenciones ocasionales de los hablantes) confieren a los signos convencionales de la lengua. Bien puede decirse que la significación convencional de los signos de la lengua es una prestación, no una potencia intrínseca y originaria de los signos en su materialidad determinada (Esto es lo que significa la *arbitrariedad* del signo lingüístico). Pero es una prestación permanente, o de larga duración en la vida de una comunidad lingüística, no la prestación ocasional de un individuo en una singular ocasión.

Por cierto, hay en la comunicación lingüística ordinaria momentos de inseguridad, lo que, por lo demás, sería difícil explicar si la intención comunicativa fuese directamente intuida por el oyente. Ya hemos sugerido que comprender tiene siempre el carácter de una hipótesis, normalmente instantánea. Lo que puede reducir la inseguridad de la comunicación son más palabras, y más reflexión sobre ellas y sobre su tema, y no más esfuerzos de directa intuición del pensar ajeno.

En rigor, si llegamos a *percibir* de algún modo (he sugerido que lo hacemos en el modo de la intuición imaginativa) la vida psíquica de otro en la comunicación lingüística, lo hacemos *por medio de* las palabras, por medio del significado habitual que estas tienen en la lengua que usamos. En consecuencia, captamos *primero* la significación convencional, abstracta, ideal, del signo, y solo gracias a ello podemos intuir (con mucho menor seguridad) qué procesos del pensar han tenido lugar en la mente del hablante. En la percepción de las palabras mismas, pasamos del fenómeno acústico o gráfico singular, directamente dado a nuestros sentidos, a la captación de la abstracta configuración fonemática o grafemática que encarna en el fenómeno sensible. Pero al comprender el *sentido* de las palabras, no pasamos del individuo a la especie, sino de la especie (el pensamiento ideal, que podemos reconstruir con considerable certeza usando el sistema léxico-conceptual de la comunidad) al individuo (el acto singular de pensar del hablante), que solo podemos imaginar aproximada y vagamente y que, en definitiva, no nos interesa en la comunicación teórica (sí en la relación interhumana personal). Al menos en lo que respecta a la manifestación de los actos de pensar centrales del hablante, la función expresiva del signo es previa a su función indicativa (Estoy siempre usando estos términos en el sentido que les da Husserl).

Algunos elementos para una teoría asociacionista de la comunicación humana se encuentran, por cierto, en esta investigación husserliana. En su inicial consideración de las señales (1913:23-30, §§ 1-4), Husserl explica la capacidad significativa de estas, refiriéndose al fenómeno de los hábitos asociativos, que conectarían la señal con lo por ella señalado. Asimismo, hemos visto que sostiene que las palabras son, además de expresiones, señales de la intención significativa del hablante. Cabría conjeturar, entonces, que la señalización del acto significante del hablante es una función inmediata de la asociación y, en consecuencia, que entendemos al otro gracias a hábitos asociativos. Pero esta vía explicativa, aunque, como vimos, se insinúa más de una vez en el texto, no es desarrollada por Husserl. Contradice a su tesis primordial de la espontaneidad significativa de la conciencia y del carácter intuitivo del comprender al otro. Además, el hábito asociativo no puede unir individuos sino a través de los universales respectivos (puesto que es hábito, repetición) y, en consecuencia, no puede unir directamente al signo con las intenciones concretas del hablante.

7. Ya insinué que no es exacto que lo que se hace al “dar sentido” a una oración aseverativa, al decirla seriamente, es *juzgar* que lo que ella denota o describe es un hecho. Imaginemos que alguien dice a otro sería,

auténticamente, e inclusive con original entusiasmo (ha llegado por su propio esfuerzo deductivo a esa conclusión y quiere comunicarla), “Las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto”. ¿Qué hace cuando procede a decir seriamente a otro esta oración? ¿Es *juzgar*, de nuevo, que las tres alturas se cortan en un punto? Eso ya lo ha hecho. El juicio está en su posesión. El acto de darlo a conocer lingüísticamente no es un acto de repetirlo, como sí lo sería el auténtico rehacer, para sí mismo, el proceso deductivo y su conclusión. Lo que el hablante hace es, más bien, analizar, con los instrumentos de su sistema conceptual y de su lengua, el juicio (la evidencia, la verdad) que ya posee, para poder darle una configuración comunicable (que, además, facilitará su rememoración). Desarticula el fenómeno visto en partes discretas, que pueden ser nombradas con términos convencionales, para que, a partir de estos, el oyente pueda rearticular la proposición y captar la verdad encontrada⁹.

En la comunicación lingüística, como lo sabe la tradición empirista, hay algo que se puede definir como mecánico. En el hablar ordinario no somos conscientes de que estamos ejecutando operaciones analítico-sintéticas y asociativas, salvo cuando estas se tornan, por alguna razón circunstancial, difíciles. Por eso, un inventario reflexivo de la experiencia consciente del hablar habitual no registra los complejos mecanismos de la lengua y del discurso. El hablante iletrado ignora del todo su gramática, aunque la usa con perfecto dominio. Es fácil obtener de la reflexión sobre nuestros actos conscientes una imagen falsa o muy incompleta de lo que realmente está ocurriendo. A lo largo del siglo veinte, la filosofía fenomenológica se ha esforzado por refinar esta reflexión, por aclararla y profundizarla. Pero hay límites para una explicación de la experiencia

⁹ Pero cabe preguntarse si no hay un momento último, en el proceso psíquico de todo acto de hablar, en relación al cual puede decirse que el hablante “da sentido” unitario a su expresión, la despacha, aprueba y autoriza sus palabras como suyas y como apropiadas a su pensamiento e intención. Es un tácito “Estas son mis palabras, esto quiero decir; estoy hablando de veras, no emitiendo sonidos como un animal o una máquina”. Sin duda, y puede también asegurarse que a esta resolución del acto voluntario de comunicación corresponde un juicio, el juicio aprobatorio de que tales palabras son las apropiadas y exactas –visto el sistema de la lengua y la terminología de mi contexto discursivo– para objetivar, para mí y para otros, el pensamiento que tengo. Con este *gesto* afirmativo me convierto en el autor responsable de mi discurso –cualquiera que sea el origen de las palabras que uso y de las ideas que expreso. Es claro, sin embargo, que este final “dar sentido” al signo no es lo que Husserl concibe como intención significativa y, además, que estos actos resolutivos del proceso de hablar son parte de lo “manifiesto”, no de lo “expresado” (en los términos de Husserl) en las palabras del hablante.

humana basada exclusivamente en términos de lo que puede ser traído, por vía sensorial y por vía reflexiva, a darse como presencia intuida –en términos de lo que puede aparecer, como suele decir Husserl, “en persona”. El ámbito de la consciencia y sus datos es intrínsecamente contradictorio e incompleto, y solo puede ser explicado con recurso a construcciones insuperablemente hipotéticas. Estas suponen procesos (en último término orgánicos) que por su naturaleza no pueden ser directamente intuitivos para la percepción sensorial ni para la reflexión.

Las más de las observaciones críticas que estoy haciendo sobre la teoría de la comunicación lingüística de Husserl, sin embargo, caen dentro del campo de la reflexión y pertenecen, pues, al dominio de la fenomenología. Surge, entonces, la pregunta por las causas de lo que, sostengo, es una deformación de los fenómenos, la necesidad de una explicación de las inexactitudes descriptivas –insuficiencias específicamente fenomenológicas– en que incurre Husserl en esta investigación.

Veo la fuerza perturbadora aquí operante en la inclinación idealista del pensamiento husserliano (y de toda la tradición que con él se reinicia). Ya recordé que Husserl sostiene explícitamente, en las *Investigaciones*, una posición antinaturalista e idealista. A primera vista, sin embargo, y según su también declarada intención en textos posteriores, la fenomenología parece ser una filosofía antimetafísica, “positivista”, como el propio Husserl la designó en alguna ocasión. Se propone una visión desprejuiciada, fresca, de lo que se da realmente en nuestra experiencia. Limitarse a “las cosas mismas”, tal como se muestran a una observación cuidadosa y metódica, evitando hipótesis acerca de la supuesta génesis oculta de los fenómenos, y eliminando presupuestos acerca de un más allá detrás de lo dado. Este programa, en estricta pureza, podría ser perfectamente compatible con la imagen del mundo que deriva de las ciencias empíricas, y también con varias metafísicas, pues, limitándose a la descripción de lo dado en tanto dado, el fenomenólogo no se pronunciaría sobre otras posibles esferas de la realidad.

Pero –¡hélas!– en la empresa husserliana entran supuestos básicos que no son posibles datos fenoménicos. La fenomenología se convierte rápidamente, para Husserl, en la ciencia fundamental, y muy pronto, para Heidegger, en “ontología fundamental”. No se trata ya, pues, de un conocimiento relativizado a la esfera de las evidencias intuitivas, sino de un acceso primordial al Ser. La conciencia, muy lejos de ser vista como el epifenómeno del organismo que postula la filosofía naturalista, es considerada, como consciencia trascendental, la instancia fundacional del universo en que vivimos. Ello implica que se trata de una archiintencionalidad completa, coherente, y, en último término, autointeligible. (No es, por cierto, la conciencia y el

universo que contiene, según esta filosofía, de buenas a primeras transparente para sí, pero lo es en principio; de modo que su exploración es la tarea del filósofo, cuyo método –la fenomenología y sus reducciones, en las primeras décadas del siglo, y la poesía o la desconstrucción, al final– garantiza el progresivo desvelamiento de los fenómenos). Lo que en la conciencia ocurre, se *origina* en ella. Es la fuente primigenia, instancia absolutamente primera, creadora de sus propios procesos, autónoma.

Este desarrollo de la fenomenología y su metafísica, que he simplificado al máximo, es complejísimo, y no intento aquí dar siquiera remotamente una versión adecuada de él. Solo quiero señalar que la inclinación metafísico-idealista de Husserl se manifiesta ya en la etapa supuestamente no metafísica de las *Investigaciones* y, en particular, en la investigación sobre signo y significación, que he comentado. Así, los procesos de la comunicación lingüística son encarados por Husserl desde un comienzo como si el fenómeno de la significación fuese el producto de la espontánea y creadora actividad consciente del sujeto. Un sujeto autoconsciente y soberano genera signo expresivo y significación. Se excluye la consideración de posibles mecanismos psíquicos (asociativos) o fisiológicos, inalcanzables para la intuición reflexiva. Precisamente el privilegiar husserliano del acto intencional a expensas de la mecánica de los signos convencionales (destacada esta por la tradición empírico-naturalista), lleva a las paradojas de la percepción directa de la intención ajena, que he mostrado en estas páginas.

Lo que Husserl –comprensiblemente, pues– no menciona en parte alguna de las ochenta y pico páginas de la “Investigación Primera”, es que, en una comunidad lingüística, léxico y gramática del idioma determinan que palabras y oraciones tengan significados *habituales*, que no dependen de esfuerzos intencionales singulares del hablante. No hay que “darles” ni “prestarles” significación. La tienen ya. La tradición empirista, desde Hobbes y Locke, ha interpretado esta potencia significativa de los signos lingüísticos como un sistema de asociaciones y combinaciones, y, en cierto modo, como un mecanismo que el hábito hace funcionar automáticamente. La reacción idealista y romántica contra el materialismo, desde Fichte, Schelling, Hegel, abomina de lo mecánico, inclusive de la mecánica newtoniana, y del naturalismo del pensamiento de la Ilustración. Mecánico y habitual, para el idealismo romántico, es el ‘ergon’, el producto-desecho que la vida deja atrás. Es lo muerto, frente a la orgánica ‘enérgeia’, creadora, divina. Estas posiciones idealistas y románticas, esenciales en la filosofía del lenguaje de W. von Humboldt, han tenido larga descendencia. En el influyente pensamiento poetológico de Coleridge se repite la oposición de ergon y enérgeia, en la oposición de ‘fancy’ (facultad meramente combinatoria) e ‘imagination’ (la facultad creadora, libre). Recordemos también que Karl

Vossler usa, precisamente, la terminología humboldtiana de *enérgeia* y *ergon* en su romántica teoría del lenguaje como creación y evolución. Y si quiere verse una versión reciente de esta concepción romántica, léase “Force et Signification”, de Jacques Derrida¹⁰.

Los trabajos vosslerianos de filosofía del lenguaje, pese a ser muy diversos de los estrictamente contemporáneos suyos de Husserl, comparten con estos una comunidad metafísica epocal. El *romanticismo* de Husserl, como el de Vossler, está, claro, conformado por la atmósfera intelectual de 1900, no la de 1800. Y, en el caso de Husserl, está marcado por su formación matemática y lógica, y por su personal inclinación y genio analíticos, que dan a sus textos esa precisión conceptual extrema, tan a menudo admirable, por completo ajena a la idea corriente de lo *romántico*.

Tras estos supuestos idealistas está el anhelo de poder sustentar la creencia en una subjetividad sustancial, autónoma, finalmente imperecedera. Es la tradicional metafísica del alma lo que, en sucesivas transmutaciones, renace en el idealismo de 1800 y en el de 1900. No se trata de la socorrida “metafísica de la presencia”, que, si es algo, es un corolario de la metafísica del alma. Una suprema pasión del pensar no puede provenir de una mera fórmula ontológica, ni de una desviación metafísica epocal ya remota. Sí de una voluntad animal de subsistir.

¹⁰ Coleridge, Samuel Taylor, 1983 (1817), *Biographia Literaria*, Princeton, Princeton University Press. Vossler, Karl, 1904, *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*, Heidelberg, Winter; 1905, *Sprache als Schöpfung und Entwicklung*, Heidelberg, Winter, 1905. Derrida, Jacques, 1967, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUSTIN, J.L., 1977 (1962), *How to Do Things with Words*, segunda edición, Cambridge/Mass., Harvard University Press
- COLERIDGE, SAMUEL TAYLOR, 1983 (1817), *Biographia Literaria*, Princeton, Princeton University Press.
- DERRIDA, JACQUES, 1967a, "Force et signification", en *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil: 9-49.
- DERRIDA, JACQUES, 1967b, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses universitaires de France.
- EVANS, J. CLAUDE, 1991, *Strategies of Deconstruction*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- GADAMER, HANS-GEORG, 1960, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr.
- HEIDEGGER, MARTIN, 1953 (1927), *Sein und Zeit*, séptima edición, Tübingen, Max Niemeyer.
- HUSSERL, EDMUND, 1913, *Logische Untersuchungen*, segunda edición corregida (primera edición, 1900), Halle, Max Niemeyer.
- HUSSERL, EDMUND, 1929, *Investigaciones lógicas*, traducción española de M. García Morente y J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente.
- KÖNIG, JOSEF, 1994, *Der logische Unterschied theoretischer und praktischer Sätze und seine philosophische Bedeutung*, Freiburg, Karl Alber.
- LIPPS, HANS, 1938, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt/Main, Klostermann.
- MARTÍNEZ BONATI, FÉLIX, 1960, "La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl", *Anales de la Universidad de Chile*, Número Extraordinario, Centenarios 1959-1960, Santiago, Universidad de Chile: 160-186.
- SEARLE, JOHN, 1969, *Speech Acts*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press.
- TUGENDHAT, ERNST, 1976, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp.
- VOSSLER, KARL, 1904, *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*, Heidelberg, Winter.
- VOSSLER, KARL, 1905, *Sprache als Schöpfung und Entwicklung*, Heidelberg, Winter.