

Lenguaje e idealidad

La preocupación por el lenguaje parece haber sido y ser una constante dentro de las corrientes filosóficas contemporáneas. En efecto, desde la primera analítica hasta los estudios de Habermas sobre la acción comunicativa —y pasando por movimientos filosóficos de tal importancia como la hermeneútica— el lenguaje, su estructura y su función han venido a convertirse en uno de los puntos clave de una reflexión filosófica que siempre ha tenido en cuenta la imbricación y la relación de ese mismo lenguaje con el mundo. Por ello no es de extrañar que la fenomenología, nacida prácticamente con el siglo, haya tratado también con el lenguaje, intentando fijar su naturaleza y esclarecer sus virtualidades. General y comúnmente —cuando menos tal punto de vista ha conformado una especie de «*vulgata*» fenomenológica durante un cierto tiempo dentro de los estudios dedicados a Husserl en el ámbito filosófico hispanoparlante— hablar de fenomenología y lenguaje ha supuesto siempre tener que volver la mirada sobre las *Investigaciones Lógicas*, dando por definitivamente bueno todo lo que éstas contienen con respecto al mismo (que, hay que reconocerlo, no es poco) y obviando la posibilidad de considerar la existencia de *otra* fenomenología del lenguaje dentro del conjunto de la obra de Husserl. Tal vez resulte chocante hablar de *otra* fenomenología del lenguaje, ya que ello implicaría hablar también y —en general— de *otra* fenomenología. Parte de esta «*vulgata*» fenomenológica a la que acabamos de referirnos está conformada por la comprensión del primer tomo de *Ideas* como la obra fenomenológica por excelencia; toda la producción husserliana anterior vendría a ser entonces una especie de camino preparatorio que conduciría hasta dicha obra, mientras que toda la producción posterior debería ser comprendida como un conjunto de adiciones no substanciales a ese *corpus* central fenomenológico. Sin embargo, dentro de tal comprensión de la fenomenología siempre queda reservado un lugar preeminente para *Investigaciones Lógicas*, obra a cuyos contenidos se recurre en ciertas ocasiones en *Ideas I*, donde buena parte de los mismos se encuentran más o menos explícitamente presentes o simplemente pre-

supuestos. De hecho, es innegable que muchas de las vías de argumentación abiertas por Husserl en *Investigaciones* perduraron sin cambio alguno durante largo tiempo, lo cual explica la importancia con la que tal obra se ve revestida dentro de dicha interpretación de la fenomenología y también justifica la que en general debe prestarse a su estudio aunque no se comparta la misma.

Cuando se intenta parcelar el conjunto de la obra de Husserl lo común es reconocer en ella la existencia de tres etapas. Sin embargo, el acuerdo que sobre este punto parece existir entre los estudiosos de la obra de Husserl tiende a desvanecerse a la hora de intentar dilucidar qué período de tiempo cubriría cada una de dichas etapas, así como los contenidos y las obras que las mismas abrazarían. De todos modos, es hecho fehaciente que el pensamiento de Husserl sufrió una evolución continuada a lo largo de su vida, lo cual permite justificar de inicio cualquier tentativa de parcelar su obra de cara a lograr la mejor comprensión de la misma. Sin ánimo de entrar en polémica al respecto, proponemos al lector que acepte aquí la posibilidad de dividir la fenomenología husserliana en dos etapas definidas cuyo punto de enlace y separación podría quedar situado —siempre hablando en general— en *Meditaciones Cartesianas* (por lo que a las obras publicadas por el mismo Husserl se refiere) y en las lecciones del año 1923 que hoy conforman *Filosofía Primera* (por lo que hace al Husserl «inédito»). Habiéndonos provisto de tal punto de vista, hablaremos a partir de ahora de un «primer» y un «último» Husserl e, igualmente, de una primera y una nueva fenomenología (pero *no* de una última fenomenología)¹. La evolución de la fenomenología husserliana fue algo constante y paulatino que ya llevó a Husserl —en lo que inicialmente fue un epílogo a la traducción inglesa del primer tomo de *Ideas*— a definirse como un perpetuo principiante², ya que creía ver siempre abierto un abismo entre aquello a lo que la plasmación escrita de su pensamiento e inquietudes llevaba y aquello a lo que creía que debía llevar. De hecho, el punto final al que ansiaba llegar no era otro que la superación de la crisis en que la irrupción del positivismo había sumido a la filosofía; crisis que, a su vez, era reflejo de la de las ciencias en cuanto sometidas a la autocomprensión de sí mismas propiciada por el mismo positi-

1. El entrecomillar los términos «primer» y «último» al referirnos a Husserl tiene su razón de ser en el hecho de que las causas que permiten hablar justamente de ese «primer» y ese «último» Husserl no pueden llevarnos a considerar que tal división sea similar a la establecida entre, por ejemplo, un primer y un segundo Wittgenstein. En efecto, el autor de *La crisis de las ciencias europeas* no trata al de *Ideas I* o *Investigaciones* como a un extraño, aunque no tenga reparos en corregirlo explícitamente cuando ello se hace necesario o en mostrar implícitamente —mediante la simple exposición de su pensamiento— todo aquello que lo aleja de lo presente en tales obras.

2. Véase el *Nachwort* en Husserliana, Band V, *Ideen III*.

vismo y que reflejaba también la de la humanidad europea en general. Dicha situación debe ser puesta, pues, en el inicio histórico de la labor fenomenológica, siendo el deseo de dar solución a los problemas que la generan lo que forzó a la propia fenomenología a sufrir una evolución permanente en la que ciertas temáticas desaparecieron o se vieron reformuladas mientras que otras hacían su aparición necesaria en el seno de la obra de Husserl, conformando así lo que hemos venido a llamar nueva fenomenología. Ahora bien, ¿qué es lo que en última instancia nos faculta para poder hablar de una antigua y una nueva fenomenología— de un «primer» y un «último» Husserl— y, en consecuencia, poder mantener la existencia de una fenomenología del lenguaje diferente de la presente en *Investigaciones Lógicas*? Puede decirse que lo que se encuentra situado tras todo ello debe ser entendido como la constatación de un hecho que en las dos obras antes mencionadas —*Meditaciones Cartesianas* y *Filosofía Primera*— se verifica implícitamente como el rasgo fundamental que separa a una fenomenología de la otra: el paso de la *ideación* (*Ideation*) a la *idealización* (*Idealisierung*); paso que, por su parte, tan sólo habría quedado plenamente explicitado en *Crisis*.

No es descabellado afirmar que uno de los puntos clave de la primera fenomenología es su deseo —en cuanto ciencia descriptiva— de tratar rigurosamente los fenómenos experimentables dentro del seno de la llamada *actitud natural* mediante la fijación de las esencias que los pretrazan. En este sentido, el fenomenólogo pasa de conocimiento del ser fáctico-individual —al que caracterizan su contingencia y espacio-temporalidad³— al conocimiento de lo esencial mediante el acto ideativo que se ve indicado y posibilitado por la misma referencia necesaria que el *factum* guarda con respecto a su *eidós*⁴. Expresándolo de forma somera —pero no por ello ajena a los planteamientos del propio Husserl— podemos decir que con lo que ahora nos enfrentamos es con el paso del acto de intuición sensible a aquél en el que se verifica una intuición esencial, que es sobre

3. En Husserliana, Band III, *Ideen I*, § 2, p. 12, puede leerse a este respecto: «El ser individual de todo tipo es —expresándolo de la forma más general posible— «contingente» (*zufällig*); aunque sea de una determinada manera, bien podría —por esencia— ser de otra. (...) Pero el sentido de esta contingencia —que equivale a facticidad— implica una referencia correlativa a una *necesidad*...; al sentido de todo lo contingente le pertenece el tener una esencia y, en consecuencia, un *eidós* que debe ser aprehendido en toda su pureza...».

4. «Ante todo, llamo «esencia» a lo que se encuentra en el ser autárquico del individuo constituyendo *lo que él mismo es*. Pero cualquier «lo que» semejante puede convertirse en *intuición esencial* (*ideación*); por su parte, tal posibilidad no debe ser comprendida como empírica, sino como esencial. Lo intuido en este caso es la esencia *pura* o *eidós*...» (Husserliana, Band III, *Ideen I*, § 3, p. 13). Sobre este particular puede verse también Husserliana, Band XIX (2), *Logische Untersuchungen II*, VI, § 45, p. 670.

la que en última instancia debería apoyarse todo conocimiento verdadero y necesario (incluyendo en ello a la fenomenología en tanto que estudio de la esencia de la conciencia). Naturalmente, mantener que todo conocimiento en el cual la conciencia tiene como objeto intencional a las puras esencias es por definición un conocimiento más adecuado —cuando menos— que aquél en el que simplemente se verifica una simple aprehensión de los individuos que las «realizan» en el seno de la espacio-temporalidad supone aceptar de antemano la existencia objetiva de una ordenación ontológica —a la que se concibe como asentada *per se*— sobre la que apoyar tal argumentación gnoseológica. Un claro ejemplo de la presencia de tal ordenación puede encontrarse en el primer capítulo de *Ideas I*, dotado ya con el revelador título de *Hecho y esencia (Tatsache und Wesen)*. Dicho texto —que no muestra contradicción que pueda ser entendida como substancial con respecto a lo mantenido en *Investigaciones*— sanciona la preeminencia del *ordo idearum* frente a lo que podríamos denominar como «realidad cotidiana» y basa la misma en una consideración del ser ideal que lo concibe como objetivamente asentado de forma atemporal e inmutable y sin necesidad de referencia a ningún tipo de acto productivo de carácter subjetivo o intersubjetivo. Si no fuera por las reiteradas quejas del Husserl de aquella época y por la imprecisión en la que el mismo incurrió a la hora de definir la naturaleza de los *eide*, cabría afirmar que nos encontramos ante una cierta reedición del realismo ideal platónico⁵. De todos modos, no creemos faltar a la verdad si afir-

5. En la p. 48 del § 22 de *Husserliana*, Band III, *Ideen I* tenemos un ejemplo de las quejas del propio Husserl con respecto a la interpretación «platonizante» de su pensamiento: «Una y otra vez ha provocado una especial reticencia el que como «realistas platónicos» erijamos ideas o esencias en objetos y les atribuyamos —como a otros objetos— un ser real (verdadero), así como la posibilidad correlativa de ser aprehendidas mediante intuición...». Verdaderamente, creemos que puede mantenerse que la argumentación husserliana sobre la naturaleza del ser ideal o esencial presenta una cierta indefinición que permite seguir detectando —pese a todo— un cierto resabio «platónico» en la comprensión fenomenológica de los *eide*. De hecho, el mismo Husserl era consciente de que la terminología que empleaba para tratar tal tema no era lo suficientemente clara como para poder evitar que la caracterización fenomenológica del ser ideal se viera sumida en dicha indeterminación. En la Introducción al primer tomo de *Ideas* encontramos la siguiente afirmación: «Del paso a la pura esencia resulta, por una parte, un conocimiento esencial de algo real [en este caso, el conocimiento del *factum* según su «qué»] y, por otra, un conocimiento de algo irreal [esto es, el conocimiento mismo de ese «qué», de la esencia] (*Husserliana*, Band III, *Ideen I*, Einleitung, p. 7). Al lado de tal afirmación —y en el ejemplar que Husserl poseía de la edición de 1922 de dicha obra— él mismo añadió a lápiz: «La terminología es peligrosa [*Die Ausdrucksweise ist gefährlich*]». Dicha anotación se encuentra recogida en la p. 463 (*Textkritische Anmerkungen*) de la edición del primer tomo de *Ideen* efectuada en *Husserliana*. Sobre este tema puede verse también —entre otros textos— *Husserliana*, Band XIX (1), *Logische Untersuchungen*, II, § 2, así como la obra de J.N. MONNIANTY,

mamos que dentro de los esquemas de lo que hemos llamado primera fenomenología cabe contar con una comprensión de lo ideal que lo concibe como lo verdaderamente *real* frente a la contingencia del *factum* que lo ejemplifica y que se ve esencialmente pretrazado por él.

Naturalmente, sobre tal primacía de lo ideal y sobre el tipo y el carácter de la ordenación ontológica en la que la misma se asienta tiene su base la argumentación gnoseológica del «primer» Husserl; argumentación en la cual tiene un importante peso específico la posibilidad de alcanzar un conocimiento adecuado de lo ideal y en la que es posible ver ceñirse la sombra de un objetivismo que, pese a todo, no deja de encontrar un punto de inserción en la fenomenología de esta época, quedando plenamente señalado por Husserl —a nuestro entender— al afirmar que las vivencias originarias en sentido fenomenológico son aquéllas en las que se verifica una simple «impresión» o cuando mantiene que todo pensar puede ser llevado hasta un simple «asumir»⁶. Cabe igualmente constatar —y ello es ahora para nosotros de capital importancia— que dentro de esta etapa de la fenomenología dicho mayor o menor objetivismo adquiere en última instancia el carácter propio de un objetivismo *eidético*: las ideas —las esencias— son el ser verdadero y muestran en sí como rasgo definitorio una *universalidad y necesidad* que aleja la posibilidad de considerar que puedan ser objeto de cualquier tipo de producción; producción que, en todo caso, debería ser consecuentemente comprendida como una

Theory of meaning (M. Nijhoff, La Haya, 1964), donde dicho autor defiende una postura similar a la a hora mantenida por nosotros.

6. Es nuestro parecer que la durante tanto tiempo traída y llevada discusión sobre la presencia o no de momentos objetivistas en el pensamiento de Husserl debería más bien llevar a concluir que la existencia de los mismos en la primera fenomenología ha de ser reconocida. Desde nuestro punto de vista, buena parte de la crítica efectuada a Husserl por Adorno en su obra *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento* (T. W. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Gesammelte Schriften, Band 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970) tiene su razón de ser, siendo —por lo demás— una crítica que en buena medida se apoya en y repercute sobre la concepción husserliana de lo ideal que ha quedado reseñada en el texto. Sobre este particular, puede resultar también de interés la lectura de la obra de A. SCHAFF: *Introducción a la semántica*, FCE, México, 1966. Por lo que respecta a los dos ejemplos de la argumentación husserliana ahora referidos puede bastar la transcripción de los siguientes pasajes de *Ideas I*: «... toda reflexión surge esencialmente de cambios de actitud a través de los cuales una vivencia o un componente intencional previamente dados (sobre los que aún no se ha reflexionado) sufren una cierta transformación dentro del marco de la conciencia reflexiva (o de la conciencia en su modo reflexivo) (...) a partir de toda vivencia ya caracterizada como una reflexión tal —y caracterizada así en sí misma— nos remontamos hasta ciertas vivencias primitivas; hasta «impresiones», que representan las vivencias absolutamente originarias en sentido fenomenológico. (...) Sin duda, todo mero pensar puede ser llevado a un asumir (*Annehmen*)» (Husserliana, Band III, *Ideen I*, § § 78 y 110, pp. 183 y 267).

merma en la validez incondicionada del propio ser ideal, ante el cual la conciencia debe más bien —por expresarlo de algún modo— plegarse⁷.

Aclarado todo lo precedente, podemos ya intentar elaborar una comprensión general de la caracterización del lenguaje propia del «primer» Husserl; comprensión que, como resulta obvio, se encuentra en estrecha relación con la argumentación onto-gnoseológica ahora puesta de relieve. Para ello nos serviremos de unos pocos textos clave de *Investigaciones Lógicas* y de uno extraído de *La filosofía como ciencia estricta*, ya que nuestra pretensión última no es tanto la de hacernos con tal comprensión como la de servirnos de ella —una vez obtenida y justificada, claro está— para poder así apreciar por qué cabe hablar de la existencia de una nueva fenomenología del lenguaje en lo que hemos dado en llamar el «último» Husserl. Por supuesto, podría objetarse que unos pocos textos no bastan ni tan siquiera para alcanzar esa comprensión o esbozo general que pretendemos obtener. En nuestro descargo debemos objetar que un trabajo como el presente no puede aspirar a más, lo cual nos obligará a centrarnos específicamente —y a modo de botón de muestra— en un intento de lograr una caracterización general de la significación y de la concepción del proceso de formación del concepto; intento para el cual —es nuestro parecer— sí que pueden bastar los textos elegidos si apoyamos su intelección sobre todo lo hasta ahora aportado. Adentrándonos —pues— en tal tarea, debemos de inicio constatar que uno de los rasgos determinantes de esta primera fenomenología del lenguaje es el carácter *ideal* con el que la misma reviste a *toda* significación.

«Si defendemos aquí la estricta idealidad de la significación ... ello no obedece a una predilección subjetiva por las distinciones sutiles, sino a la firme convicción teórica de que únicamente con ello se responde a la situación real... Tampoco se trata de una mera hipótesis a la que justificaría su eficacia explicativa, sino que consideramos que ello es una verdad inmediatamente aprehensible, siguiendo así la suprema autoridad de la evidencia en todas las cuestiones del conocimiento»⁸.

En el presente texto queda claramente patente la caracterización fenomenológica de la *significación como ideal* y, a su vez, quedan más o menos explícitamente señalados los nexos que vinculan tal afirmación al conjunto de la argumentación husserliana. En él Husserl recurre a la evidencia con la que —supuestamente— la conciencia se percata de la idea-

7. En concreto, en el primer apéndice de *Ideas I* —confeccionado por Husserl aproximadamente en 1914 y cuyo título es el de *Esencia de la esencia (Wesen des Wesens)* — se afirma que aquello que caracteriza a una esencia como tal es «... la absoluta universalidad y necesidad que, sea por forma o por materia, es inherente al *idos* en general» (Husserliana, Band III, *Ideen I*, Beilage I, p. 384).

8. Husserliana, Band XIX/1, *Logische Untersuchungen II*, I, §31, p. 105.

lidad propia de toda significación cuando toma a la misma como objeto. Ello nos retrotrae directamente a la posibilidad de que esa misma conciencia pueda tener un conocimiento «directo» del ser ideal (esto es, a la posibilidad de que pueda tener a esencias o ideas como correlato intencional); posibilidad que, a su vez, se apoya en la postulación de esa «esfera» del ser ideal, atemporal y autosubsistente, cuya naturaleza —lo repetimos— no queda nunca aclarada con la perfección que sería deseable a pesar de los esfuerzos y protestas de Husserl al respecto. Ahora bien, una vez sentado todo ello aún queda por dilucidar qué es lo que otorga a la significación esa misma idealidad que detenta. Sin embargo, tal cuestión puede ser fácilmente solventada si nos atenemos al siguiente pasaje de *Investigaciones Lógicas*, que nos permite mantener que toda idealidad de la que pueda hacer gala la significación viene a serle conferida por el hecho de que en la misma queda recogido o manifestado el *eidós* en cuanto universal, lo cual convierte a la propia significación en «objeto general» o especie.

«Sin duda, cada especie —si es que queremos hablar de ella— supone una significación en la que se encuentra representada, siendo ella misma —a su vez— una especie⁹.

No cabe, sin embargo, confundir entre significación y especie. La primera tiene como objeto a la segunda; la *representa* (y, si cabe, la *representa*) o expresa, siendo ello lo que justamente le confiere su carácter ideal y la unidad que, en cuanto tal significación, debe necesariamente poseer¹⁰. Correlativamente, el concepto se convierte igualmente en expresión de la esencia, en fijación lingüística de la misma, lo cual garantiza su validez.

«Para cualquier persona exenta de prejuicios es algo evidente que las «esencias» captadas mediante intuición esencial (*Wesensanschauung*) pueden ser fijadas —cuando menos en gran parte— en conceptos fijos, creando de una forma consecuente la posibilidad de formular enunciaciones firmes, objetivas a su manera y absolutamente válidas»¹¹.

9. *O.c.*, § 33, p. 108.

10. Todo ello puede ser mostrado a partir de la presentación de los siguientes textos de *Investigaciones Lógicas*: «Pero no debe creerse que la significación en la que una especie es pensada y su objeto —la especie misma— sean la misma cosa. Al igual que en el terreno de lo individual distinguimos entre, por ejemplo, el mismo *Bismark* y sus representaciones (por ejemplo, *Bismark, el más grande estadista alemán*), en el terreno de lo específico [de lo «general»] distinguimos entre, por ejemplo, el número 4 y las representaciones (esto es, las significaciones) que lo tienen por objeto como, por ejemplo, *el número 4, el segundo número par del conjunto de los números, etc.*» (*Ibid.*); «Esta verdadera identidad que aquí mantenemos [la identidad de la significación] no es otra que la *identidad de la especie*» (*O.c.*, I § 31, p. 105).

11. *Philosophie als strenge Wissenschaft* en *Logos*, Band I, Mohr, Tübinga, pp. 315 y 316.

Puede decirse que este pasaje de *La filosofía como ciencia estricta* encierra ya una comprensión general del lenguaje que excede la simple caracterización de la formación del concepto contenida en el mismo o de la idealidad de la significación, anteriormente mostrada a partir de textos extraídos de *Investigaciones Lógicas*. Como se comprenderá, tal carácter *ideal* —que nosotros hemos elucidado en los dos ejemplos ahora mencionados de la significación y el concepto— es propio del lenguaje *en su totalidad*. La posibilidad misma de que éste pueda servir para formular expresiones con un sentido comprensible —esto es, su propia función expresiva y comunicativa— yace sobre su referencia a una esfera de ser ideal, autosubsistente y *no-fáctico* de la cual la humanidad va adquiriendo un mayor conocimiento de forma paulatina, hecho éste que permite explicar la aparición constante de nuevos conceptos y significaciones¹². El terreno de lo ideal representa, pues, una esfera de ser «ya-formada» que puede ser descubierta mediante ideación —aunque jamás producida— y que se ve reflejada en el lenguaje. Naturalmente, el carácter ideal que ello confiere a ese mismo lenguaje excede lo hasta aquí tratado. De hecho, puede decirse que sólo hemos prestado atención preferente a lo que el Husserl de esta época denomina *esencialidad material* y a su correspondiente fijación lingüística; sin embargo, cabe tener en cuenta que junto a las esencias materiales la primera fenomenología reconoce también la existencia de una *esencialidad formal* de la que bien podría decirse que guarda una cierta relación con ese «armazón lógico» del mundo que, según el Wittgenstein del *Tractatus*, el lenguaje «muestra» (*Zeigen*)¹³. La concepción del lenguaje propia del «primer» Husserl no es —a nuestro entender— ajena a este concepto de «mostración» y a la gran carga ontológica que el mismo conlleva; carga que en esta primera fenomenología del lenguaje tiene un claro carácter ideal desde el instante en que nos retrotrae hasta la postulación de la esencialidad formal antes referida. Sin

12. Ello queda así señalado en el siguiente pasaje de *Investigaciones Lógicas*: «Cada caso de nueva formación de un concepto nos muestra cómo se realiza una significación que nunca antes había sido realizada. Con las unidades ideales puramente lógicas, los conceptos, las proposiciones —las verdades, en suma— y las significaciones lógicas sucede lo mismo que con los números (en el sentido ideal presupuesto por la aritmética), que no nacen y parecen en el acto de numerar: la serie infinita de los números forma, consecuentemente, un conjunto de objetos generales objetivamente fijo y rigurosamente delimitado por una ley ideal. Aquéllas [las significaciones] forman un conjunto ideal y cerrado de objetos genéricos a los que le es accidental el ser pensados y expresados. Así pues, hay incontables significaciones que son —en el sentido comúnmente relativo de la palabra— significaciones meramente posibles que no pueden llegar a expresión a causa de las limitaciones de la fuerza cognoscitiva del hombre» (Husserliana, Band XIX/1, *Logische Untersuchungen II*, I, § 35, pp. 109 y 110).

13. Sobre el particular pueden verse —entre otras— las proposiciones 2.18, 4.022, 4.121 y 6.124 del *Tractatus Logico-Philosophicus*.

embargo, en un trabajo de las dimensiones y características del presente no resulta posible detenerse para tratar todo ello con el detenimiento que merecería; sólo podemos reseñarlo y, en todo caso, invitar al lector a recurrir a sus conocimientos de la obra de Husserl o dirigirlo directamente a la misma. Por supuesto, no pretendemos haber realizado un estudio exhaustivo de la que hemos llamado primera fenomenología del lenguaje: nuestro estudio no es exhaustivo ni siquiera por lo que hace al carácter de la significación y el concepto ni por lo que se refiere a las relaciones que ambos mantienen entre sí y con respecto al ser ideal. De todos modos, confiamos en que lo hasta ahora visto haya servido para resaltar lo que desde nuestro punto de vista debe ser entendido como rasgo definitorio de la inicial comprensión fenomenológica del lenguaje: a saber, el carácter ideal del mismo en tanto que en él se expresa, fija o manifiesta todo el entramado ideal (atemporal y autosubsistente en sí) al que la conciencia tiene acceso gracias a los actos de ideación mediante los que se verifica una verdadera *reducción eidética* y una consiguiente intuición esencial.

Dado por sentado lo anterior, resulta ahora necesario que pasemos a demostrar la existencia de aquella otra fenomenología del lenguaje a la que con anterioridad nos referíamos. Dicha tarea choca con la dificultad que representa el hecho de que la misma no se encuentre explícitamente presente y localizada en ninguna obra de Husserl; dentro de la producción de lo que hemos dado en llamar «último» Husserl no existe una obra en la que, como sucedía en *Investigaciones*, pueda ser detectada la presencia estructurada de una filosofía —de una fenomenología en nuestro caso— del lenguaje. A ello se añade la dificultad que supone el intentar caracterizar brevemente aquella nueva fenomenología de la que esa *otra* fenomenología del lenguaje forma parte necesaria. Sin embargo, puede resultarnos útil comenzar fijando nuestra atención sobre *Meditaciones Cartesianas* con la intención de procurar otorgar solución coherente a todos estos problemas.

Como es bien sabido, la cuarta meditación finaliza con un alegato en el cual la fenomenología queda definida como *eidética* (esto es, como estudio de *eide*) y a través del cual puede llegarse a la conclusión de que la comprensión husserliana de la naturaleza del ser ideal no difería a principios de la década de los treinta de la mantenida en *Investigaciones* o en el primer tomo de *Ideas*. A ello cabe añadir el hecho de que el método de *variación eidética* —sustituto de la original *ideación*— tan sólo añade modificaciones en el modo en el que la conciencia puede hacerse con el ser ideal, pero *no* en la comprensión de la naturaleza del mismo; su inmutabilidad, autosubsistencia y el carácter de ser algo no-producido perduran en el desarrollo metodológico de la variación y son garantía de su resultado final¹⁴. En consecuencia, el concepto sigue siendo expresión de un *ei-*

14. «Podemos dirigir nuestra mirada sobre ella [sobre la esencia general lograda

dos desvinculado de la espacio-temporalidad¹⁵. Pero junto a todo ello encontramos el tratamiento dado por Husserl al tema conformado por las génesis activa y pasiva, del cual pueden ser extraídas unas conclusiones ciertamente diferentes de las que por sí podríamos obtener a partir de la toma en consideración de la variación eidética. De inicio, debe prestarse especial atención al hecho de que Husserl afirme taxativamente que dentro del marco de la génesis activa el sujeto actúa *productivamente*.

«... para nosotros —en cuanto posibles sujetos referidos al mundo— los principios universales de la génesis constitutiva de significados... se dividen en dos formas fundamentales: los principios de la *génesis activa* y los de la *génesis pasiva*. En la génesis activa el yo actúa como constituyente, como productivo (*erzeugende*) a través de actos que le son específicos en cuanto yo. (...) Lo característico [de la génesis activa] es que los actos del yo, ligados por la comunicación en la socialidad, *constituyan originariamente nuevos objetos* sobre la base de otros ya dados en los modos pre-donantes de conciencia; objetos que luego se presentan a la conciencia como productos»¹⁶.

La identificación remarcada por Husserl en este pasaje entre la acción constituyente del yo (en cuanto enmarcada en los procesos de génesis activa) y un proceder *productivo* del mismo que tan sólo cobra sentido y efectividad como tal en el marco de lo social y lo histórico —como veremos— lleva necesariamente a replantear la conocida definición del concepto de constitución elaborada por Biemel y a optar en cierta medida por las posturas adoptadas por Fink en su célebre artículo publicado en *Kant-Studien* contando con la aprobación del propio Husserl¹⁷. Tan sólo dentro del marco de los procesos propios de una génesis *pasiva* puede entenderse la constitución como «restitución al sujeto de algo en cierta

en la variación] como sobre el invariable necesario que prescribe sus límites a toda variación efectuada en el modo de «lo arbitrario», sea cual sea la forma en que la misma [la variación] deba ser conducida para ser la variación de la imagen original [esto es, del «algo» del que partimos para efectuarla]. La misma [la esencia] se presenta como aquello sin lo que el objeto —sea de la clase que sea— no puede ser pensado...» (*Erfahrung und Urteil*, Claassen Verlag, Hamburgo, 1954, § 87 (a), p. 411).

15. «El *eidos* es anterior a *todo concepto* en el sentido de aquello que significa una palabra (*Wortbedeuten*): éstas —en cuanto puros (*reine*) conceptos— deben más bien formarse según aquél» (Husserliana, Band I, *Cartesiansche Meditationen*, § 34, p. 105).

16. Husserliana, Band I, *Cartesiansche Meditationen*, § 38, pp. 112 y 113.

17. Nos referimos al trabajo de E. FINK *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (La filosofía fenomenológica de E. Husserl en la crítica actual), *Phaenomenologica*, Band 21 (*Studien zur Phänomenologie 1930-1939*), M. Nijhoff, La Haya, 1966 (publicado originariamente en *Kant-Studien*, n.º 38, 1933) y al artículo de W. BIEMEL *Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl* (*Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl*), editado en la obra colectiva *Husserl*, Les éditions de Minuit, París, 1955.

manera ya dado pero que exige la actividad del propio sujeto para que tal restitución pueda tener lugar»¹⁸; por el contrario, dentro de la génesis activa cabe destacar la presencia de ese componente productivo que Biemel niega a la comprensión fenomenológica de la constitución. Bien es cierto que la constitución desarrollada en los procesos de génesis pasiva provee de forma constante al sujeto con la «materia» sobre la que se asienta y ejerce toda génesis activa¹⁹ pero, a su vez, las objetividades de todo tipo que tienen su nacimiento en el hacer productivo propio de este último tipo de génesis pasan a convertirse —una vez intersubjetivamente fijadas— en la materia de posteriores génesis pasivas a partir de las cuales se desarrollarán nuevas génesis activas. Así pues, ambas génesis se fundan entre sí en un proceso *ad infinitum*, siendo ello lo que permite a Husserl afirmar que en *todo* objeto de experiencia resulta posible rastrear lo que podríamos considerar como su *historia intencional*.

«... mediante una penetración en el contenido intencional de los mismos fenómenos de la experiencia (de los fenómenos de la experiencia de cosas y de todos los demás) podemos —o, mejor dicho, puede el *ego* que medita— encontrar referencias intencionales que señalan hacia una historia (*Geschichte*) o, lo que es lo mismo, que dan a conocer tales fenómenos como formaciones subsecuentes a otras formaciones que esencialmente les preceden...»²⁰.

Así pues, sobre todo posible objeto de experiencia —y ahora debemos comprender este último término en su sentido más amplio— es detectable un poso intencional que lo conforma como tal objeto. Un poso que hace que el mismo sea para el sujeto que lo experimenta tal y como justamente es para él y que sólo puede ser comprendido como resultado de una acción constitutivo-productiva desarrollada de forma histórica e intersubjetiva; acción repetidamente revalidada en el ejercicio de las diversas génesis pasivas o modificada en diferentes actos de génesis activa y que, en última instancia, tiene al mundo en su totalidad como correlato²¹.

18. Tal es la definición dada por BIEMEL del concepto de constitución en la p. 46 de su antes mencionado artículo (véase la nota anterior); definición que deja de lado cualquier posible comprensión «constructiva» de la constitución y que —como se ve— tan sólo aceptamos si su alcance se ve reducido a la caracterización del tipo de constitución ejercida en el seno de los procesos propios de una génesis pasiva, considerándola inadecuada para caracterizar el tipo de constitución desarrollada en el marco de las génesis activas y optando —en este último caso— por aceptar el carácter «creativo» o «constructivo» que FINK señala en su antes reseñado artículo como propio del hacer constitutivo-intencional de la conciencia trascendental.

19. Véase Husserliana, Band I, *Cartesianische Meditationen*, § 38, pp. 111 y 112.

20. *Ibid.*

21. «El que cada de [los] predicados del mundo tenga su origen en una génesis temporal —una génesis enraizada en el hacer y el padecer humanos— es un hecho que no tiene necesidad de prueba» (*O.c.*, § 58, p. 162).

Ahora bien, no puede pensarse que tal hacer productivo quede reducido por Husserl al campo propio de una actividad «manual» o «técnica» desarrollada sobre el campo objetivo estrictamente material o físico. Por el contrario, el proceder propio de las génesis activas alcanza —como ya ha quedado apuntado— a *todo* tipo de objetividades y, por ello, las objetividades *ideales* (los antiguos *eide*) quedan también sometidas a sus imperativos.

«Las actividades superiores de tales actividades de razón... tienen el carácter de la irrealidad (de objetos *ideales*)...²²».

Así pues, los *eide* son ahora *productos* humanos, productos de razón²³. Pero si las objetividades ideales —las antiguas esencias— han de perder su supratemporalidad y autosubsistencia, ¿de dónde han de extraer su evidencia y la misma objetividad con la que se nos presentan? Invirtiendo por completo la argumentación fenomenológica original, Husserl vincula ahora toda posible evidencia del ser ideal a su relación con lo espacio-temporal, a su ligazón con el mundo y el hacer humano que en el mismo se desarrolla.

«Incontestablemente, el mundo *real* ocupa también [junto a la subjetividad] una posición eminente (más exactamente, una cierta fundamentalidad)... por el hecho de que a la estructura misma del mundo pertenece... el que yo mismo, el sujeto de la conciencia, sea parte integrante de dicho mundo en cuanto hombre. Pues todo ser producido —y no sólo todo ser producido real sino también todo ser producido ideal, nacido de mi vida activa a pesar de su idealidad— debe encontrarse co-enraizado en el mundo de forma consecuente. Si mi vida tiene para mí la validez empírica de una vida que se desarrolla en el seno del mundo y en determinado lugar del espacio y cierto momento del tiempo, cada

22. *O.c.*, § 38, p. 111.

23. Tal vez esta afirmación pueda crear reticencias a causa de su misma radicalidad. Sin embargo, para nosotros resulta obvio que a partir de lo argumentado por Husserl en el § 38 de *Meditaciones* puede mantenerse la existencia de un profundo cambio en la concepción husserliana de la naturaleza del ser ideal. Para corroborar ello podemos ofrecer al lector la apelación a un argumento de autoridad de cara a justificar nuestra tesis y dirigirlo así a las observaciones críticas a las cuatro primeras meditaciones efectuadas por R. INGARDEN a petición del propio Husserl. En concreto —y en relación con lo ahora visto— Ingarden detecta en dicho § 38 tal cambio en la comprensión de lo ideal, y aferrándose a las consideraciones propias de la primera fenomenología, se muestra reacio a aceptar el mismo: «Yo no podría decir que los *auténticos* objetos ideales —las ideas, los conceptos ideales y las esencias— sean «productos», «formaciones intencionales» *creadas* en operaciones subjetivas... [No podría decir] en general que *todo* lo que originalmente fue comprendido como «ideal» deba perder su originalidad, su idealidad en sentido estricto» (R. Ingarden, Beilage: *Kritische Bemerkungen von R. Ingarden*, p. 218, en Husserliana, Band I, *Cartesianische Meditationen*).

uno de mis productos teóricos... comparte una referencia al lugar espacio-temporal que ocupo así como a mi existencia psicofísica en tal lugar. Dentro del contexto intersubjetivo de la comunidad humana cada producto teórico —en cuanto producto de una ciencia intersubjetiva— se enriquece, ciertamente, con múltiples referencias mundanas (*Weltbeziehungen*).»²⁴

Lo ideal se hace incomprensible sin la fundamentación con la que le proveen el mundo —la espacio-temporalidad— y la praxis humana. Ello es algo que queda plenamente patente cuando centramos nuestra atención sobre *Crisis*, especialmente sobre su noveno párrafo y los textos a él añadidos. En efecto, allí encontramos un Husserl que reconoce la historicidad propia de todo saber y que, centrándose en el caso especial provisto por la geometría, descubre a las objetividades ideales como productos teóricos *generados* mediante un proceso de *idealización* en cuyo seno —y a raíz de intereses puramente intramundos— se construyen formas-límite a partir de la simple experiencia sensible de aquellos cuerpos con los que el hombre trata en el desarrollo de ciertos procederes técnicos concretos²⁵; en el fantasear sobre tales cuerpos buscando un «más allá» en la perfección de sus formas llega a alcanzarse un instante en el que lo así modificado supera la espacio-temporalidad o, lo que en este caso es lo mismo, en el que se deja atrás toda posible realización técnica de los resultados de tal fantasear y se crean unos límites *ideales* (las objetividades ideales geométricas) dentro de tal parcela del actuar humano. Surgen entonces —gracias al hacer de un hipotético «primer geómetra»— la idea de línea, de punto, de círculo, etc., como productos logrados mediante idealización. El problema que entonces se plantea es el de superar el carácter «subjetivo» con el que tales formaciones se ven marcadas en su nacimiento y lograr así comprender cómo las mismas *adquieren* esa objetividad que les es propia o, como también lo expresa Husserl, cómo alcanzan su persistencia en el ser o un «ser persistente» (*Immerfort Sein*)²⁶. Intentar dar una respuesta adecuada a todo ello nos obliga a tener en cuenta al lenguaje y la función que el mismo cumple dentro de la comunidad humana.

«... ¿cómo pasan las idealidades geométricas (y las de todas las ciencias) desde su origen primeramente intrapersonal —por el cual son una formación que permanece en el espacio concienal del alma del primer inventor (*Erfinder*)

24. Husserliana, Band VIII, *Erste Philosophie II*, § 50, p. 152.

25. En lo que al caso concreto de las idealidades geométricas se refiere, Husserl pone el origen de las mismas en técnicas en las que como la agrimensura (vid. Husserliana, Band VI, *Krisis*, § 9 (h), p. 49) o la arquitectura (vid. *O.c.*, *Realitätswissenschaft und Idealisierung. Mathematisierung der Natur*, p. 290 y Beilage III, p. 384) se recurre a los métodos de medición.

26. Husserliana, Band VI, *Krisis*, Beilage III, p. 371.

[esto es, del primer "idealizador"]— hasta su objetividad ideal? Ya podemos responder aquí a esto: por medio del lenguaje, a través del cual se encarnan — por así decirlo— en su propio cuerpo lingüístico (*Sprachleib*).»²⁷.

El lenguaje permite, pues, que aquellas idealizaciones que en un inicio gozaban tan sólo de una evidencia «subjetiva» puedan verse reproducidas en el seno de un diálogo donde esa misma evidencia puede ser objeto de una fijación intersubjetiva, alcanzando así un verdadero estatuto *objetivo*.

«En la conexión de la comprensión lingüística recíproca el producto originario y el acto productivo del sujeto singular pueden ser comprendidos *activamente* por los otros. Igual que a través del recuerdo, mediante esta plena comprensión del producto ajeno debe necesariamente tener lugar una co-realización actual y propia de la actividad presentificada y, junto a ella, debe delinearse una plena evidencia... Los productos espirituales pueden ser transmitidos de persona a persona en su igualdad y, en la concatenación de esta reproducción, la evidencia se presenta a la conciencia de los otros como una misma evidencia. En la unidad de la comunidad comunicativa de varias personas la formación repetidamente reproducida no se presenta ya a la conciencia como igual sino más bien como algo común a todos en general»²⁸.

De esta manera Husserl identifica efectivamente lo objetivo con lo intersubjetivamente fijado, aunque con la particularidad de que ahora lo objetivo deviene tal por el hecho de ser algo intersubjetivamente compartido. La objetividad no es ya un presupuesto sino un *resultado*; un resultado del hacer humano y de la fijación lingüística del mismo, ya que el lenguaje (en cuanto lenguaje oral y también —y *preferentemente*— en cuanto que lenguaje *escrito*) permite la sedimentación cultural de los resultados del desarrollo activo de la vida intramundana de la humanidad y evita que la evidencia original de los mismos dependa de la imposible existencia de un diálogo siempre actual en el que dicha evidencia pudiera verse constantemente reproducida. En la expresión escrita queda recogida y fijada, pues, dicha evidencia y merced a ella es siempre virtualmente reproducible; en la confrontación entre lector y texto la evidencia de lo plasmado en este último puede siempre verse simplemente aceptada o, por el contrario, modificada o rechazada²⁹.

Teniendo todo ello en cuenta es posible comprender que tanto en una

27. *L.c.*, p. 369.

28. *L.c.*, p. 371.

29. «La importante función de la expresión lingüística escrita y documentada se encuentra justamente en que permite la comunicación sin necesidad de que se dé un discurso personal mediato o inmediato, en ser —por así decirlo— una comunicación virtual. (...) La evidencia —por así decirlo— se sedimenta; pero el lector puede hacerla de nuevo evidente, puede reactivarla» (*Ibid*).

fase como en otra de la fenomenología puede perfectamente afirmarse que el lenguaje posee un carácter ideal. Ahora bien, como salta a la vista debe tenerse en cuenta que tal afirmación tiene un sentido *totalmente* diferente si la vinculamos al «primer» o al «último» Husserl, pues al tratar con éste no podemos afirmar que en el lenguaje queden recogidas o plasmadas esencias o ideas supratemporales, autosubsistentes y ajenas en su ser a cualquier acto productivo. Muy al contrario, en su seno quedan cultural e intersubjetivamente fijados (quedan «*objetivizados*») los resultados del hacer histórico de la humanidad en el mundo. Podemos entonces afirmar que el lenguaje disfruta de una existencia ideal (*idealen Existenz*) en el mundo³⁰ por el simple hecho de que en el mismo queda recogido e idealizado nuestro trato con ese mismo mundo y lo contenido en él o, lo que es lo mismo, por el hecho de que el lenguaje se encuentra constituido por objetividades ideales que, al igual que las objetividades ideales de la geometría (según la argumentación contenida en el párrafo 9 de *Crisis*), son productos elaborados a partir de la praxis humana, siendo en esta conexión donde reside toda su posible evidencia.

«Como es fácil de descubrir a través de un enfoque (*Einstellung*) gramatical, la misma lengua esta constituida en todas sus formas (palabras, proposiciones, discursos) por objetividades ideales...»³¹

Bien es cierto que debemos diferenciar a las objetividades ideales estrictamente lingüísticas —los nombres, por ejemplo— de las idealidades propias de ciencias como la geometría, pero ello es debido al hecho de que estas últimas son producidas partiendo de unas determinadas técnicas que tienen su apoyo en el método de medición, el cual les otorga esa «exactitud» de la cual las simples idealidades lingüísticas parecen carecer³². De todos modos, es innegable que nuestro lenguaje recoge los frutos de nuestra vida en el mundo en cuanto especie históricamente situada. En este sentido, el lenguaje *común* (o, si se quiere, el lenguaje «no-técnico»), es resultado, a su vez, de un proceso de idealización común que vincula la necesidad y evidencia del ser ideal al hacer *general y cotidiano* de la humanidad en el mundo, lo cual le permite desempeñar una función comunicativa mediante la cual el sujeto se relaciona con los demás y con el mundo. Es en *este* sentido —y sólo en él— en el que cabe hablar de una cierta «idealidad» del lenguaje por lo que a lo que hemos dado en llamar «último» Husserl se refiere. Como se comprenderá —y como ya ha sido puesto de relieve—, esta «idealidad» difiere ostensiblemente de la que cabría reconocerle si aún nos mantuviéramos en el mar-

30. *L.c.*, p. 368.

31. *Ibid.*

32. Sobre este respecto véase *ibid.* y, en general, toda la argumentación del § 9 de *Krisis*.

co de la argumentación centrada en *Investigaciones Lógicas* y marca la existencia de esa nueva fenomenología a la que con anterioridad nos referíamos. En el lenguaje, pues, queda en última instancia sedimentada con rango de objetividad cultural (ideal) la constitución diacrónica del mundo efectuada en el seno del actuar humano³³ y, a su vez, en el mismo se ve reflejada la autoconstitución histórica de la misma humanidad. Por ello, si todo sujeto cuenta con un (*su*) mundo como dato (un mundo sobre el que él mismo puede actuar) ello se debe a que tras de sí tiene una intersubjetividad de la que necesariamente forma parte; una intersubjetividad que cuenta con un lenguaje en el cual se encuentra reflejada toda su historia en cuanto historia empírico-intencional, un lenguaje en el que se plasma su constante proceso de constitución del mundo y autoconstitución de sí misma.

«La lengua general (*allegumaine Sprache*) se encuentra, justamente, en este horizonte, en el horizonte de la humanidad. Esta está siempre presente a la conciencia como comunidad lingüística mediata e inmediata. Evidentemente, tan sólo a través de la lengua y a través de sus amplias documentaciones (en cuanto comunicaciones posibles) el horizonte humano puede ser limitado como, de hecho, lo es. (...) En este sentido, la humanidad que constituye para todo hombre el horizonte del nosotros es para éste la comunidad en la que se da la posibilidad de pronunciarse sobre un mundo que, normalmente, es por completo comprensible... El mundo objetivo es siempre para todos el mundo que «cualquiera» tiene como horizonte. Su ser objetivo presupone a los hombres en cuanto hombres que poseen una lengua en general. (...) Así pues, los hombres en cuanto tales, los otros, el mundo (el mundo del que hablan los hombres, del que hablamos y podemos hablar) y —por otra parte— la lengua se cuentan indisolublemente entrelazados...»³⁴.

Javier LERIN RIFERA
(Universidad de Barna)

33. Véase la nota 21.

34. Husserliana, Band VI. *Krisis*, Beilage III, pp. 369 y 370.