

do: este sería, en definitiva, el re-descubrimiento de aquella piedra que, si no es la famosa piedra filosofal, podría por lo menos figurar como un *eukairita* propicio.¹²⁸

En este espíritu, concluyamos con Rilke, a saber, con el comienzo de la cuarta *Elegía de Duino*¹²⁹ que tematiza nuestra esencial tardanza, o falta de sincronización existencial, respecto del reconocimiento del tiempo justo¹³⁰ de nuestro 'invernar' interno:

Oh árboles de la vida, oh, ¿cuándo invernales?
Nosotros no estamos en armonía. No estamos acordados como las aves
migratorias. Sobre pasados y tardíos,
nos imponemos de repente a los vientos
y caemos en el estanque indiferente.¹³⁰

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

¹²⁸ Aludimos aquí a una piedra, nada preciosa, de ese nombre sobre cuyo rol como "stone of destiny", nos hemos expresado al final medio humorístico de nuestro estudio auto-de/constructivo "La sinfonía del destino", *Diálogos* 54, 1989, pp. 103-128.

¹²⁹ Traducción de Eustaquio Barjau, en su *Rainer Maria Rilke, Elegías de Duino. Los sonetos a Orfeo*, Madrid 1987, p. 80.

¹³⁰ Una interpretación kairosófica de estos versos es propuesta por J. Steiner, *Rilkes Duineser Elegien*, Berna 1962, pp. 73-76.

SOBRE LA IDEALIDAD DE LOS SIGNIFICADOS EN LA FILOSOFÍA DE HUSSERL

RAMÓN CASTILLA LÁZARO

I. El continente revisitado

Decía Husserl que sus *Logische Untersuchungen* eran un primer comienzo y una obra de penetración [*Durchbruchswerk*], algo así como la apertura de nuevos caminos y perspectivas. Lo decía seguramente con orgullo, pero también a modo de disculpa. Y las dos actitudes estaban justificadas. *Logische Untersuchungen* no sólo es una obra grandiosa, que pudo parecerle a su autor la visión de un nuevo continente y que había alcanzado la fama a poco de ser publicada. También es un discurso aquejado de serios defectos, cosa esta última que el propio Husserl reconoció en varias ocasiones. Una de las primeras —aunque quizá de las menos conocidas por haber llegado tardíamente a la imprenta— es el comienzo de *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, un curso sobre doctrina del significado profesado en Gotinga durante el semestre de verano de 1908. Aquí, el primer fenomenólogo bosqueja brevemente lo que suele suceder cuando se ha explorado por primera vez un continente oscuro que se extiende inmensamente. La exploración —dice— no puede ser definitiva: nuevos viajes hacen ver las cosas bajo nueva luz, y lo que se creyó visto y fijado se deshace en diferencias que se habían pasado por alto. Entonces observa:

Naturalmente, así me ha ido a mí también en las *Logische Untersuchungen*. Se encuentran en ellas muchas cosas a medias por irresolución, muchas contradicciones y muchos equívocos, como repercusiones de los prejuicios inculcados. [p. 6]

A estas reflexiones autocríticas cabría agregar algunas más, provenientes de otros escritos,¹ y todas son justificadamente aplicables a la idealidad de los significados, doctrina donde éstos se presentan primero como si fuesen *eideti* o especies intemporales con un ser "en sí" absoluto, para luego ir experimentando una merma progresiva de atributos platónicos que alcanza su fase final en *EU* y *FTL*. En adelante los significados quedan desposeídos de su autonomía entitativa inicial, de suerte que, en *FTL*, su "ser en sí" se reduce a un ideal normativo, vulnerable en sus realizaciones. Este proceso de disolución es el tema principal del presente estudio, que sólo aspira a ser una historia somera y que se basa, muy principalmente, en las reflexiones críticas del propio Husserl. Se trata aquí, pues, no de una evaluación de la filosofía del lenguaje de Husserl, sino de un estudio más bien unilateral, una exposición de errores y rectificaciones.

II. Pensamiento y significado

Husserl sostiene en *LU II* que la lógica, en cuanto ciencia de las unidades teoréticas, es, "por esencia", *ciencia de los significados*, de sus especies y diferencias y de sus leyes ideales (Inv. I, § 29, p. 92).² Hay en esta caracterización, *expressis verbis*, la afirmación categórica de una identidad esencial entre la teoría de la ciencia y el estudio de los significados, pero no se percibe una resuelta afirmación de identidad esencial entre pensamiento y lenguaje, en el sentido de que un pensamiento no verbal sea imposible o inexistente. Lo que Husserl afirma ahora, en 1901, es que los juicios de la "esfera intelectual superior", es decir, los que forman parte del raciocinio, "no se pueden llevar a cabo sin expresión lingüística" (Inv. I, § 1). En la segunda edición de *LU II*, la palabra *no* será sustituida por *apenas*. Husserl no trata de explicar el porqué de esa imposibilidad,

¹ Cf., p. ej., *Hua XVIII*, p. 10, y especialmente el "Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'Logischen Untersuchungen'".

² Traducimos de la primera edición: *Logische Untersuchungen*, zweiter Band, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Halle: Max Niemeyer, 1901). Todas las traducciones del presente estudio son propias, por razones de comodidad y también por la necesidad frecuente de atenerse a primeras ediciones. No obstante, las traducciones al español de Husserl (la de Gaos y García Morente, las de Gaos, la de Villoro) se han consultado a veces y con provecho. La indicación de parágrafo (§) tiene la finalidad principal de posibilitar la consulta de traducciones ya publicadas.

total o casi total, de pensar sin signos, pero la lectura de *Philosophie der Arithmetik* y de *LU I* permite inferir que dicha imposibilidad la atribuye principalmente a que el raciocinio requiere en diversa medida el apoyo o sostén de los signos, aparte, naturalmente, de que éstos son necesarios en la comunicación y la crítica intersubjetiva, inherentes a la ciencia.³

No se trata aquí de desarrollar ni de elucidar esta concepción, sino de comprobar que, a pesar de todo, Husserl la sostuvo creyendo a la vez que las unidades ideales que funcionan como significados no están ligadas a los correspondientes signos por ninguna "conexión necesaria", sino "contingente" y "externa" (Inv. I, § 35, p. 104; Inv. VI, § 15, p. 564). El paso de los años no alteró la indecisión o la prudencia de Husserl a la hora de caracterizar la vinculación entre pensamiento y lenguaje. En 1929, en *Formale und transzendente Logik* (§ 1), dice, más o menos como antes, que el pensamiento humano "se lleva a cabo normalmente en forma lingüística" y que las actividades de la razón están ligadas al discurso verbal [*Rede*] "virtualmente por completo [*so gut wie ganz*]". Esta afirmación, que se basa también en la necesidad de que lo racionalmente verdadero haga uso de la crítica intersubjetiva y, por ende, de la comunicación verbal, tampoco es una afirmación de identidad esencial entre el lenguaje y el pensamiento ejecutado a solas.⁴ Husserl,

³ Dada la "estrechez de la conciencia [*Enge des Bewusstseins*]", no es mucho, para Husserl, el pensamiento que puede estar activa y plenificadamente consciente en un raciocinio, hecho en virtud del cual el pensamiento meramente significativo o simbólico (cf. *Phil. Arithm.*, caps. XI-XIII), que sigue las meras articulaciones lógico-sintácticas como si fuesen simples fichas de juego, ejerce una función aliviadora [*entlastende*], ahorradora de fuerzas [*kraftersparende*] y, por tanto, economizadora de pensamiento [*denkökonomisch*]. Esto es lo que permite, particularmente en la aritmética, la ejecución de verdaderas "torres de pensamientos", siguiendo principios mecánicos solamente (*LU I*, §§ 52-4). A esto se refiere Husserl cuando hacia el final de *LU II* dice que "el significado no puede, por así decirlo, flotar en el aire" (VI, § 26). La acuñación *Enge des Bewusstseins* se debe seguramente a Herbart (*S. W.*, I y V), pero la idea aparece también en Hamilton, Lotze y Descartes.

⁴ Aproximadamente desde MerleauPonty ha habido lectores de *FTL* que han creído percibir en esta obra un cambio a favor de la unidad esencial de pensamiento y lenguaje. En realidad, lo nuevo frente a *LU* es el reconocimiento de que la unidad de expresión y vivencia significativa es directa e inmediata también en el caso de las oraciones no declarativas, de suerte que, ahora, un deseo, una orden, una pregunta, no tienen que basarse en un acto objetivante previo. Para decirlo con otro vocabulario: la inlocutividad de un acto (que, ciertamente, es linguocéntrico) no tiene que dar un rodeo que pase por un acto objetivante mediador (*FTL*, § 1). Ahora bien, por lo que atañe al pensamiento efectuado al margen de la comunicación y la inlocutividad, Husserl no cree ver la necesidad esencial de las palabras. En el Texto Suplementario IV, que data de 1920/1 (*FTL*, *Hua XVII*, p. 359) se dice, por cierto, que,

sencillamente, se está refiriendo al pensamiento que estudia la tradición lógica, y considera que éste se lleva a cabo lingüísticamente. Esto le parece suficiente.

Aunque quepa señalar que numerosos tipos de pensamiento, como el del mecánico que repara un motor, no requieren palabras, Husserl no aborda el asunto y, a veces, cuando se pregunta por el pensamiento de los animales (*Hua*. XXIV), lo hace con gran cautela y sin tratar de profundizar o de extraer consecuencias. Pero aquí no es cuestión de acudir a Piaget, Vigotski, Kainz, H. Hartman, Furth, Arnheim o, incluso, Dummett.⁵ Tampoco es una cuestión apremiante la de si Husserl llama alguna vez 'pensamiento' a la experiencia antepredicativa y al "juicio" antepredicativo, que son base y contenido del juicio predicativo y que le parecen tan fundamentales como para afirmar, ya en *Ideen I*, que la capa lingüística de la expresión "no es productiva" y que su función se agota en la forma de lo conceptual, la cual ingresa con el expresar (§ 124, p. 306) (y se obtiene por generalización de la experiencia antepredicativa o pre-conceptual).⁶

al pensar solitariamente, no es normal que "tengamos primero las formaciones de pensamientos y busquemos después las palabras apropiadas. El pensamiento se lleva a cabo de antemano como pensamiento verbal". Pero en el *Ergänzender Text II* (de noviembre de 1926) se admite que los pensamientos y juicios pueden surgir sin lenguaje, lo cual suscita la pregunta de si cabe desarrollar una lógica predicativa pura como fundamento de la enunciativa o apofántica: "*Nun erhebt sich aber die Frage, ob denn [...] da doch 'Gedanken' 'Urteile' auch unsprachlich auftreten können, ob für eine Logik auch das Sprachliche ganz ausser Betracht bleiben kann; oder: ob nicht eine reine Urteilslogik ausgebildet werden kann und evtl. dann als eine in ihr fundierte [...] eine Aussagelogik*" (p. 348).

⁵ A pesar de su larga trayectoria analítica, Dummett reconoce al final del ensayo "Thought and Perception" la existencia de pensamientos sin vinculación alguna con las palabras (cf. David Bell y Neil Cooper, eds., *The Analytic Tradition*, Oxford: Blackwell (1990), pp. 83-103).

⁶ "Todos los conceptos del ente los obtenemos, de manera originaria y en autodonación, de la actividad conceptualizadora sobre la base de la experiencia preconceptual" (Anotación de Husserl en su ejemplar del libro sobre Kant de Heidegger, citada por Iso Kern en *Husserl und Kant* p. 216). La tesis sobre la experiencia antepredicativa se defiende de manera detallada en *Formale und transzendente Logik* y en *Erfahrung und Urteil*, pero se podría demostrar que asoma ya en *LU II* al tratar de la intuición categorial cuando ésta se efectúa sobre la base de la percepción. Si se comparan las funciones que se atribuyen a la predicación (en *LU II*, § 48, pp. 624 y ss.) con las que se le atribuyen a la observación explicativa y a la síntesis explicativa en la experiencia antepredicativa (*EU*, § 24 especialmente), se podrá comprobar que coinciden en casi todo. En *EU* se

Como es fácilmente comprensible, el asunto es bastante más complejo, rico y problemático de lo que podría parecer por lo expuesto hasta aquí. Sin embargo, para los fines del presente trabajo, basta retener que, al tratar de la lógica, Husserl entiende que pensamiento y lenguaje son virtualmente idénticos, de suerte que el pensamiento se puede llamar *significado*. Este es su uso lingüístico, uso que se seguirá de aquí en adelante, evitando en la medida de lo posible, dejarse llevar por grandes preocupaciones linguofilosóficas. Lo importante será, no el sistema de los signos, sino la tesis de la *idealidad* de los significados. Esta tesis la sostiene Husserl de manera insistente en su polémica con el psicologismo lógico. Concretamente, lo que afirma en *LU* son dos cosas: (1) que los significados son *unidades ideales e intemporales* opuestas a la fugacidad y multiplicidad de los actos de significar y (2) que los significados son *especies ideales*. Aunque Husserl no identifica ni distingue expresamente (1) y (2), conviene anticipar que expone las dos tesis en capítulos separados y que cuando abandona la segunda, todavía no da señales de querer descartar la primera.

III. El significado sin el significar

En *Prolegomena*, o sea, en *LU I*,⁷ después de impugnar el psicologismo por sus consecuencias empiristas y relativistas, pasa Husserl a exponer los tres prejuicios que, según él, constituyen la base del psicologismo lógico. El primero consiste en sostener que la lógica es una disciplina normativa y que las reglas llamadas a dirigir el pensamiento se extraen de la psicología, que es una ciencia de hechos, mientras que la lógica es una disciplina *a priori*. El segundo confunde el objeto de la lógica con las representaciones, los juicios, las inferencias, etc., en cuanto actividades psicológicas. El tercero reduce la verdad a la evidencia, entendida ésta como un peculiar sentimiento interno de necesidad psicológica, cuando en realidad consiste en la presencia de su objetualidad.

De los tres prejuicios, el que importa aquí es, desde luego, el segundo. Husserl lo llamará, años después, "el error fundamental" del

reclama para la experiencia antepredicativa casi todo lo que en *LU* se pone a cuenta de la predicación.

⁷ *Logische Untersuchungen*, Band I, Prolegomena zur reinen Logik, Halle: Max Niemeyer Verlag, 1900. En adelante: *LU I* o *Prolegomena*.

psicologismo, y la crítica más directa y continua que le dedica en *LU I* está contenida en los párrafos 44-8, donde sostiene una y otra vez que el objeto de la lógica reside en los significados, esto es, en unidades ideales que son especies. El ataque al "error fundamental" del psicologismo comienza con la invocación del parentesco existente entre las doctrinas lógicas y las aritméticas, parentesco tan natural que habría llevado a muchos pensadores, como Lotze, a afirmar su unidad teórica. Si la argumentación del psicologista fuese justa para la lógica —arguye Husserl— también debería serlo para la aritmética, pues los números nacen del coleccionar y del contar, que son actividades psíquicas; pero la heterogeneidad de la psicología frente a la aritmética es innegable, y el matemático se limitaría a sonreír si trataran de imponerle estudios psicológicos para fundamentar su disciplina; diría que tal idea se basa en una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (§ 45, p. 168).

Habría *metábasis* porque la psicología sólo puede habérselas con operaciones aritméticas "en cuanto hechos, en cuanto actos psíquicos que transcurren temporalmente", mientras que el objeto de la aritmética es la serie bien familiar 1, 2, 3, ..., que se compone de "especies ideales", y en esta esfera ideal no se habla en absoluto de "hechos individuales" o de "localización en el tiempo". El número 5, por ejemplo, no es ni mi acto de contar ni mi representación del cinco, sino "la especie ideal que en ciertos actos de contar tiene sus casos individuales concretos" (§ 46, p. 171). Y Husserl, aunque hable de "casos individuales concretos" —como se acaba de ver—, también insiste en que los números son "especies ínfimas en un sentido distinguido que se diferencia nítidamente de las clases empíricas" (p. 171), repitiendo como aclaración que las proposiciones aritméticas no dicen nada sobre realidades: ni sobre los objetos que se cuentan, ni sobre actos reales de contar, ni tampoco, sobre nuestras representaciones de los números (p. 172).⁸

Los números, pues, son *especies ideales*. Pero el vocablo *especie* —que Husserl no define y cuya aplicación a números y significados revocará más tarde (cf. *EU*, pp. 314-6)— da la impresión de motivar la búsqueda de individuos en los cuales se singularizaría la especie. Ahora bien, si además de esto, esos individuos o "casos individuales concretos" se han de situar precisamente en los *actos de contar*, entonces cabría interpretar que con ello se está cometiendo el error psicologista que había

⁸ Véase también *Ideen I*, § 12.

que refutar. La segunda edición de *Prolegomena* le cierra el paso a esta interpretación, añadiendo un inciso en que se precisa que se trata de casos individuales "en el lado de lo que hay de objetivo" en los actos (p. 171). Es importante notar que no estamos ante una enmienda tardía, que habría sido introducida en la segunda edición como resultado de un cambio doctrinal. Ya en la primera se da a entender que la especie en cuestión se abstrae del correlato o polo objetual del acto de contar. Y así se argumenta que, si producimos una representación adecuada del número cinco, como, p. ej., la representación colectiva de cinco objetos cualesquiera, se nos da intuitivamente una "forma de articulación",⁹ la cual es "un caso" de la mencionada especie aritmética, y que entonces, mediante "abstracción", captamos *la idea*. Esta idea, abstraída de *la forma* inseparable del caso singular, es la especie:

El número cinco, como especie de la forma, surge en la conciencia pensante. Lo mentado ahora no es este caso singular. [p. 171]

Así pues, ya según la primera edición de *LU I*, el número se abstrae de la forma de la colección o conjunto, la cual pertenece como correlato al acto de contar, en cuanto "forma estructural" de un grupo de objetos.¹⁰ Por otro lado, sin embargo, hay que subrayar que Husserl ve en esa forma de la colección, de donde se abstrae el número, un caso singular [*Einzenfall*] de la especie aritmética en la cual ha de consistir el número

⁹ *Gliederungsform* (p. 171 de la primera edición). La palabra *forma*, comprensiblemente, se usa con más frecuencia en la segunda edición. Se trata, según Husserl, de la "forma estructural" del conjunto de objetos dados intuitivamente.

¹⁰ Con esta tesis del número como especie o *eidōs* de un correlato objetual remedia Husserl el error cometido en *Philosophie der Arithmetik*, donde, partiendo de la doctrina de Brentano, según la cual sólo lo físico se opone a lo psíquico, y asentando como premisa que la unidad de una colección no reside en propiedades de las cosas coleccionadas, concluye que el concepto de colección sólo puede obtenerse reflexionando sobre los actos de coleccionar, conclusión que les niega a los números la identidad ideal (que luego se les atribuye en *LU D*), convirtiéndolos en algo psíquico. Como es bien sabido, éste es el error que Frege criticó justificadamente. Sobre otros *presuntos* errores psicologistas y sobre la *limitada* influencia de Frege en el abandono del psicologismo por Husserl cabe remitir especialmente al libro de J. N. Mohanty *Husserl & Frege*, Bloomington: Indiana University Press (1982).

mismo,¹¹ como si dicha especie tuviese ejemplares individuales, igual que la especie 'clavel' o la especie 'rojo' tienen los suyos. En consonancia, el texto de la primera edición, aunque no el de la segunda, afirma que el número tiene sus casos singulares concretos "de manera semejante a como la especie cromática Rojo [los tiene] en los actos de sensación de rojo" (p. 171). En virtud de esta asimilación del número al color, Husserl tendría que haber concluido que, p. ej., el número 5 se multiplica y singulariza en una multitud de diferentes cincos individuales. La palabra *especie*, por lo tanto, resulta ser desorientadora, y Husserl tendrá que decir más tarde que es inaplicable a los números (*EU*, pp. 314-6).

Al pasar a tratar de la lógica y los significados, la exposición de *Prolegomena* es considerablemente diferente, aunque el epígrafe del § 46 diga que el dominio de la lógica pura es "ideal, análogamente al de la aritmética pura", y pese también a su afirmación de que lo expuesto acerca de la aritmética pura "se aplica totalmente a la lógica pura" (p. 173). Hay que admitir como manifiesto —concede Husserl— que los conceptos lógicos tienen origen psicológico y sirven para nombrar clases de vivencias psíquicas. Pero la lógica pura —observa— nunca ha puesto la vista en hechos psíquicos: sus conceptos no tienen extensión empírica y son necesariamente "conceptos generales, cuya extensión se compone exclusivamente de individuos ideales, de auténticas especies" (p. 173). Estas especies ínfimas son significados, y su idealidad se hace patente cuando comparamos la unidad antropológico-subjetiva del conocimiento con la unidad objetiva ideal del contenido del conocimiento: en el primer respecto se habla de representaciones, juicios, raciocinios, etc., como de hechos psíquicos, mientras que, al tratar de sus "formas" esenciales, ya no estamos ante singularidades fenoménicas, sino específicas (p. 174). Así, por ejemplo, "representación" es un concepto lógico, bajo cuya extensión caen precisamente representaciones, como cuando decimos que "la representación 'triángulo' incluye la representación 'figura'"; pero, al decir esto, no se habla de vivencias subjetivas, ni de la inclusión de unos fenómenos psíquicos en otros (§ 47). Hay, pues, una diferencia esencial e infranqueable entre las ciencias reales y las ideales; en las primeras se trata de la conexión de las vivencias o de la conexión de los objetos; en las segundas se trata de la conexión lógica que

¹¹ Según la primera edición, la especie se hace *objetiva* [*gegenständlich*] en los actos de coleccionar. La segunda dice que la especie se *individualiza* en los actos [*in welchen Akten sie sich vereinzeln mag*], (p. 171).

constituye la unidad de las verdades; las leyes lógicas abarcan a todas las ciencias, no en su contenido psicológico o en cuanto a sus objetos, sino en cuanto a su "contenido ideal" (§ 48, p. 179).

Lo anterior puede valer como resumen de los párrafos 44-8 y, por lo tanto, de la tesis de la idealidad de los significados en *LU I*. Aunque breve, el resumen permite constatar —salvo grave error de inadvertencia— una importante falta de analogía entre la exposición de los números como especies y la de los significados, también como especies. Aunque Husserl diga que la idealidad de los significados se hace patente al comparar la unidad antropológico-subjetiva del conocimiento con la unidad ideal del contenido cognoscitivo, no intenta explicar en qué ha de consistir esa idealidad o en qué radica su carácter de especie, tarea que no acometerá formalmente hasta la Investigación I. Los párrafos resumidos sostienen que los conceptos de la lógica son, por así decirlo, especies de especies y que las últimas de estas especies, las ínfimas, son significados. De acuerdo con esto podríamos decir, p. ej., que la especie 'proposición' incluye en su extensión ideal miembros tales como "Las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto", donde tenemos una proposición, un significado y, según la tesis de Husserl, una especie ideal. Pero Husserl no indica en absoluto cómo ni de qué ámbito o vertiente se extrae esta especie. En virtud de la analogía establecida entre la aritmética y la lógica, los primeros lectores de *LU I* pudieron suponer que Husserl pensaba en alguna ideación efectuada sobre el correlato o contenido objetual del acto de significar. Pero la Investigación I y la V darán una información muy diferente, según la cual los significados no son otra cosa que las especies de ciertos caracteres de los actos de significar, aprehendidos ideatoriamente (Inv. I, § 31; Inv. V, Introducción). Como se expone más adelante, dar por sentada esta tesis equivale a atribuirles a los significados una extensión empírica (los actos), lo cual está en contradicción con los §§ 46 y 48, según los cuales los significados son especies sin extensión empírica, como ya se ha visto.

IV. El acoplamiento imperfecto de *Prolegomena* y *LU II*

La identificación del significado con la especie del acto de significar es, en gran medida, un resultado de concebir la fenomenología como "psicología descriptiva", concepción que se esboza en la Introducción de *LU II* y que ya asoma, aunque oscuramente, en una nota a pie de página en *LU I* (§ 57, p. 212). Aquí, después de criticar el psicologismo por

no esperar de él iluminaciones filosóficas, hace Husserl la siguiente advertencia:

Sin embargo, para no ser completamente malentendido, debo añadir de inmediato que exceptuó la fenomenología descriptiva de la experiencia externa, la cual fundamenta la psicología empírica y, de manera totalmente diferente, a la vez, la crítica del conocimiento.

Y añada Husserl que el sentido de esto se aclarará "en el tomo II de este trabajo" (donde esa fenomenología descriptiva se llamará también, aunque inapropiadamente, *psicología descriptiva*).¹²

Al señalar este giro, no pretendemos todavía entrar en el tema ni, mucho menos, sumarnos al reproche de "recaída en el psicologismo". De lo que se trata aquí es de ver que, ateniéndonos a *LUI*, la definición de "significado" de *LUI* debe producir la impresión de un giro de 180 grados que, dando la espalda a las objetualidades o correlatos de los actos, se fija exclusivamente en su actuosidad. Aunque este giro lo justifique Husserl en 1901 aduciendo que el conocimiento implica el contacto entre el "en sí" y la subjetividad,¹³ no por ello se puede decir que haya unidad y continuidad entre *LUI* y *LU II*, particularmente por lo que respecta a los significados. Reteniendo lo expuesto reiteradamente en el primer volumen de la famosa obra, hay que negar que sus dos volúmenes sean dos piezas perfectamente acoplables o que pudieran parecerlo allá por 1901.

En primer lugar, *LU I* afirma la existencia de una analogía total entre los números y los significados, mientras que *LU II* rompe por completo la analogía: los significados resultan ser ahora caracteres del acto de significar apprehendidos ideatoriamente, siendo así que los números eran

¹² Como es bien sabido, Husserl lamentó muy pronto (en 1903) el empleo del adjetivo "descriptiva", para insistir en que se trataba desde un comienzo de una psicología *eidética*.

¹³ En su pronta reseña de *Prolegomena* (*Kantstudien*, 1901) habla Natorp de la desazón que suscita la contraposición de lo lógico y lo psicológico, efectuada por Husserl. Éste volverá sobre el asunto en el "Entwurf", admitiendo que no hay por qué negar tal desazón, ya que el "ser en sí" de la esfera ideal y su relación con la conciencia conllevan toda una dimensión de enigmas. A esta relación es a lo que alude en la Introducción de *LU II*, donde, ya en 1901, se aduce que el conocimiento suscita una y otra vez la pregunta de "cómo deba entenderse que el 'en sí' de la objetividad advenga a representación y, por ende, en cierta manera, vuelva a hacerse subjetivo", entrando así en el flujo de las vivencias psíquicas reales".

especies, abstraídas, no de los actos de contar, sino de sus correlatos. Esto último lo confirma Th. de Boer, a pesar de sostener que *LU* es una psicología *eidética*, donde aún no se opera con el paralelismo noemático-noético, es decir, con la bipolaridad de acto y correlato.¹⁴

En segundo lugar, *LUI* siempre contrapone la idealidad de los significados a la realidad de los actos, y presenta los significados de tal manera que carecen de extensión empírica y no necesitan de suyo actos (ni seres pensantes), o bien, cuando hay actos, parecen ubicarse en su correlato objetual. En ningún momento se da a entender que el significado sea precisamente el *eidós* del acto de significar. Bien es verdad que la nota del § 57, ya mencionada, pone como ciencia fundante una fenomenología descriptiva de la experiencia interna y que Husserl, al enviar *LU I* a la imprenta, ya tiene alguna visión del contenido de *LU II*, que sólo va a tardar un año en aparecer. La novedad de esta visión de la problemática se acusa en una carta a Natorp (8 de julio de 1900), donde Husserl manifiesta haberse quedado atascado en sus investigaciones sobre fenomenología del conocimiento, de manera que *Prolegomena* podría haberse publicado entre año y medio o dos años antes.¹⁵ Esto no invalida, sino que, más bien, confirma la conclusión de que *LUI* siempre presenta el significado como algo "en sí" o, al menos, como apareciendo en el correlato del acto de significar, nunca como *eidós* de dicho acto. Todavía el 2 de mayo de 1900 mantiene Husserl esta línea objetivista en una conferencia sobre "Psychologische Begründung der Logik", cuyo enfoque, según Elmar Holenstein, se limita a la posición de *Prolegomena*, mientras que las perspectivas de *LU II* no se mencionan. Husserl mismo, en una nota transcrita por K. Schumann (*Husserl-Chronik*, p. 46), escribe:

¹⁴ De Boer reconoce cómo, según Husserl, el origen del concepto de conexión colectiva ha de buscarse, no en el acto de contar, sino en su objeto (cf. *The Development of Husserl's Thought*, Phaenomenologica, Den Haag: Martinus Nijhoff (1978), pp. 150 y 279). Buscar el origen del concepto de número en el acto de coleccionar —observa— sólo nos daría el concepto de "acto de coleccionar". El concepto de número no está simplemente en el correlato del acto (el cual no nos daría un concepto *a priori*), sino en el *eidós* del correlato (p. 280). Por lo que respecta al paralelismo noético-noemático, ya se verá cómo de Boer admite que aparece implícita y esporádicamente en *LU*.

¹⁵ Cf. *Husserliana* XVIII, Einleitung des Herausgebers, p. XXXIV.

yo, en mis primeros comienzos (1896), una y otra vez, me incliné a la interpretación fenomenológica de los significados (en oposición a la fenológica).

La interpretación fenomenológica es, como se verá, la objetual o noemática; la fenológica es la noética, la que sitúa el significado en la actualidad del acto, y el año 1896 es cuando Husserl termina el manuscrito K I 20, que contiene los primeros capítulos de *LU I* y la refutación de los dos primeros prejuicios del psicologismo.¹⁶

En 1900 —aparte de un autor lleno de ímpetu, pero tal vez cargado de dudas y dificultades— nadie podía sospechar que *LU II* situaría los significados en las esencias de los actos de significar. Esta ubicación era algo así como poner una melodía en el esquema de juego de los instrumentos, pero excluyendo los sonidos que la componen.

V. El significado sin el tiempo

La argumentación más formal a favor de la idealidad de los significados se encuentra en la Investigación I de *Logische Untersuchungen II*. Husserl, sin dar grandes explicaciones, la lleva a cabo en dos pasos, separados por el capítulo VII, que está dedicado al problema particular de la “vacilación” de los significados “ocasionales” o “empíricos” como, p. ej., “Llegó ayer”.

El primer paso opone la identidad de los significados, esto es, su unidad y permanencia, a la multiplicidad y fugacidad de los actos de

¹⁶ Cf. *Husserliana* XVIII, p. XXIV. A mayor abundamiento: en *Aufsätze und Rezensionen*, *Husserliana* XXII, se incluye, bajo el título “Intentionale Gegenstände”, el texto del manuscrito K I 56, que data de 1894, si bien parece contener al final adiciones de 1898. Aquí se habla repetidamente de “contenido objetivo” en oposición a los actos de representar subjetivos, de “contenido ideal y de la objetualidad de las proposiciones” (pp. 315 y *passim*), llegándose a decir que los significados son “objetos” (p. 340). Por otro lado (en las páginas añadidas en 1898), Husserl trata de conectar el significado objetual con la esencia del acto de significar, pero distinguiendo curiosamente entre (1) el significado como Idea y (2) la esencia significativa del acto en que dicho significado se constituye: “*Die Bedeutung im idealem Sinne [...] konstituiert sich im bedeutungsmässigen Wesen des konzeptiven Aktes; sie ist die zu diesen Wesen gehörige Idee*” (p. 345). Por último en *FTL* se puede comprobar repetidamente cómo Husserl reconoce el objetivismo de *LU I*, si bien cree exagerada y anacrónicamente que hay unidad o continuidad entre *LU I*, *LU II* y las obras subsiguientes de la etapa trascendental.

significar. En ello, simplemente, consiste aquí (§ 11) la idealidad de los significados, y para evidenciarla se aduce el ejemplo y análisis siguiente:

Cuando [...] enuncio *las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto*, este enunciado se basa, naturalmente, en que yo juzgo así [...]. Pero este mi juzgar [...] ¿es acaso el significado de mi oración enunciativa? [...] Evidentemente no. La cuestión [...] apenas será entendida por nadie de modo que se le ocurra recurrir al juicio como vivencia psíquica. Más bien contestará todo el mundo diciendo que lo que el enunciado enuncia es siempre lo mismo, quienquiera que sea el que lo pronuncia afirmativamente y cualesquiera que sean las circunstancias y tiempos en que lo haga, y ello mismo es precisamente esto: que *las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto*, ni más ni menos.

La identidad semántica así ilustrada la presenta Husserl como una evidencia que se logra cada vez que repetimos un enunciado. No se trata —dice más adelante— de una simple hipótesis, afirmada por su eficacia explicativa, sino de una afirmación que hacemos siguiendo la “última autoridad”, “la evidencia de la reflexión”:

Veo con intelección que, en actos repetidos [...], miento o puedo mentar idénticamente lo mismo, el mismo concepto o la misma proposición. Veo intelectivamente que, si se trata de la proposición *p es un número trascendente*, en modo alguno tengo presente la vivencia individual [...], veo finalmente que lo que en la citada proposición miento o [...] aprehendo como su significado es idénticamente lo que es, exista yo, y haya en general personas y actos pensantes o no. [§ 31, p. 100]

Los significados, pues, tienen un ser totalmente independiente de la existencia de seres pensantes. Esta es una tesis sostenida ya por Bolzano y —como se acaba de ver— también por Husserl, quien la omitirá al final de *LU II* sin comentarios, circunstancia sobre la cual se volverá más adelante. Lo que importa ahora es registrar que lo expuesto equivale a la tesis de que los significados, en cuanto unidades ideales, son intemporales. Husserl la sostiene repetidamente en *LU I* y, aunque no use las palabras *intemporal* o *intemporalidad* en el § 11 de la Investigación I, su aplicación la afirma implícitamente al insistir en la identidad del significado frente a la fugacidad y temporalidad de los actos:

Mi acto de juzgar es una vivencia efímera que nace y muere. No lo es, en cambio, lo que el enunciado dice [...], que *las tres alturas de un*

triángulo se cortan en un punto. Esto es algo idéntico [...] es una y la misma verdad. [§ 11, p. 44]

Lógicamente, aunque haya escogido como ejemplos dos verdades matemáticas, Husserl no puede pretender que la idealidad, *qua* intemporalidad, se base en el carácter *a priori* de estas verdades, ya que entonces los enunciados falsos no serían intemporales. Su intención debe ser que se ponga énfasis, no en el término *verdad* o en su carácter *a priori*, sino en los vocablos *una y la misma*. Seguramente por eso añade, acto seguido, que la idealidad del significado se extiende a todos los enunciados, ya sean verdaderos, falsos o absurdos:

Así acontece en todos los enunciados, aunque lo que dicen sea falso o incluso absurdo. También en estos casos distinguimos entre las efímeras vivencias del asentir y del enunciar y su contenido ideal, el significado del enunciado, como unidad en la multiplicidad.

No obstante, el hecho de haber elegido como ejemplos dos verdades *a priori* no es casual. Al hacerlo, Husserl debió pensar que así eludía provisionalmente las dificultades que plantean los enunciados que luego llamará "empíricos", como p. ej., "Ese cuadro está torcido" o "Napoleón fue derrotado en Waterloo", enunciados que son la inmensa mayoría y que pronto aparecerán como un obstáculo formidable a la concepción de los significados como unidades intemporales y especies ideales. ¿En qué puede consistir la intemporalidad y la independencia respecto a seres pensantes de *tú, mañana o aquí?* ¿Y la de *República Checa o Greta Garbo?*

VI. El significar sin el significado

El § 11 hace uso, al comienzo, del término *especie*. Sin embargo, es posible sustituir *especie* por *unidad ideal* sin que cambie el resto del párrafo, ya que no contiene nada parecido a la tesis de que los significados son especies que se singularizan en los actos. Ciertamente, aquí se habla de "unidad en la multiplicidad", pero esto se podría interpretar como mera alusión a una unidad intemporal no afectada por la multiplicidad temporal de las vivencias. Si, desde esta óptica, se prescinde entonces del concepto de especie, este primer paso hacia la idealidad de los significados puede leerse como una versión husserliana de la teoría de la "proposición en sí", propulsada por Bolzano en su *Wissenschafts-*

lehre,¹⁷ y ésta fue la interpretación de algunos de los primeros lectores de *Logische Untersuchungen*. Pero la famosa obra de Husserl, aun elogiando a Bolzano (y a Lotze), guarda silencio respecto a su idea de "proposición en sí". Dos años más tarde, en la reseña de un libro de M. Palágyi,¹⁸ Husserl negará expresamente haber seguido a Bolzano, alegando que sólo fue al tener en cuenta la interpretación dada por Lotze a las ideas de Platón cuando vio con claridad que la "proposición en sí" no era sino el significado de los enunciados y no podía ser otra cosa que la especie correspondiente a los actos de significado idéntico. Por lo tanto, al escribir *LU*, Husserl ya era consciente de la semejanza existente entre su concepción y la de Bolzano, si bien consideraba que a esta última le faltaba precisamente la tesis de que los significados son especies que se singularizan en los actos. Esta tesis es, obviamente, lo que hemos considerado el segundo paso en la demostración de la idealidad de los significados. Husserl lo justifica aludiendo a la unidad o identidad del significado frente a la multiplicidad de los actos y puntualizando:

Esta verdadera identidad [...] no es otra cosa que la identidad de la especie. Así y sólo así puede abrazar como unidad ideal la multiplicidad dispersa de las singularidades individuales [...]. Las múltiples singularidades del significado ideal y uno son, naturalmente, los correspondientes actos de significar de las intenciones significativas. [Inv. I, § 31, p. 101]

Aquí da Husserl el paso decisivo en la medida en que identifica *explícitamente* el significado con la especie o *eidos* del *acto* de significar. En la Introducción a la Investigación V reitera esta concepción, si bien da a

¹⁷ Como es bien sabido, Bolzano sostuvo que la "proposición en sí" es algo que no ha llegado a ser [*ungewordenes*] ni deja de ser [§ 20] y que sería tan disparatado atribuirle "eternidad" como sostener que "ha surgido en un determinado momento y ha cesado en otro" [§ 19]; las proposiciones en sí no tienen existencia ni realidad porque no existen en ningún lugar ni en el tiempo [§ 25] y no dependen de que nadie las piense: "Con otras palabras, pues: por proposición en sí entiendo sólo algún enunciado de que algo es o no es, indiferentemente de si este enunciado es verdadero o falso, de si ha sido puesto por alguien en palabras o no, o incluso de si ha sido pensado o no pensado en el espíritu" [§ 19].

¹⁸ "BESPRECHUNG von M. Palágyi", *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der Modernen Logik*, Leipzig (1902), en *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 31 (1903), reimpressa en *Aufsätze und Rezensionen 1890-1910*, Hua XXII (1979).

entender que, en vez de decir "los actos", se debe decir "caracteres de los actos":

Como a todas las unidades ideales, a los significados les corresponden posibilidades reales y eventualmente realidades, a los significados *in specie* les corresponden los actos de significar, y aquéllos no son otra cosa que caracteres de los actos apprehendidos idealmente.

En consonancia con la idea de que los actos, o algunos de sus caracteres, son singularizaciones de la especie, aparece de nuevo la comparación con la rojez y las rayas rojas de un papel:

El significado, pues, mantiene con los actos de significar [...] la misma relación que, por ejemplo, la especie *rojo* con las rayas de este papel que está aquí [...]. Cada raya tiene, además de otros momentos constitutivos (extensión, forma, etc.), su rojez individual, es decir, su caso individual de la especie cromática, mientras que ella misma no existe en ninguna parte del mundo, sobre todo, en "nuestro pensamiento", en cuanto éste pertenece a la esfera del ser real, a la esfera de la temporalidad. [§ 31, p. 101]

Husserl repetirá su comparación con la rojez en su reseña de Palágyi, pero, años después, reconocerá que tal comparación es aplicable sólo a los actos en su actuosidad, no a los significados como correlatos. Aplicarla a los significados *qua* correlatos implicaría que, en cada caso individual, el significado idéntico tendría algún matiz singular y distintivo, lo que haría que *eo ipso* no fuese uno e idéntico. En vista de ello, acabará distinguiendo en 1908 *dos* significados [*Bedeutungen*], para observar entonces que sólo uno de ellos es una especie que se individualiza, añadiendo que precisamente éste último es el concepto de significado operante en *LU*:

Este es el concepto de significado con que operan *Logische Untersuchungen*, cuyo interés está dirigido en todas partes a la esencia de los actos, en la medida en que son constitutivos de la objetividad. [VüB, p. 35]

La alusión a la "objetividad" constituida en los actos era necesaria en 1908. Pero en 1901, la objetividad u objetualidad¹⁹ intencional estaba excluida programáticamente.

VII. Exclusión y readmisión de la objetualidad

La Introducción de *LU II* contiene un párrafo titulado "El principio de la exención de supuestos de las investigaciones epistemológicas". Este principio es declarado equivalente a "la estricta exclusión de todos los supuestos que no puedan ser realizados fenomenológicamente de manera plena y total" (§ 7, p. 24). El principio no se dirige a la simple exclusión de premisas que habrían sido tomadas de la metafísica o de la ciencia natural (integrada también por la psicología "genética"). Su finalidad es retrotraer toda afirmación a la "intuición adecuadamente plenificadora", la cual es, únicamente, la de las vivencias según su inventario "real" [*reell*, p. 21]. Lo que Husserl llama *real* es lo que tiene la peculiar realidad de cuanto pertenece como ingrediente al flujo de las vivencias; es la pura *cogitatio* con sus contenidos sensibles o sensaciones. Y atenerse a lo *real* es para Husserl idéntico a dejar que las relaciones fenomenológicas actúen sobre el fenomenólogo "de forma pura, sin enturbiar por mezcla alguna con las objetualidades intencionales" (§ 4, p. 11 s.). Ahora bien, una pureza tal equivale a la exclusión de la objetualidad intencional (que luego pasará a llamarse *nóema*). En 1913, por el contrario, la segunda edición de *LU II* presenta una gran diferencia: no aparece el pasaje anterior, y la fenomenología admite la turbieza al convertirse en "doctrina de las esencias de las vivencias de pensar y conocer bajo consideración constante de lo mentado en ellas y perteneciente a ellas por esencia" (§ 2, p. 7).

Lo mentado en la vivencia es su correlato objetual. Husserl lo había excluido de la fenomenología en la primera edición de *LU II*, de suerte que, buscando atenerse a la inmanencia cartesiana, reducía definitivamente la esfera fenomenológica al *cogito* sin el *cogitatum*, reducción cuyas consecuencias habrían espantado a Descartes. En la práctica, sin embargo, apenas trató de llevar a cabo rigurosamente esta eliminación cataclísmica del *cogitatum*, y su programa influyó menos en las

¹⁹ 'Objetualidad' es aquí la traducción normal de '*Gegenständlichkeit*,' 'objetividad' [*Objektivität*] acabará significando para Husserl 'validez intersubjetiva,' es decir, mucho más que el mero carácter de objeto o de correlato, que también se da en lo falso, lo ficticio y lo intrasubjetivo.

descripciones que en las definiciones. Por lo demás, el primer fenomenólogo tampoco podía aspirar a convertirse en eremita de la pura inmanencia *real*. De alguna manera, ya en 1901, creía posible llegar a una clarificación y fundamentación del *cogitatum* desde la inmanencia del *cogito*. Por eso, en la Introducción de la primera edición, escribe ambivalentemente:

Pues esta diferencia objetual, este representar y mentar un objeto fenomenológicamente no realizado, es, naturalmente, un rasgo descriptivo en la respectiva vivencia, y así el sentido de este mentar se debe aclarar y constatar sobre la base de la vivencia misma, pues de otra manera sería imposible. [p. 20]

El importante "rasgo descriptivo" que había que aclarar se excluía, sin embargo, al admitir solamente la intuición adecuadamente plenificadora de la pura *cogitatio*. Se estima, hace ya bastante tiempo, que la exclusión del *cogitatum* pierde su inútil pretensión de pureza una vez Husserl dispone de la *epojé* o reducción trascendental, método que suspende y pone entre paréntesis la tesis de la actitud natural, pero que trata, a la vez, de retener el *cogitatum* como correlato de la conciencia. La *epojé* aparece explícitamente en *Die Idee der Phänomenologie*, que es el texto de un curso profesado en 1907, pero la concepción del nóema como *cogitatum* parece haberla desarrollado Husserl en el manuscrito B II, I (p. 47a), que data de 1904 y acerca del cual dice Iso Kern:

En él da Husserl el paso decisivo allende la filosofía de *Logische Untersuchungen* al erigir en objeto de la investigación fenomenológica no sólo [...] el contenido *real* de las vivencias, sino también el intencional (no-real). Husserl observa acerca de este paso: "Por tanto, el análisis del contenido real de las *cogitationes* retrocede". El lo da invocando la duda cartesiana, que deja permanecer no sólo la *cogitatio*, sino también el *cogitatum qua cogitatum*.²⁰

De *iure*, pues, por definición y programa, la fenomenología calificada de "psicología descriptiva" (y desarrollada como psicología eidética) excluía la consideración de los correlatos objetuales. Pero la naturaleza misma de las cosas no permitía tal exclusión. Lo noemático resultó ser,

²⁰ Husserl und Kant, Phaenomenologica, Den Haag: Martinus Nijhoff (1964), pp. 180-1.

no sólo un contenido imprescindible, sino también el hilo conductor o índice del análisis fenomenológico. Esto es lo que se hace visible en la exposición de los caracteres o momentos de los actos de significar en la Investigación V.

VIII. Hacia el significado noemático

Lo que Husserl viene a decir sobre los momentos o caracteres del acto de significar es, suscintamente, lo siguiente:

Momentos o caracteres de los actos en general son, entre otros, la "materia" y la "cualidad". La cualidad es lo que caracteriza el acto como mera representación, como juicio, imaginación, percepción, recuerdo, etc. Una misma cualidad puede combinarse con innumerables materias diferentes, y así, por ejemplo, "2 x 2 = 4" e "Ibsen es considerado el principal fundador del moderno realismo en el arte dramático" son, en cuanto afirmaciones, actos de igual cualidad que difieren por su materia. Esta última, por su parte, nos dice cuáles son las determinaciones o notas que el acto le atribuye al objeto, haciéndole representar esta cosa y no otra, de este modo y no de otro. Así "triángulo equilátero" y "triángulo equiángulo" representan un mismo objeto con diferente materia (Inv. V, § 20).²¹ La cualidad y la materia juntas no agotan el acto, sino sólo su "esencia intencional", que, en el caso de los significados, se llama "esencia significativa". Además de la materia y la cualidad están la plenitud de las imágenes de la fantasía, la vivacidad de los contenidos sensibles, etc. Estos ingredientes son secundarios para el significado, al igual que las imágenes acústicas, visuales, etc., de las palabras. La identidad del juicio, o de su proposición, consiste en el significado idéntico que, cuando se repite en los múltiples actos singulares, está representado en ellos por la "esencia significativa" (§ 21).

En el texto de Husserl resulta excesivamente arduo determinar cuándo y en qué medida se está hablando de la actuosidad del acto (la nóesis), de su correlato objetual (el nóema) o de ambas cosas. Así, por ejemplo, decir que la materia determina la "dirección" al objeto es usar una metáfora predominantemente noética, mientras que decir solamente que

²¹ Evidentemente, hay aquí una cierta semejanza con la distinción fregeana entre sentido y fuerza, tomando ambas cosas con mayor amplitud que la que les dio Austin, quien no incluyó actos como la percepción o el recuerdo y se limitó a los actos de habla [*speech acts*].

“triángulo equilátero” y “triángulo equiángulo” expresan materias diferentes referidas a un mismo objeto parece una manera puramente noemática de hablar. En general la materia es, por lo menos, muy difícil de presentar noéticamente. En *Ideen I* (§ 128) se observa retrospectivamente que la naturaleza misma de las cosas impone el desarrollo de los análisis noemáticos, análisis que, en *Logische Untersuchungen*, se toman más bien como “índices” de estructuras noéticas paralelas, aunque el “paralelismo” esencial de ambas clases de estructuras —dice ahora— no llega allí a una perfecta claridad”.

Sería un trabajo demasiado arduo, largo y en gran medida innecesario tratar de perseguir detalladamente las oscuridades y ambigüedades de la Investigación V (por lo que atañe sólo a los caracteres de los actos, i. e., sin entrar en sus otros aportes más meritorios). Husserl mismo admite en el Prólogo a la segunda edición de *LUI* (p. XIV) que, en la primera, no había tenido en cuenta la diferencia entre lo noemático y lo noético. Verdad que esta admisión se refiere expresamente a la Investigación I, pero, de manera implícita y ambivalente, Husserl admite también que algo análogo ocurre en la V y la VI, ya que alega que “muchas veces” la diferencia entre lo noemático y lo noético “se abre paso” en las “últimas” Investigaciones de la primera edición. Por otro lado, no se puede olvidar que la concepción inicial de la fenomenología como psicología descriptiva tiene que traducirse en un énfasis de lo noético, aunque lo noemático se abra paso. Esta reflexión obliga a Husserl a decir:

Se subraya unilateralmente el concepto noético de significado, mientras que en muchos pasajes importantes debería considerarse preferentemente el noemático. [p. XIV-V]

De esta observación de la segunda edición se desprende que Husserl cree haber operado de hecho con dos conceptos de significado, uno noemático y otro noético, a pesar de que siempre había hablado de “el significado” (en singular) y, sobre todo, a pesar de que lo había caracterizado sólo noéticamente al identificarlo con la especie o *eidós* de ciertos caracteres de los actos. Como ya se ha visto en *VüB* se habla de *dos* significados, y en *Ideen I*, con referencia a la materia y la cualidad, tal como se exponen en *LU II*, se observa ahora:

La dirección unilateralmente noética de la mirada, en que se llevaron a cabo y se entendieron estas distinciones, se supera fácilmente tomando en consideración los paralelos noemáticos. [§ 129]

IX ¿En qué sentido especies?

Un resultado de que la unilateralidad noética se supera (“fácilmente”) es nada menos que el reconocimiento explícito del significado noemático y de su carácter “directivo”, “anterior” y “usual”, tres calificativos que Husserl le aplica en *VüB* (pp. 36, 316), donde distingue expresamente entre un concepto de significado propio del lado psicológico del acto y otro correspondiente a su sentido lógico. Al primero lo llama *fenológico* y *fánsico*; al segundo, *fenomenológico* y *óntico*, si bien *fánsico* y *óntico* son términos que, según la compiladora Ursula Panzer, se añadieron posteriormente al texto propiamente dicho del curso de Husserl. Los dos pares de términos se sustituyeron después, de manera definitiva, por *noético* y *noemático* respectivamente. En *VüB* se sigue defendiendo reiteradamente la legitimidad del concepto de significado como especie en sentido fenológico o noético,²² pero se señala también que “es posible”²³ concebir “otro”. Por lo tanto:

La palabra significado puede [...] tener también un sentido que no sólo no atañe a ningún acto, ni tampoco añade específico del acto, sino que más bien es correlativo a lo que se le opone en el lado objetual.²⁴

En el caso del sentido fenomenológico (noemático) —observa Husserl— no nos ocupamos con ningún “momento específico” del acto, que se habría obtenido mediante “abstracción ideatoria”, ya que no ejecutamos “ninguna reflexión”.²⁵ Pero esta negación no es de suyo idéntica

²² *VüB*, pp. 31, 35, 67-8, 129, 142.

²³ *VüB*, p. 35; cf. además pp. 36, 38, 44, 47-8, 81, 84, 87, 92-5, 116-9.

²⁴ ¿“También”? Se trata del significado en sentido *directivo*, *anterior* y *usual*, palabras con que ahora lo designa Husserl (pp. 38, 116). Es el sentido reconocido por una tradición que, desde los estoicos cuando menos, está presente en Leibniz, Herbart, Bolzano, Frege y... el propio Husserl de *Prolegomena*. Es, con escasas diferencias, el sentido de ‘proposición’ en Russell, Moore, C. I. Lewis y otros. Y es el sentido hacia el cual se inclinó Husserl en sus “primeros comienzos”. (cf. K. Schumann, *Husserl-Chronik, Husserliana*, Dokumente I, Den Haag: Martinus Nijhoff (1977), p. 46).

²⁵ *VüB*, p. 36; cf. también pp. 38, 47-8, 116, 143.

a la negación diferente de que el significado noemático sea, de manera propia, una especie obtenida por abstracción. Esta última es una negación aparte. Husserl parece expresarla en el texto del curso sólo entre paréntesis y sin dar explicaciones.²⁶ Pero después la incluye en un apéndice (Beilage XVII, del 15 de septiembre de 1910), escrito a tinta de su propia mano. Este texto, que no estaba destinado al público y repite en gran medida argumentos ya expuestos, dice, en resumen, lo siguiente:

Debemos distinguir entre el juzgar y lo juzgado. Aquí la proposición [Satz], "el juicio" no es una "especie de juicios", aunque sí sea "un objeto ideal". En varios juicios la misma Idea [Urteilsidee] hay un mismo S es P! que "no se ha obtenido por abstracción". Este es un "punto capital", ya que distinguimos el juzgar y lo juzgado. Sin embargo, ¿no se desearía opinar que el juicio *qua* proposición es contenido *real* [reell] del juzgar o que ambos pertenecen a la esfera de lo psíquico? ¿Acaso el fenómeno S es P! no tiene su extensión temporal, su articulación unas veces más nítida que otras, etc.? Entonces se dirá que lo que tengo en la mirada es la Idea y que ésta se singulariza en estos fenómenos singulares, donde es un "momento común", igual que, cuando, ante un color rojo dado, destaco la rojez, no como algo individual, sino como "lo rojo". Contra esto cabe decir, por lo pronto, que el fenómeno de rojo tiene la rojez como "propiedad constituyente [Beschaffenheit]", mientras que el juzgar concreto no tiene el S es P! como propiedad constituyente, sino como lo fallado [gefällt], lo retenido, creído, etc. También cabría alegar que los actos judicativos referidos a un mismo S es P! son posibles con intuición de su objetualidad o sin ella, con evidencia o no y con "modos" diferentes. Pero en todos estos casos, aunque diversos, lo mentado es una "unidad de identificación", no un componente común: el correlato, el cual no es el estado de cosa [Sachverhalt], que falta cuando el juicio es falso; el juicio como significado es independiente de la verdad, pero puede ser verdadero, mientras que no hay ningún "momento" del juzgar efectivo que sea verdadero o falso. Además, cuando una conciencia [un acto] como tal es "conciencia de", ¿acaso aquello de lo cual es conciencia es una parte o momento de la conciencia? Es algo ideal o intemporal, incluso cuando se refiere a algo temporal. Mientras que la conciencia es temporal y fluyente, su qué [was] es una unidad en el "mundo de los

²⁶ "(Una cosa hay que observar: cuando la proposición está contenida como contenido significativo en la realidad categorial y en la posibilidad categorial, no se debe pensar que la proposición sea algo general en sentido específico)". [p. 120].

significados". Es, pues, algo ideal, si bien la conciencia del juicio no es una "ideación". ¿No es absurdo decir que la conciencia de un juicio es ideación sobre la base de la conciencia de un juicio, puesto que entonces ésta debería ser lo concreto? "Esto es seguramente lo decisivo" (pp. 192-5).

Esta argumentación reaparece en *Erfahrung und Urteil*, la obra que Landgrebe compiló y en parte redactó con la autorización de Husserl, sobre la base del curso "Genetische Logik", de 1919-20, y de manuscritos anteriores correspondientes a los años 1910-1914. Aquí, la exposición, que es más tersa y concisa, vuelve también sobre la vieja y consabida comparación con la rojez para corregirla y aducir, precisamente, que el significado *no* se comporta como la rojez y *no* se singulariza o multiplica en los actos de significar.

El texto comienza aludiendo a que una pluralidad de actos enunciativos, emitidos quizás por sujetos diferentes, puede contener una y la misma proposición, dado lo cual

es grande la tentación de pensar que la proposición le pertenece a la multiplicidad de actos en cuanto algo específicamente general, como, por ejemplo, la esencia específica de la rojez pertenece a muchas cosas rojas. Así como éstas tienen en común lo rojo, y lo rojo aprehendido mediante abstracción ideatoria es una esencia general, así también la proposición idealmente idéntica, que en efecto les es común a muchos actos, sería una esencia general, y esto quiere decir una esencia específica. [EU, p. 314]

Pero el enunciado, en cuanto unidad de significación, es general sólo en la medida en que hay un posible número infinito de casos en los cuales sea afirmado o pensado, sin que por ella tenga la generalidad de una extensión, de un círculo de realizaciones. Cuando, p. ej., el *eidós* o especie del color se singulariza, cada objeto individual cromático tiene su momento de coloración individual, y así, para aprehender la especie 'color', hay que hacer uso de la abstracción generalizadora, que prescinde de las diferencias individuales y se dirige a la unidad de lo universal. En cambio, para captar el enunciado "dos es menor que tres", no se requiere tal abstracción. El enunciado no es una especie a la cual le correspondería en cada acto un matiz singular y propio, una singularización (p. 135).

Cada acto posee, entre sus propiedades reales [reellen], su manera seguramente individual de tener conciencia de la proposición, p. ej., uno la

tiene de manera más clara y otro de manera más oscura, uno puede ser un acto de lo que llamamos evidencia, el otro puede ser un acto de los llamados ciegos. Pero la proposición misma es, para todos estos actos y todas estas modalidades, algo idéntico, como correlato de una identificación y no algo general como correlato de una concordancia comparativa. [EU, p. 315-6]

En los dos textos resumidos —el segundo de los cuales puede haber salido del primero— la preocupación de Husserl parece dirigida a invalidar todo cuanto pueda servir de motivo o tentación para atribuir singularizaciones a los significados. Ahora bien, no todos esos motivos son homogéneos ni se invalidan contraponiendo la dirección noemática a la reflexión noética o a la pluralidad de actos y sujetos, para evidenciar que, siendo dos planos diferentes, es imposible abstraer del uno para obtener el otro. Cuando en *VüB* y en *EU*, se señala que una y la misma proposición puede ir acompañada de una plenificación mayor, menor o nula, de mera comprensión sin afirmación ni rechazo, de una nitidez lógico-sintáctica mayor o menor, etc., se está hablando de factores diferenciales que no son puramente noéticos, sino también noemáticos,²⁷ aunque sean tan sólo concomitantes, dado que la proposición es la misma. Quizá estos factores concomitantes, pero noemáticamente diferenciales, hicieron pensar alguna vez a Husserl en singularizaciones de los significados como especies *noemáticas*. Pero, aunque los menciona en sus reflexiones e incluso habla de “tentación”, nunca —que sepamos— convierte en doctrina tal consideración.²⁸ De haberlo hecho, habría cometido, a sus

²⁷ El texto de *EU* recién resumido yerra al llamar a todos esos factores “propiedades reales [*reellen*]”, o sea, noéticas. Tal designación va en contra de la doctrina general del paralelismo noético-noemático, según la cual “no hay ningún momento noético sin un momento noemático que le pertenezca específicamente (*Id een I*, § 93, p. 232). También contradice precisiones como la siguiente: “Un juicio evidente S es P y ‘el mismo’ juicio ciego son noemáticamente diferentes, pero idénticos según un núcleo de sentido que es el único decisivo para la consideración lógico-formal” (*Ideen I*, § 94, p. 235).

²⁸ Pero, en 1901, la tentación parece haber existido al comparar expresiones como *un león, todos los leones, el león en general*, que siguen el esquema *un A, todos los A, el A en general*: “todas estas palabras —dice Husserl— tienen seguramente e incluso evidentemente un elemento de significado [*Bedeutungselement*] común, aunque se podría pensar que no se deja aislar [...]. Pero uno de estos significados ¿no está contenido en los otros?, ¿no reside la representación directa de la especie correspondiente a A en todos los otros significados? (*LU II, Inv. II*, § 16, p. 146, nota). En el borrador de una carta a Stumpf (mayo de 1902) escribe Husserl: “¿Qué ocurre empero con los predicados generales,

ojos, un error de principio. Sin embargo, habría establecido una analogía más estrecha con la doctrina de los números de *LU I*, la cual iguala el número a una especie que se obtiene por abstracción ideatoria ejercida sobre el lado objetivo [o noemático] de los actos de contar (*infra*, III).

Comoquiera que sea, a partir de *VüB* cuando menos, Husserl niega que el significado sea una especie obtenida por abstracción especificadora y da, en adelante, el nombre de *significado* solamente al noemático, esto es, al normal, usual y tradicional. Con esto sella, al menos en su aspecto decisivo, el abandono de la doctrina del significado como especie, para la cual se había inspirado en Lotze.

X. Objetualidad e inobjetualidad de los significados

Hasta aquí se ha indicado que, en las descripciones de *LU II*, los significados tienen más de una vez su lugar en los correlatos de los actos de significar, si bien la definición que de ellos se da, así como el programa inicial de la fenomenología, excluyen o tienden a silenciar todo lo que no pertenece a la esfera de la inmanencia “real”. Esta afirmación nuestra, sin embargo, requiere esclarecimiento, ya que choca con una tesis importante de *LU II* y difiere notablemente de lecturas como la de Th. De Boer y la de Dallas Willard,²⁹ quienes coinciden en subrayar que Husserl pone el significado en la especie o *eidos* del acto de significar excluyendo expresamente que sea objeto y correlato consciente. De Boer, que examina con gran atención los textos pretrascendentales de Husserl, critica a los intérpretes más renombrados y tradicionales (Fink, Landgrebe, Biemel,

o sea, con nombres generales en función concreta? He tocado estas preguntas, repetida pero muy torpemente, en la nota a la página 146, donde pregunto dudando (durante las correcciones, la nota [...] la he transformado lamentablemente en una duda y me he puesto a titubear a mí mismo y con ello al lector) si el A universal común a las expresiones apunta a algo común, a saber, a la especie común. Pero eso sería inverificable”. (Citado por Ursula Panzer en su Introducción de la Compiladora, *LU II/1, Husserliana XIX/1*, p. XL). Como señala Ursula Panzer, la segunda edición de *LU II* niega decididamente que la especie A esté presente como objeto; sólo lo está potencialmente.

²⁹ Cf. “The Paradox of Logical Psychologism: Husserl's Way Out”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 9, núm. 1 (1972), artículo reimpreso en F. E. Elliston y Peter McCormick (eds.): *Husserl. Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame Press (1977). Este artículo ha sido incluido casi intacto en el libro de Dallas Willard *Logic and the Objectivity of Knowledge*, Athens, Ohio: Ohio University Press (1984), de donde se citará más adelante.

tiene de manera más clara y otro de manera más oscura, uno puede ser un acto de lo que llamamos evidencia, el otro puede ser un acto de los llamados ciegos. Pero la proposición misma es, para todos estos actos y todas estas modalidades, algo idéntico, como correlato de una identificación y no algo general como correlato de una concordancia comparativa. [EU, p. 315-6]

En los dos textos resumidos —el segundo de los cuales puede haber salido del primero— la preocupación de Husserl parece dirigida a invalidar todo cuanto pueda servir de motivo o tentación para atribuir singularizaciones a los significados. Ahora bien, no todos esos motivos son homogéneos ni se invalidan contraponiendo la dirección noemática a la reflexión noética o a la pluralidad de actos y sujetos, para evidenciar que, siendo dos planos diferentes, es imposible abstraer del uno para obtener el otro. Cuando en *VüB* y en *EU*, se señala que una y la misma proposición puede ir acompañada de una plenificación mayor, menor o nula, de mera comprensión sin afirmación ni rechazo, de una nitidez lógico-sintáctica mayor o menor, etc., se está hablando de factores diferenciales que no son puramente noéticos, sino también noemáticos,²⁷ aunque sean tan sólo concomitantes, dado que la proposición es la misma. Quizá estos factores concomitantes, pero noemáticamente diferenciales, hicieron pensar alguna vez a Husserl en singularizaciones de los significados como especies *noemáticas*. Pero, aunque los menciona en sus reflexiones e incluso habla de "tentación", nunca —que sepamos— convierte en doctrina tal consideración.²⁸ De haberlo hecho, habría cometido, a sus

²⁷ El texto de *EU* recién resumido yerra al llamar a todos esos factores "propiedades reales [*reellen*]", o sea, noéticas. Tal designación va en contra de la doctrina general del paralelismo noético-noemático, según la cual "no hay ningún momento noético sin un momento noemático que le pertenezca específicamente (*Ideen I*, § 93, p. 232). También contradice precisiones como la siguiente: "Un juicio evidente S es P y 'el mismo' juicio ciego son noemáticamente diferentes, pero idénticos según un núcleo de sentido que es el único decisivo para la consideración lógico-formal" (*Ideen I*, § 94, p. 235).

²⁸ Pero, en 1901, la tentación parece haber existido al comparar expresiones como *un león, todos los leones, el león en general*, que siguen el esquema *un A, todos los A, el A en general*: "todas estas palabras —dice Husserl— tienen seguramente e incluso evidentemente un elemento de significado [*Bedeutungselement*] común, aunque se podría pensar que no se deja aislar [...]. Pero uno de estos significados ¿no está contenido en los otros?, ¿no reside la representación directa de la especie correspondiente a A en todos los otros significados? (*LU II, Inv. II*, § 16, p. 146, nota). En el borrador de una carta a Stumpf (mayo de 1902) escribe Husserl: "¿Qué ocurre empero con los predicados generales,

ojos, un error de principio. Sin embargo, habría establecido una analogía más estrecha con la doctrina de los números de *LU I*, la cual iguala el número a una especie que se obtiene por abstracción ideatoria ejercida sobre el lado objetivo [o noemático] de los actos de contar (*infra*, III).

Comoquiera que sea, a partir de *VüB* cuando menos, Husserl niega que el significado sea una especie obtenida por abstracción especificadora y da, en adelante, el nombre de *significado* solamente al noemático, esto es, al normal, usual y tradicional. Con esto sella, al menos en su aspecto decisivo, el abandono de la doctrina del significado como especie, para la cual se había inspirado en Lotze.

X. Objetualidad e inobjetualidad de los significados

Hasta aquí se ha indicado que, en las descripciones de *LU II*, los significados tienen más de una vez su lugar en los correlatos de los actos de significar, si bien la definición que de ellos se da, así como el programa inicial de la fenomenología, excluyen o tienden a silenciar todo lo que no pertenece a la esfera de la inmanencia "real". Esta afirmación nuestra, sin embargo, requiere esclarecimiento, ya que choca con una tesis importante de *LU II* y difiere notablemente de lecturas como la de Th. De Boer y la de Dallas Willard,²⁹ quienes coinciden en subrayar que Husserl pone el significado en la especie o *eidos* del acto de significar excluyendo expresamente que sea objeto y correlato consciente. De Boer, que examina con gran atención los textos pretrascendentales de Husserl, critica a los intérpretes más renombrados y tradicionales (Fink, Landgrebe, Biemel,

o sea, con nombres generales en función concreta? He tocado estas preguntas, repetida pero muy torpemente, en la nota a la página 146, donde pregunto dudando (durante las correcciones, la nota [...] la he transformado lamentablemente en una duda y me he puesto a titubear a mí mismo y con ello al lector) si el A universal común a las expresiones apunta a algo común, a saber, a la especie común. Pero eso sería inverificable". (Citado por Ursula Panzer en su Introducción de la Compiladora, *LU II/1, Husserliana XIX/1*, p. XL). Como señala Ursula Panzer, la segunda edición de *LU II* niega decididamente que la especie A esté presente como objeto; sólo lo está potencialmente.

²⁹ Cf. "The Paradox of Logical Psychologism: Husserl's Way Out", *American Philosophical Quarterly*, vol. 9, núm. 1 (1972), artículo reimpresso en F. E. Elliston y Peter McCormick (eds.): *Husserl. Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame Press (1977). Este artículo ha sido incluido casi intacto en el libro de Dallas Willard *Logic and the Objectivity of Knowledge*, Athens, Ohio: Ohio University Press (1984), de donde se citará más adelante.

Spiegelberg y otros), sin excluir al propio Husserl,³⁰ atribuyendo a todos el anacronismo de elevar retrospectivamente al nivel de la fenomenología trascendental una obra como *LU* que en realidad es una psicología eidética, donde todavía falta el paralelismo noemático-noético. Pero, aunque De Boer parece dar por supuesta la unidad de *LU*, tiene perfecta conciencia de verse forzado a incluir disonancias en su interpretación, lo cual no debe extrañar cuando se considera que *LU* es una obra abundante en cosas a medias, contradicciones y equívocos, según las reflexiones de su propio autor.

Un hecho innegable es que, en *LU II*, se encuentran numerosas objetualidades o noematicidades, algunas de las cuales se dan a nivel predicativo y se oponen a que el significado sea concebido exclusivamente como especie o *eidós* del acto de significar.³¹ De Boer lo reconoce al dar un buen número de señalamientos al respecto.³² Por otro lado, sin

³⁰ H.-G. Gadamer, que acierta y exagera, también le atribuye anacronismo a Husserl: "Es un rasgo específico del estilo husserliano de pensar el corregirse y repetirse de tal manera que ambas cosas son indistinguibles [...]. A esto podemos añadir que la autointerpretación de Husserl no es, en modo alguno, un canon fidedigno para la comprensión de su significado. Por lo tanto, esta interpretación oscila entre una autocrítica renovada continuamente y una autointerpretación teleológica, hasta tal grado que, por ejemplo, Husserl pretende que su propio acercamiento psicológico en *Filosofía de la Aritmética* sería una prefiguración de la investigación fenomenológica que él llama constitución". ("The Science of Life-world", ponencia presentada en el congreso *Husserl and the Idea of Phenomenology*, University of Waterloo, Ontario, Canadá (abril de 1969)).

³¹ No obstante, se excluyen e incluyen a la vez, no sólo en la Introducción de *LU II*, sino también en la Investigación V: "Para la investigación fenomenológica, la objetualidad no es nada; es, para hablar en general, trascendente al acto. Indiferentemente [...] de que sea real o ideal, verdaderamente posible o imposible, el acto está 'dirigido a ella'". (§ 20, p. 387).

³² De Boer admite: (1) que, según *LU*, todo acto tiene un correlato, afirmación con la que Husserl se critica implícitamente (*op. cit.* p. 25); (2) que la correlatividad noemático-noética se basa en el concepto mismo de intencionalidad, lanzado ya en 1894, si bien dicha correlatividad se limitaría, en *LU*, al objeto de la percepción, incluso cuando el acto es proposicional, de suerte que el análisis correlativo queda sin desarrollar (pp. 171-2); (3) que Husserl reconoce que los objetos intencionales se dan o aparecen, pero que a la vez los excluye, entrando así en conflicto con "el principio de los principios" (p. 172); (4) que cuando el § 34 de la Investigación primera expone cómo adquirimos conciencia del significado, está claro que Husserl *de facto* debe haber tenido en las mentes el concepto posterior de *nóema* (p. 254n.); (5) que Husserl toma en consideración el correlato de los actos en el caso de los números (pp. 279-82); (6) que aunque el objeto intencional se reconoce sólo implícitamente, respecto a la intuición categorial se llega a un reconocimiento

embargo, tanto De Boer como Dallas Willard tienen razón al aducir la presencia en *LU* de expresiones que le niegan objetualidad al significado (al primario, por así decirlo). El lugar más importante es el § 34, Investigación I, cuyo epígrafe mismo dice que el significado "no nos es consciente en el acto de significar". Después se añade que sólo llega a ser objeto en un acto de reflexión:

Quando, p. ej., hacemos un enunciado, juzgamos sobre la cosa respectiva y no sobre el significado de la oración enunciativa, sobre el juicio en sentido lógico. Este sólo se hace objetual [*gegenständlich*] en un acto de reflexión, en el que no retrotraemos la mirada meramente al enunciado llevado a cabo, sino que ejecutamos la abstracción requerida (o mejor dicho, la ideación). [p. 103]

Husserl matizará esta tesis en sus obras posteriores, como pronto se verá. Pero lo importante ahora es destacar otra cosa: aunque Husserl habla del juicio en sentido "lógico", De Boer sostiene que no se refiere al significado en sentido noemático. Y ciertamente, la ambivalencia y la orientación programática de *LU II* permiten argumentar a favor de esta interpretación. Pero lo sorprendente (especialmente para De Boer) es que, en el ejemplo que Husserl da acto seguido, la reflexión no está dirigida al *eidós* del acto de significar:

Como ejemplo puede servir una forma muy común de consideración mental: "¿Es S P?" Bien podría serlo. Sin embargo, de esta proposición se seguiría que *M* es. Esto [empero] no puede ser; por lo tanto, tiene que ser falso lo que primero consideré posible, a saber, que *S* sea *P*, lo cual es falso, etc. Atiéndase a las palabras subrayadas y a las ideaciones en ellas expresadas. Esta proposición: *que S es P*, la cual atraviesa como tema toda la consideración, no es, notoriamente, el momento fugitivo fugaz [...], sino que, en los pasos ulteriores, se lleva a cabo la reflexión lógica y continuamente se mienta el significado de la proposición... [p. 104]

Lo que aquí se describe no es una reflexión psicológica que estaría dirigida al *eidós* del acto significativo; es una "reflexión lógica", que recae sobre la proposición entendida noemáticamente, como reconoce el

explícito; (7) que la interpretación noemática de la materia y la cualidad se lleva a cabo implícitamente en *LU* (p. 443).

mismo De Boer.³³ El pasaje citado expone cómo pensamos que una proposición puede entrar con otra en la relación de fundamento a consecuencia, si bien puede resultar falsa, etc. Esta reflexión es obviamente lógica. En *VüB*—que difiere de *LU II* por subrayar la existencia y primacía de un significado fenomenológico o noemático— esta reflexión se llama “categorial”. De ella dice Husserl que puede tener resultados diversos, según se revele que la proposición es verdadera o falsa, se ejecute sobre una mera suposición o se reduzca a la intelección de una oración oída, leída, etc., pero que, prescindiendo de estas diferencias, toda predicación tiene su significado, y éste es un objeto categorial:

Dicho de manera popular: el significado como objeto categorial que se mienta, se supone o se asume, es algo perteneciente a toda predicación. [*VüB*, p. 93]

La palabra *objeto* no designa aquí la cosa, sino la objetualidad resultante de la reflexión que convierte el significado en tema (p. 85). Por otro lado, el significado recibe ahora el nombre de “correlato” del significar fenomenológico o noético (p. 89 y 116), si bien Husserl advierte que, en el acto de significar, *no* tenemos a la vez dos objetos, la cosa y el significado:

En cierto sentido, se dice que mentamos el objeto sin más, y en cierto sentido, mentamos el significado. ¿Miramos acaso dos cosas distintas? ¿tenemos dos cosas ante los ojos? [...] Naturalmente, esto no va aquí. Los objetos en el significar no son nada que esté al lado del significado. [p. 48]

En realidad, cuando el significado funge de manera primaria, por así decirlo, y no como tema de una reflexión, el objeto es la cosa o el estado de cosa:

El enunciado completo se refiere al sujeto [...] por medio de la representación nominal [...]. Por otro lado se dice [...] también que se refiere a un estado de cosa. De la representación nominal se dice [...] que

³³ “Del análisis que Husserl da en el § 34 [...] resulta claro que, *de hecho*, él debe haber tenido en las mientes el concepto posterior de nóema. Esto es tanto más notable por su declaración explícita de que *reflexionamos* cuando traemos un significado ante la mente”. [*op. cit.*, p. 254n.]

significa, que se refiere a su objeto a través del “significado” que le es inherente. [p. 84] ³⁴

De conformidad con las dos citas anteriores, y al igual que en *LU II*, el significado no es el objeto. Pero, a diferencia del § 34 de la Investigación I—donde se decía simplemente que el significado no nos es consciente en el acto de significar— ahora (pp. 85-6) se dice que es “implícitamente consciente” y que se requieren un enfoque especial y una nominalización para hacerlo propiamente objeto [*eigentlich gegenständlich*]. ³⁵ No hay que subrayar que este significado “propiamente objetual” no es el que antes hemos llamado “primario” por estar dirigido a la cosa y no ser reflexivo. Ahora, el significado es objeto en virtud de una transformación nominalizante que lo convierte en sujeto u objeto acerca del cual [*Gegenstand worüber*] se predica algo más (p. 86).

El significado, pues, es objeto propiamente dicho sólo en la reflexión. Pero, ¿en qué consiste la conciencia implícita del significado previo a la reflexión?, ¿cómo puede ser correlato sin ser objeto?, ¿cómo se funde con el objeto y el estado de cosa? La respuesta de Husserl parece reducirse siempre a decir que es un medio [*Wir können ja, wie wir hörten, den Gegenstand nur durch das Medium der Bedeutung vorstellen* (*VüB*, p. 440)]. El significado, pues, no puede estar al lado del objeto ni del estado de cosa, sino, por así decirlo, delante o interpuesto, como si fuese transparente. A esto aluden, seguramente, expresiones como “a través

³⁴ El estado de cosa [*Sachverhalt*] es el correlato objetivo del juicio válido o verdadero; es el *hecho* que le confiere verdad al enunciado. Husserl mismo también lo llama “hecho” en *VüB* algunas veces (p. ej., p. 197), pero prefiere restringir el empleo de este término a los hechos empíricos: “Al llamar *Sachverhalt* al correlato objetivo de un juicio válido, llamaremos *hecho* (*Tatsache*) a todo *Sachverhalt* en que esté implicada una existencia individual. Una cosa no es un hecho; lo que lo es, es *el que* esta cosa existe, *que* es de tal y tal naturaleza, etc. Un *Sachverhalt* matemático no es un ‘hecho’, porque en él no hay nada que sea una existencia individual. La existencia individual se da en la percepción, los hechos son *dados* en juicios de percepción, o [...] en juicios mnemónicos [...]. Se llama, pues ‘hecho’ a todo *Sachverhalt* que puede [...] estar fundado en la experiencia”. (Observación destinada al *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de A. Lalande; citada en *Aufsätze und Rezensionen*, pp. 259-60). Husserl, que a veces usó mal el término *Sachverhalt*, distinguió, como es bien sabido, entre *Sachverhalt* y *Sachlage*. Por razones de economía, este tema no se tratará en el estudio presente.

³⁵ Husserl no trata de demostrar que, para objetualizar el significado en la reflexión sea indispensable también la nominalización que se requiere para *hablar* de él.

de", "por medio de" e incluso, tras un giro noemático, "fusión", las dos últimas de las cuales se usan también en el § 10 de la Investigación I. Son metáforas sugestivas y útiles, aunque fenomenológica y analíticamente insuficientes,³⁶ que Husserl seguirá usando sin llegar más allá. En *EU* y en *FTL*, vuelve *in extenso* sobre el significado y presta gran atención a la nominalización de la proposición y al cambio de actitud cognoscitiva por el cual se objetualiza el significado. Pero no se demora en el primer peldaño de la proposición misma para tratar de esclarecer cómo es que el significado tiene el carácter de correlato y es implícitamente consciente, sin ser objeto. Un ejemplo, que puede leerse como resumen de lo expuesto en *VüB*, es el § 49 de *FTL*. Aquí se afirma, por un lado, que la proposición, en el sentido de la lógica, sólo llega a ser objeto en un juicio "de segundo grado", si bien se observa, por otro lado, que en todo "juicio directo" está o "yace" su sentido. Este sentido se califica de "implícitamente consciente", y se le llama *Durchgang*, esto es, tránsito, pasaje o, lo que para el caso es lo mismo, *medio* (pp. 119-20).

Al parecer, la respuesta a la pregunta por el significado implícitamente conciente sigue siendo un pasaje escrito en un contexto y con una intención algo diferentes:

Lo que es "significado" es cosa que nos puede estar dada tan inmediatamente como nos está dado lo que es color y sonido. No se puede definir con más detalle, es algo descriptivamente último. Cada vez que efectuamos o entendemos una expresión, ésta significa algo para nosotros, y nosotros tenemos conciencia de su sentido [...]. Naturalmente, la fenomenología de los significados no acaba con esto, más bien empieza aquí. [Investigación I, § 31]

Aquí, a diferencia del § 34, se afirma que tenemos conciencia inmediata del significado.

³⁶ Este es un tema que ha seguido preocupando a M. Dummett desde que se interesó en Frege. En el ensayo "Thought and Perception", de 1970, Dummett consigna cómo Husserl sostuvo que el acto de significar tiene o pretende tener su objeto y se refiere a él *en virtud de su significado*, pero que también sostuvo que, al referirnos a un objeto, el significado no está ante nosotros como un objeto. Volviéndose hacia Frege, Dummett sigue viendo una dificultad en la tesis fregeana de que el "pensamiento" no es un contenido de mi conciencia. El significado —objeto Dummett ahora como otras veces— es algo que captamos o conocemos, si bien causa perplejidad el problema de explicar en qué consiste ese modo de conocimiento. Frege y Husserl —concluye Dummett— fracasaron al tratar de demarcar de manera estricta las nociones lógicas y las psicológicas.

XI. El influjo de Bolzano y el de Lotze

Su deuda con Bolzano y Lotze la trata Husserl —elogiosa, pero vagamente— en el Apéndice al § 61 de *Prolegomena*, al final del cual expresa que sus investigaciones recibieron los *impulsos decisivos* de Bolzano y también de Lotze.³⁷ Aunque el Apéndice alaba grandemente la *Wissenschaftslehre* de Bolzano por haber colocado *de facto* la lógica como base de toda teoría, por su rigor inigualable, etc., no menciona las "proposiciones en sí" de Bolzano y contiene poca sustancia doctrinal en comparación con las páginas dedicadas a otros predecesores, como, por ejemplo, Herbart (§ 59). En su "Entwurf" de 1913 manifiesta haber entrado en contacto con la filosofía de Bolzano por indicación de Weierstrass y, sobre todo, por los comentarios a *Paradoxien des Unendlichen*, en un seminario de Brentano profesado en 1884-85. Después, según el "Entwurf", no dejó pasar la oportunidad de examinar la largamente olvidada *Wissenschaftslehre* de 1837, que pudo utilizar ocasionalmente ayudándose de su detallado índice.³⁸ Pero también observa:

Sus originales pensamientos sobre representaciones, proposiciones [y] verdades "en sí" los malinterpreté como abstrusidades metafísicas. ["Entwurf", p. 129]

En su reseña del libro de Palágyi rechaza Husserl toda insinuación de que él hubiese tomado de Bolzano su concepción de los significados ideales:

originariamente no provienen en absoluto de Bolzano, sino de la *Lógica* de Lotze, como ya lo indica la expresión "ideal". En particular, las series de pensamientos de éste que se agrupan en torno a la doctrina platónica de las ideas han ejercido en mí un efecto profundo. Sólo la

³⁷ El texto de la primera edición de *LU I* dice "*die entscheidenden Impulse von Bolzano —und daneben auch von Lotze*" (p. 227). En la segunda edición se ha eliminado el artículo *los* y se han cambiado otras palabras para decir "*entscheidende Anstosse von Bolzano —und ausserdem von Lotze*".

³⁸ Sobre la lectura del libro de Bolzano escribe H. Spiegelberg: "Andrew Osborn visitó a H. en 1935 en la Selva Negra para preguntarle acerca de la influencia de Frege en el abandono del enfoque psicológico de la *Philosophie der Arithmetik*. H. asintió, pero también mencionó el descubrimiento casual de la obra de Bolzano en una tienda de libros de segunda mano". Citado en *Husserl-Chronik*, p. 463.

íntima elaboración de estos pensamientos de Lotze, que [...] no estaban completamente esclarecidos, me dio la clave de las concepciones de Bolzano —extrañas, y en su ingenuidad fenomenológica, incomprensibles al principio— y de los tesoros de su *Wissenschaftslehre*. [p. 156]

Acto seguido da la indicación de qué era lo que echaba de menos en Bolzano y encontró de alguna manera en Lotze:

Si [...] las "proposiciones en sí" me parecieron entidades míticas, suspendidas entre el ser y el no ser, ahora se me hizo claro de un golpe que [...] no hay que entender por "proposición en sí" otra cosa que lo que se designa como "sentido" del enunciado y que se explica como lo que es uno y lo mismo cuando, por ejemplo, se dice que diferentes personas afirman la misma cosa; o también, lo que en la ciencia se llama sencillamente un teorema [...], sin que entonces se le ocurra a nadie pensar en las vivencias predicativas de quien sea. Y además resultó claro que ese sentido idéntico no puede ser otra cosa que el universal, la especie perteneciente a un mismo momento presente en todos los enunciados del mismo sentido [...]. La proposición, pues, se comporta respecto a cada uno de los actos predicativos como la rojez respecto a los casos singulares "del mismo" color rojo. Si se toma esta concepción como base, la doctrina de Bolzano de que las proposiciones son objetos que no tienen "existencia" adquiere el significado comprensible de que les corresponde el ser "ideal" o la validez de los "objetos universales" [...] Bolzano mismo no muestra [...] haberse percatado de estas relaciones fenomenológicas entre significado, momento del significado y acto completo de significar.

Al parecer, Husserl sigue malentendiendo en este escrito de 1903 lo esencial de su propio pensamiento antipsicologista, ya que, usa una vez más el ejemplo de la rojez para identificar los significados con especies ideales. Es comprensible que hubiese malentendido a Bolzano durante su etapa psicologista de la *Philosophie der Arithmetik*, pero resulta extraño que necesitase la lectura de Lotze para comprender las semejanzas básicas que median entre su pensamiento y el de Bolzano. Por ejemplo, aunque es posible que el pensador austríaco no hubiese empleado la palabra *sentido* para designar el ser de las proposiciones y las representaciones "en sí", Husserl debería haber sospechado que, al hablar de la "proposición [*Satz*]", Bolzano se refería al sentido del enunciado, ya que Bolzano, siguiendo su costumbre de buscar antecesores a su doctrina, retrocede hasta Aristóteles y el *logos apophantikós* (*W*, § 23). También

al significado o sentido parece referirse siempre que dice que la proposición "en sí" es lo que es, aunque no haya sido pensada, afirmada o expresada por nadie (§ 19 y *passim*), tesis que Husserl mismo sostiene después más de una vez. También es muy probable que Bolzano no hubiera usado doctrinalmente el término "ideal", pero a alguna idealidad es a lo que se refiere cuando expone (§ 19) que la proposición no es la representación subjetiva ni el juicio como acto de juzgar y que, por tal razón, no se le puede atribuir existencia o realidad [*Dasein, Existenz, Wirklichkeit*]. Quizá sea la índole meramente negativa de esta caracterización lo que hizo decir a Husserl que las "proposiciones en sí" le parecieron entidades míticas suspendidas entre el ser y el no ser.³⁹

Cierto es que, en *LU I*, Husserl le reconoce gran importancia a la influencia de Bolzano en el desarrollo de su pensamiento.⁴⁰ Pero es desde 1908, o sea, desde que comienza a distanciarse de la identificación del significado con una especie ideal, cuando se percibe en su obra una tendencia a señalar concordancias, no ya con la orientación general logicista, sino particularmente con la "proposición en sí" de Bolzano, si bien la actitud prevaleciente en Husserl tal vez se pueda resumir diciendo: a pesar de todo, Bolzano no llegó a ser fenomenólogo.⁴¹

³⁹ Esta falta de determinación o de ubicación ontológica podría ser, en parte al menos, un defecto de expresión. Bolzano tal vez no supo o no quiso usar una fórmula para lo que Frege llamó después "tercer reino", reino que a Dummett le parece simple mitología (cf. "Thought and Perception", *passim*).

⁴⁰ Cf. especialmente *VüB*, pp. 32, 33, 156, 159.

⁴¹ Muy característica es la nota de *Ideen I* § 94, p. 235: "Por lo que respecta al concepto de 'juicio en sí' [o] proposición en sí [...], se puede ver que Bolzano no llegó nunca a lograr claridad sobre el verdadero sentido de su innovadora concepción. No vio nunca que aquí estamos ante dos interpretaciones posibles en principio y que se pueden designar, las dos, como 'juicio en sí': lo específico de la vivencia de juzgar (la idea noética) y la correlativa idea noemática [...]. Lo que él [...] tenía presente era el concepto noemático, aunque un giro ocasional (cf. *loc. cit.*, I, p. 85, la cita accesoria de la *Denklehre* de Mehmel) parece hablar en contra. Lo tenía a la vista, exactamente igual que el aritmético tiene a la vista el número, enfocando las operaciones aritméticas, pero no los problemas fenomenológicos de la relación entre el número y la conciencia del número. La fenomenología fue aquí, en la esfera de la lógica [...] algo completamente extraño al gran lógico". En el "Entwurf" de 1913 hace Husserl una enumeración aproximada de tesis fenomenológicas que no cree encontrar en Bolzano, entre ellas la importante distinción entre estado de cosas o hecho real y proposición o estado de cosa meramente pensado. En gran medida, esta repetida actitud de recuento de la propiedad intelectual es comprensible, dado el hecho de que incluso Rickert había llegado a hacer especulaciones infundadas acerca de las relaciones entre Husserl, Brentano y Bolzano (cf. "Entwurf", p. 129). En

Por lo que respecta a Lotze, su influencia en la concepción husserliana del significado resulta difícil de aquilatar. Ciertamente, Husserl sostiene que fue la interpretación lotzeana de las ideas de Platón lo que le permitió entender que las proposiciones "en sí" de Bolzano eran especies platónicas. Ahora bien, esta breve declaración es nebulosa, y como observa Dallas Willard, Husserl no nos detalla de qué forma la revisión lotzeana de Platón le llevó a su propia revisión de la proposición en sí de Bolzano.

El detalle tal vez más importante que se echa en falta es alguna alusión a si Lotze también distingue de algún modo entre *eidós* o idea platónica *qua* esencia y *eidós* como significado. Husserl, notoriamente, siempre insiste en que el significado y su objeto nunca coinciden, y así, en las Investigaciones I y en la II da a entender claramente que *eidet*, como p. ej., el número dos, el triángulo o la rojez no se deben confundir con los significados de las palabras *dos*, *triángulo* o *rojo*. Los significados le parecen una clase más de lo específico en su conjunto: "La idealidad de los significados es un caso particular de la idealidad de los específicos en general" (Inv. I, § 32, p. 102). Esta oposición entre el significado como especie ideal y las otras especies no aparece en la interpretación de Platón que da Lotze en el capítulo II del libro III de su *Logik*, titulado "Die Ideenwelt". Particularmente, la concepción de que las cosas son como imitaciones o participaciones de las ideas la trata sin ninguna insinuación acerca de si o cómo los *actos* de significar participan de Ideas, para convertirse en individuaciones o ejemplificaciones de una especie. Lotze, por cierto, habla de 'conceptos', 'contenidos', 'significados' [*Bedeutungen*] y 'propiedades' como equivalentes a 'Ideas'. Un ejemplo de esto es, entre otros, el siguiente pasaje:

Se traduce la expresión platónica *Idea* por *concepto general*, correctamente, por cuanto, según Platón, hay ideas de todo lo que se puede pensar en forma general, separado de las percepciones particulares en que figura. Sin embargo, [...] lo esencial aquí [...] no es tanto la separabilidad [...] cuanto, mucho más, su diferenciación como contenido uno que tiene significado en sí mismo [...] frente a la afección que sufrimos. En este segundo sentido, la doctrina heraclítica o pseudoheraclítica

un pasaje particularmente elogioso de *Ideen III* llega a decir Husserl que la "doctrina de las proposiciones en sí y de las verdades en sí" fue para él "de un valor incalculable" (§ 10, p. 57). En la página siguiente, aludiendo esta vez a Lotze, dice: "Su genial interpretación de la doctrina de las ideas platónica será su mérito máximo e inolvidable".

podría haberlo enredado en el flujo incontenible de los acontecimientos [...]; la primera concepción, por el contrario, objetivó nuestra afección en un contenido independiente que siempre significa lo que significa y cuyas relaciones con otros siguen poseyendo una validez eterna y siempre igual [...]. En nuestra percepción, las cosas sensibles cambian sus propiedades, pero mientras lo negro se convierte en blanco y lo dulce en agrio, la negrura misma no se convierte en blancura, ni la dulzura en acidez; cada una de estas propiedades permanece, más bien, eternamente igual a sí misma".⁴²

La distinción entre *eidós* como significado y *eidós* como esencia o como estado de cosa necesario tampoco aparece cuando Lotze defiende la tesis, opuesta a la tradición, de que las ideas platónicas no son conceptos, sino juicios, y que su expresión plenamente válida sólo puede tener lugar en la proposición, ya que el concepto por sí solo no contiene ninguna afirmación. Los conceptos —dice— significan en la medida en que hay proposiciones válidas acerca de ellos, como, p. ej., cuando el contenido de un concepto es igual a sí mismo y está en relaciones de parentesco o de oposición con otros (§ 321, p. 521). El que las Ideas "tienen que ser los elementos esenciales del mundo ideal en esta forma de proposición, no se le impuso a Platón" (*ibid.*).

Finalmente, el distingo de Husserl falta también cuando Lotze expone que el pensamiento, válido o inválido, es el *producto* de la actividad de pensar lógica:

Si distinguimos [...] nuestra actividad del pensamiento que ella genera como producto suyo, entonces, le corresponde a la primera un significado subjetivo: es únicamente el movimiento interno que nos ha llegado a ser necesario por nuestra naturaleza y nuestro puesto en el mundo, y mediante la cual convertimos en objeto aquel pensamiento, p. ej., la diferencia existente entre *a* y *b*, o lo universal *C* contenido en ambos. El pensamiento producido [...] tiene validez objetiva. [§ 345]⁴³

⁴² *Logik*, III, Hamburg: Felix Meiner Verlag (1989), § 134, p. 507.

⁴³ En el § 316 también se oponen nuestras representaciones, como acontecimientos que están en incesante devenir, a su contenido: "si lo consideramos separado de la actividad representativa", éste "ya no acontece [...] sino que ahora tiene sólo validez". Esta validez les corresponde incluso a los colores y sonidos aunque nadie los vea ni los oiga. Aún entonces no podemos decir, según Lotze, que no sean nada: les corresponde un cierto momento de afirmabilidad [*Bejährtbeit*].

En esta tesis, que refleja el peculiar idealismo de Lotze,⁴⁴ el pensamiento, como producto u objeto, parece oponerse noemáticamente, por así decirlo, a la actividad de pensar subjetiva o noética. Aquí tampoco se ve una manera de identificar el significado con un pensamiento que sería, no el objeto o producto, sino el *eidós* de la *actividad* de pensar.

La conclusión de lo anterior es que no hallamos en Lotze la noción de significados como una clase más de especies singularizadas en los actos. Esta conclusión negativa se desprende, ciertamente, de una lectura apresurada de Lotze, y justo es consignarlo. Además, no ha mediado aquí, lamentablemente, una consulta de las publicaciones de Sluga y Dummett acerca de las relaciones entre Lotze y Frege, publicaciones que quizá arrojen alguna luz sobre la problemática particular que se acaba de tratar. Por otro lado, sin embargo, cabe señalar cómo Dallas Willard, que ha examinado atentamente la influencia de Lotze en Husserl, tampoco ha llegado muy lejos y se limita a bosquejar "una ruta atractiva" que Husserl pudo haber recorrido:

si los universales pueden evitar las acusaciones de rareza y superfluidad mediante la atribución de un ser ideal o *Geltung*, entonces [...] las proposiciones pueden escapar cuando se las considera como universales, con los cuales tienen obvias similitudes en cualquier caso. Tal identificación [...] puede haber resultado más atractiva observando que confligía con el patrón antipsicologista de la proposición sólo en el punto 6 de nuestra lista. [*op. cit.*, p. 183]

El "patrón antipsicologista" es una serie de 9 tesis compartidas, con leves variaciones, por Bolzano, Frege, Russell, Moore y otros. El punto 6

⁴⁴ Husserl rechazó este idealismo desde un principio, esto es, desde los primeros años de la década de 1890 (cf. Schumann, *Husserl-Chronik*, p. 95). En los archivos de Lovaina, según comunicación personal de Elisabeth Ströker a Dallas Willard, hay un manuscrito de 29 páginas (el K I, 59) dedicadas a Lotze. Probablemente son una crítica de la teoría del conocimiento y la metafísica de Lotze. Lotze oponía cartesianamente un mundo de cosas "en sí" al mundo de nuestras representaciones, con el subsiguiente problema de demostrar su armonía o concordancia (cf. LU III, § 65, que lleva el epígrafe "El problema absurdo del significado real de lo lógico", y también el "Entwurf", pp. 323-6). Lotze rechaza el concepto de verdad como concordancia con las cosas, pero sostiene que lo que Platón quería demostrar con su doctrina de las ideas era la validez de verdades independientes de si hay cosas que participan de ellas o de si hay espíritus que les dan la realidad de un estado anímico (cf. p. ej., § 317).

consiste en considerar que cuando una proposición se relaciona con la mente, su relación es, al menos principalmente, la de un *objeto* de pensamiento, una "actitud proposicional" o un "contenido" (p. 181). Todo esto es lo que, según Dallas Willard, se niega en *LU II*, de suerte que, mientras la proposición es en Bolzano un objeto que se relaciona con el acto mediante intencionalidad, en Husserl se relaciona mediante instanciación o ejemplificación, llegando a ser objeto sólo después de una especial reflexión (p. 184). Husserl, como ya se ha expuesto (*supra*, IX), revocó enérgica y repetidamente la idea de que la proposición se ejemplificaría en los actos (perdiendo así su unidad e identidad). Dallas Willard, que dedica su libro a la "filosofía temprana" de Husserl, no entra a considerar esta revocación y se atiene a la tesis de *LU II* (§ 34), según la cual, al juzgar sobre un hecho, el significado de la oración no nos es consciente. La posición de Husserl, a partir de *VüB*, por lo menos, es que el significado, sin ser objeto primario, es correlato implícitamente consciente.

XII. La idealidad indeterminada de los enunciados ocasionales

En el Prólogo a la segunda edición de *LU I* advierte Husserl refiriéndose a la Investigación I:

La manera como ésta trata los significados ocasionales (de los cuales, si bien se mira, forman parte todas las predicaciones empíricas) es un acto de violencia [...], la consecuencia forzosa de la imperfecta concepción de la esencia de la "verdad en sí" que dan los *Prolegomena*. [p. XIV]

Significados *ocasionales* son los correspondientes a las expresiones que Husserl también llama "ocasionales": *yo, tú, mañana, aquí, el lunes próximo, llegó, llegaremos*, etc. Se trata, pues, del sentido de esos vocablos, sintagmas o, a veces, meros morfemas que tienen un carácter notablemente linguocéntrico y que han sido designados con términos tales como *shifters, particulares egocéntricos, indexical terms, token-reflexive words*, etc.. Husserl encuentra en esta clase de signos la característica esencial de que su significado cambia de un caso a otro, sin que por ello pueda decirse que sean equívocos en el sentido corriente, el de *gato, hoja, banco*, etc.. Estas últimas palabras podrían ser unívocas si se reservaran para uno solo de sus varios significados; pero las primeras cambian necesariamente de un caso a otro, y en este cambio necesario consiste su peculiaridad. Si alguien dice, p. ej., "Yo te deseo suerte", el

pronombre "yo" designa al hablante en cuestión, pero si ese vocablo lo usa otra persona, su designación cambia con el cambio de hablante.

El asunto, abordado ya por Prisciano en el siglo VI, entraña numerosas complejidades y, como es sabido, ha dado lugar a una copiosa literatura en el siglo XX. Husserl, por su parte, incluye en esta problemática la de las expresiones vagas⁴⁵ y se refiere a este inmenso conjunto bajo el título de "enunciados empíricos" y de "predicaciones empíricas". Lo que verdaderamente le preocupa es que estos enunciados ponen en cuestión su tesis de la idealidad y objetividad de los significados, en contraste con las expresiones "objetivas", en particular las "teoréticas", con las cuales se construyen las ciencias abstractas, ya que estas últimas no cambian semánticamente en función del cambio de hablante o de la ocasión en que habla. "Sobre lo que significa, por ejemplo, una expresión matemática —observa— no tienen el más leve influjo las circunstancias del discurso actual" (Inv. I, § 26, p. 81).

Preparando su solución del problema, señala Husserl que, en realidad, las expresiones ocasionales se componen de dos significados. El primero, que es objetivo, consiste en una función "indicadora", mediante la cual, por ejemplo, el que dice "yo" se señala o designa a sí mismo, y el que dice "tú" designa a su interlocutor. Se trata, por lo tanto, de la función comúnmente conocida como *deixis*. El segundo significado, el "indicado" se subsume bajo el primero y es una representación singular que da a conocer su objeto como lo mentado *bic et nunc*.⁴⁶ Quien dice, p. ej., "aquí", indica el lugar en que se encuentra, si bien ese lugar se determina sólo por medio de la representación localizante dada aquí y ahora. Dicha representación, que se subsume bajo la función indicadora, varía de un caso a otro, y a ello se debe el que varíe también el significado global del enunciado. Esta variación es un grave problema para Husserl y le lleva a preguntarse

⁴⁵ Las expresiones vagas (como *arbusto, grueso, alto, andante, presto*) se tratan en el § 27 de la Investigación I. En *Ideen I* opondrá Husserl a los conceptos matemáticos, que son exactos, todos los demás conceptos, que declara *vagos* o *típicos* (§ 74). El tema, que reaparece en *Ideen III*, *FIL* y la *Krisis*, no se incluye en el presente trabajo por razones de economía espacial. Pero tal vez no esté de más señalar que algunos de los cuestionamientos del ideal de la exactitud semántica que hace Wittgenstein en *Philosophische Untersuchungen* (§§ 88 y ss.) están más que implicados en lo que dice Husserl, con otro estilo.

⁴⁶ Para mayor brevedad se prescinde aquí de la anáfora, aunque Husserl no deja de incluirla en su exposición.

si estos importantes hechos de la vacilación del significado son capaces de estremecer nuestra concepción de los significados como unidades ideales (y por tanto rígidas) o de limitarla esencialmente respecto a su generalidad. [§ 28]

¿Habrá que trazar una diferencia entre las expresiones que representan "unidades no afectadas por el curso del representar subjetivo" y las otras, "que se sumergen en el curso de las vivencias subjetivas y, como acontecimientos efímeros, existen unas veces y otras no"? La respuesta de Husserl es negativa, ya que considera que el contenido subjetivo y pasajero es un significado idealmente unitario, exactamente igual que el de una expresión fija. Esto lo demuestra —arguye— la circunstancia de que "idealmente hablando", toda expresión subjetiva, si mantenemos idéntica su intención significativa momentánea, se puede sustituir por una expresión objetiva (§ 28, pp. 89-90).

La solución presupone, por tanto, que si el significado "indicado" fuese dotado de una expresión fija, se convertiría también en significado objetivo, no pasajero o subjetivo. Esta solución, desde luego, no pasa de ser un "ideal", del cual estamos infinitamente alejados (p. 91). Pero la dificultad no consiste únicamente en inventar los millones y millones de signos correspondientes, tarea que Husserl, como es natural, considera "fácticamente" imposible. Otra dificultad —que se acusa en las frases "curso de las vivencias subjetivas" y "acontecimientos efímeros"— radica en mantener inalterado el significado ocasional. Pero, eludiendo aquí dificultades como el tiempo, la diversidad de perspectivas y la memoria, sostiene que el problema tiene solución "en principio", pues afirmar no es otra cosa que afirmar la "falta de límites de la razón objetiva" (p. 90). La breve argumentación al respecto se puede articular en los tres pasos siguientes: (1) Todo lo que es, es cognoscible en sí, y su ser es un ser de determinado contenido que se documenta en "verdades en sí". (2) Todo lo que es tiene sus propiedades y relaciones determinadas fijamente en sí, y si es un ser real [en el sentido de la naturaleza exterior]⁴⁷, tiene su extensión y su posición fijamente determinadas en el espacio y el tiempo y sus modos fijamente determinados de permanencia y variación. (3) Lo que está determinado fijamente en sí debe poder ser

⁴⁷ La frase expresada entre corchetes ha sido eliminada en la segunda edición.

determinado objetivamente y, hablando idealmente, debe poder expresarse en significados verbales fijamente determinados.

En resumen, al ser en sí le corresponden verdades en sí, y a éstas les corresponden enunciados fijos y unívocos en sí (p. 90). Reconoce Husserl que tan sólo está esbozando un ideal infinitamente lejano, pero arguye que "en sí" no hay diferencia esencial entre los dos géneros de significados: vacilan los actos subjetivos de significar, pero no los significados. Decir que éstos vacilan o cambian le parece un *contrasentido* en virtud del siguiente supuesto:

que sigamos entendiendo por significados unidades ideales, es decir, especies, tanto si se trata de expresiones equívocas y subjetivamente enturbiadas, como de expresiones unívocas y objetivamente fijas. Esto [...] lo exige no sólo el discurso normal, sino, sobre todo, la finalidad directora de nuestro análisis.⁴⁸

Para hacer plausible su ideal de solución, razona Husserl de la manera siguiente: las determinaciones de lugar y tiempo ofrecen la posibilidad ideal de adquirir significados propios; todo lugar es distinto de todo otro lugar, lo mismo que toda cualidad cromática, p. ej., es distinta de toda otra; *a priori* es posible una representación de la cualidad idéntica a sí misma, que se repita con la continuada identificación de lo que representa, y lo mismo debe valer para todas las determinaciones individualizantes (p. 91). El pasaje correspondiente a este razonamiento ha sido eliminado de la segunda edición de *LU II* y parece una versión de la concepción "naturalista" que se describe en *Ideen II* y a la cual le opone Husserl la concepción "personalista", sometiéndola, además, como se verá más adelante, a una crítica basada en la concepción del "mundo de la vida" o *Lebenswelt*. Por lo demás, ya en *Philosophie als strenge Wissenschaft* señala que lo psíquico, el reino de los fenómenos de conciencia, es un río heraclíteo, donde lo individual es un *apeiron* que no se puede fijar con exactitud. Lo máximo posible en el nivel ínfimo de los correspondientes significados son conceptos típicos solamente. En *Cartesianische Meditationen*, al esbozar la "crítica apodíctica" de la fenomenología trascendental, volverá sobre el asunto, reconociendo que lo

⁴⁸ *LU II*, § 28, p. 92. En la segunda edición se ha eliminado la frase "es decir, especies [also *Spezies*]". Husserl ya había llegado antes de 1913 a la conclusión de que los significados no son especies.

percibido inmanentemente no está dado de manera adecuada, por ser un flujo que se hunde sin cesar en el pasado (§ 20). Sería "desesperanzado" tratar de formar aquí conceptos y juicios como es norma en las ciencias objetivas, pues

las vivencias [...] no tienen elementos ni relaciones que se rindan a la idea de una definición en conceptos fijos.

No obstante,

en el fluir de la síntesis intencional imperan tipos *esenciales* aprehensibles en conceptos rigurosos. [§ 20]

Husserl reconocerá que su solución "ideal" al problema de los significados empíricos no es posible ni en lo psíquico ni en lo físico. Pero antes sostendrá que, en gran medida, la solución es innecesaria, ya que los significados empíricos no son tan subjetivos como él temía. En la segunda edición de *LU I* aparece la observación, ya consignada, de que el trato dispensado en 1901 a los significados ocasionales fue un golpe de violencia, debido a la imperfecta concepción de la "verdad en sí" que ofreció en *Prolegomena*. El alcance de la violencia no lo delimita Husserl expresamente, pero muy pronto hace rectificaciones que afectan a la tesis de la idealidad de los significados. Quizá la primera rectificación —que se tratará más adelante— sea el cambio sustancial que experimenta la concepción de la "verdad en sí", la cual es, según *LU I*, independiente de la existencia de seres pensantes, mientras que en la Investigación VI —y ya en la primera edición— se omite toda alusión a esa independencia total, y desaparece la frase "verdad en sí", aunque sólo para ser reintroducida, bastante modificada, en obras posteriores. Otra de las rectificaciones —la que ahora interesa— consiste en negar que el significado del enunciado empírico sea un *eidos* y tenga el carácter de "proposición en sí".⁴⁹ Esto es lo que se desprende del Apéndice XIX de *VüB*, que seguramente data de marzo de 1911, o sea, de un tiempo en que Husserl ya ha concluido que el significado noemático —digamos, el significado por antonomasia— no puede ser una especie que se multiplicaría e individualizaría en los actos de significar.

⁴⁹ Cf. Beilage XIX, p. 216. Sin señalar la importancia del asunto, Husserl reduce ahora el ámbito de las proposiciones "en sí" al de las proposiciones *a priori*. Véase *infra*, XIV.

Husserl comienza puntualizando que, al hablar de "idealidad" del significado, se alude a algo "idénticamente ideal" que, como tal, no está vinculado a actos singulares ni a sujetos particulares (*VüB*, p. 202). Pero en el caso de los significados dirigidos a lo individual o empírico —dice—, la situación es muy diferente: estos significados "incluyen en cierta manera referencia al que se expresa o (más bien: y) al que entiende la expresión" (p. 202). Dicha referencia se hace visible por contraste al considerar los actos análogos de fantasía o imaginación (p. 203). La verdad de los segundos coincide con la verdad de los correspondientes significados puros o *a priori*: da lo mismo juzgar con evidencia " $2 \times 2 = 4$ " que imaginarlo (p. 209). El significado es el mismo y constituye una "proposición en sí" (p. 216). En cambio, el caso de un juicio empírico como "este papel es blanco" es diferente: al formar un juicio de imaginación análogo, la posibilidad de retener la identidad del objeto se pierde con el abandono de la percepción. El contraste se puede expresar diciendo: la intuición donadora de la respectiva objetualidad hace que, en los juicios ideales, la esencia de la mera intención significativa concuerde con la esencia de la intuición ideatoria; un objeto ideal, una esencia, se capta absolutamente en la ideación (al menos como idea kantiana evidente). Pero el objeto empírico, aunque tenga una esencia, no es como tal una esencia y no es posible desligarlo de los actos ni de las personas (pp. 210-11). Si se efectuara una transición a la esencia, quedaría desconectado de la experiencia, desapareciendo así la relación con la objetualidad empírica "y con ello un elemento esencial del significado" (p. 217). Aquí no es cuestión, naturalmente, de si se trata de un determinado acto singular, ya que varios actos pueden concordar entre sí, ni tampoco de si se trata de la misma persona, ya que personas diferentes pueden entenderse acerca de algo empírico: hay un "mundo común" en el que se dan significados empíricos. Lo decisivo es que todo significar empírico se efectúa en la actualidad de la experiencia y queda determinado por ella (pp. 213-214). Concluye Husserl:

El resultado parece ser: el significado empírico no es una idea en el sentido de un *eidós* que se podría extraer igualmente de un significar actual y de un significar en la imaginación, como [en cambio] es una idea el rojo que se puede obtener de un cuasi percibir de lo rojo, a saber, de un fantasear de lo rojo.⁵⁰

⁵⁰ *VüB*, p. 214. Aunque Husserl llame *eidós* al significado no empírico, tiene que señalar, como también lo hará en *FTL* y *EU*, que [ya] no alude a una especie que se

Dicho suscintamente: el juicio o el enunciado empírico no es una idealidad por cuanto está vinculado a la experiencia. Y sin embargo, aún queda para Husserl algo que invita a hablar de idealidad. Dado un juicio empírico como "Gotinga está situada en la ribera del Leine", no parece haber diferencia respecto a un juicio *a priori*, en la medida en que innumerables enunciados fácticos pueden apuntar a este mismo estado de cosa en exactamente el mismo sentido, a saber, que "Gotinga está situada en la ribera del Leine". Y entonces, ¿no hay también aquí una cierta generalidad? Sin embargo, Husserl observa:

Pero cabe preguntar qué clase de generalidad es: si es la generalidad de una idea pura, si también aquí tenemos un significado idénticamente ideal como una "proposición en sí".

Responder que todos esos enunciados sobre Gotinga comparten una "esencia común" sería un error, pues en la transición a esa "esencia" se perdería, como ya se ha indicado, la conexión con la experiencia y la identidad del significado empírico, que, en estos casos, es un elemento esencial (pp. 216-7). No obstante —reflexiona ahora Husserl—, también es verdad que, por otro lado, distintas personas pueden emitir el mismo juicio acerca de Gotinga, de suerte que, pese a la pluralidad de casos, parece posible hablar de "la proposición" y concluir:

Así, pues, lo peculiar es que, ciertamente, también en la esfera empírica tenemos significados como ideas, pero que estas ideas no son ideas puras, sino que tienen ingredientes empíricos que no se pueden eliminar.

Pero inferir de lo anterior que los enunciados empíricos también son "Ideas" es insatisfactorio, ya que no se indica en qué ha de consistir esa idealidad que incluye ingredientes empíricos. La palabra *Idea* es equívoca, sobre todo en *VüB*, donde se aplica a la especie del acto *qua* nóesis (p. 43), a especies objetuales como la rojez (p. 196) y también a

multiplicaría y singularizaría en sus ejemplares. Un determinado significado, un determinado juicio —dice ahora—, no se diferencia ni pluraliza con la correspondiente pluralidad de actos, sino que es una "diferencia ínfima" de la especie "juicio", sin ser por su parte una especie, "no es algo general en el sentido de una especie" (p. 216). A pesar de esta y otras precisiones equivalentes, Husserl cae en la tentación de utilizar "especie" y "específico" inapropiadamente, diciendo, p. ej., que el juicio falso "2 es mayor que 3 es una unidad específica" (*ibid.*).

enunciados matemático-formales como "2 x 2 = 4". A todo esto cabe añadir las Ideas en sentido kantiano, como son los objetos de la geometría pura (*Ideen I*, p. 8). Reconociendo en parte esta multivocidad de *Idea*, Husserl dice en una nota (p. 217 de *VüB*) relativa a la "idealidad" de los enunciados empíricos:

Ahora bien esta idealidad no es la idealidad en mi sentido originario (con la cual la he confundido), la del *eidos*, la de la esencia de la generalidad. Objetos generales en el sentido de significados y objetos generales en el sentido de especies se deben distinguir nítidamente.

Husserl hará observaciones equivalentes en *FTL* y en *EU*⁵¹ pero todas son insuficientes para distinguir entre la problemática idealidad de los enunciados empíricos y la de otros. Nunca se dice en qué consiste la idealidad de los primeros, y todo se reduce a sostener que tienen una generalidad que permite hablar de "el mismo significado nominal", "el mismo juicio", etc. (pp. 216-7), pero admitiendo a la vez que los enunciados empíricos incluyen posiciones o afirmaciones empíricas (ya sean verdaderas o falsas, como, p. ej., "Gotinga está situada en la ribera del Danubio").

El apego de Husserl a la idealidad se hace aquí particularmente notable. Pasando por alto el difícil problema de los nombres propios como *Gotinga*,⁵² cabe señalar finalmente que su análisis de un enunciado

⁵¹ Cf., p. ej., *FTL* § 57 y § 61. Existe también una carta a R. Ingarden (5 de abril de 1918), donde Husserl escribe: "La posición de *Prolegomena* hace mucho que la he reconocido como incorrecta, o como válida sólo para verdades esenciales [...]. El error estribaba, ante todo, en la concepción del 'sentido' y de la 'proposición' [...] como *Idea* en el sentido de esencia (especie). La independencia del sentido de una oración respecto al juicio accidental y al juzgante accidental todavía no quiere decir que lo Ideal-ídéntico sea algo específico". ("Drei unveröffentlichte Briefe von Husserl an Ingarden", *Zeitschrift für philosophische Forschung* XIII, 2, (1959), p. 349).

⁵² Sería excesivo e inapropiado tratar de abordar aquí el problema de los nombres propios, que tanto trabajo ha dado a Frege, Searle, Kripke y otros. Lo que Husserl dice es muy poco para poder bosquejar una teoría, incluso dejando aparte el problema de la idealidad. Según Husserl, los nombres propios nombran "directamente", sin atribución de notas o caracteres (como cuando se dice "Madrid es la capital de España"). No son, pues, "descripciones" o caracterizaciones en el sentido usual hoy. Nombran su objeto —dice— como si este se encontrara ante nuestros ojos y, a diferencia de los signos deícticos, le pertenecen a su objeto como "nominación fija". Quien no conoce la ciudad de Madrid "misma" puede ganar conocimiento al saber que es la capital de España, pero el significado genuino está

empírico con signo deíctico acaba poniendo de relieve cuán indeterminada puede ser la idealidad que Husserl afirma. En la Investigación VI, § 5, se niega que la percepción forme parte del significado de los enunciados empíricos esencialmente ocasionales. En un enunciado con el demostrativo *esto*, referido, p. ej., al papel que tengo delante, el significado del demostrativo es simplemente un "mentar esto [*Dies-Meinen*]". Husserl niega expresamente que la percepción del papel forme parte del significado, pero afirma a la vez que es "determinante" del mismo:

Quando digo *esto* no me limito a percibir, sino que sobre la base de la percepción, se edifica un nuevo acto [...], el acto de mentar-esto. En este mentar demostrativo reside exclusivamente el significado. Sin la percepción —o sin un acto que funcione análogamente—, el acto sería vacío, sin diferenciación determinada y absolutamente imposible *in concreto*. Pues, naturalmente, el pensamiento indeterminado: *el que habla muestra algo* [...] no es en modo alguno el pensamiento que hemos tenido nosotros mismos en el acto actual de mostrar. [pp. 490-1]

Efectivamente, sin el auxilio de una situación y de lo dado en ella, el enunciado ocasional no es determinado, aunque al ejercer su oficio, pretende serlo. Si digo, p. ej., "El quinto olmo de la derecha está enfermo", pretendo referirme a un determinado olmo, pero la oración fracasa si no se tiene en cuenta una situación en la que hay que contar de derecha a izquierda. La mentira, el error o la ficción tampoco eliminan la necesidad de suponer una situación, aunque sea imaginaria.⁵³

Ciertamente, se puede objetar —con inspiración tal vez en Strawson— que hay que distinguir entre el significado de una oración y su uso variable para referirse a un hecho u otro. Husserl, por su parte, parece concordar con este criterio en la Investigación VI, ya que aquí —como se acaba de ver— excluye del significado la percepción determinante (aunque la sigue llamando "significado indicado"). Comoquiera que sea, el significado indeterminado no puede ser lo que el hablante

en el "mentar directo que sólo puede despertar la intuición de esta ciudad" (pp. 493-4).

⁵³ "El significado de *esto* es nuevamente el mismo cuando, en el lugar de la percepción, está cualquier acto de entre la multitud de representaciones imaginativas que representan en imagen el mismo objeto de un modo cognosciblemente idéntico" (Inv. VI, § 5, p. 49).

quiere decir, ni lo que su interlocutor puede o debe entender. Considérese: "Esos dos son los que ayer me robaron el automóvil".

XIII. El mundo de la vida y la rehabilitación de lo empírico

También en la esfera empírica tenemos significados "como Ideas", según *VüB*. El vocablo *Idea*, sobre todo salido de la pluma de Husserl en 1911, puede ser fuente abundante de lucubraciones exegéticas, las cuales, por otro lado, no hay que acometer aquí, ya que "mundo común" y "horizonte", que figuran en el mismo texto de *VüB*, son indicios de la solución positiva que recibe el problema de los enunciados empíricos después de *LU*. A lo que apunta la reflexión de que distintas personas pueden emitir el mismo juicio empírico porque hay un "mundo común" (*VüB*, pp. 213-4) es a que los enunciados empíricos no son tan subjetivos como suponía la Investigación I. Calificarlos de esencialmente subjetivos es ahora, para Husserl, un error que se corrige mediante su doctrina de los horizontes:

En las *Logische Untersuchungen* me faltaba todavía la doctrina de la intencionalidad del horizonte, cuyo papel determinante mostraron por primera vez las *Ideen*. Por eso [...] no pude resolver el problema de los juicios ocasionales y sus significados. [*FTL*, § 80, p. 177n]

La noción de horizonte, como supuesto tácito e indefinido, pero necesariamente presente aunque no sea objeto de atención, ocupa un lugar importante en el § 27 de *Ideen I*, titulado "El mundo de la actitud natural: Yo y mi mundo circundante".⁵⁴ Sin entrar en desarrollos detallados ni dar una cronología bien ordenada, se puede observar ya que los horizontes fundamentales son los del "mundo de la vida [*Lebenswelt*]", esto es, los del mundo precientífico de la experiencia, el cual está imprecisamente anticipado en la idea de "mundo circundante". La expresión "mundo de la vida" debe haberla lanzado Husserl en la conferencia "Natur und Geist", pronunciada en Friburgo en 1919.⁵⁵ Hay prefiguraciones en *Ding*

⁵⁴ El término "horizonte" se usa ya en *VüB*, p. 204.

⁵⁵ El uso de "*Lebenswelt*" en *Ideen II* no corresponde, según G. van Kerckhoven, a la fecha que le asigna Marly Biemel (1916/7), y probablemente se trata de páginas escritas en los años veinte (cf. "Zur Genese des Begriffs 'Lebenswelt' bei Edmund Husserl", *Archiv für Begriffsgeschichte* 29 (1985). Van Kerckhoven da citas del manuscrito F I 35/24, que presenta el mundo precientífico como en

und Raum Vorlesungen,⁵⁶ que data de 1907, y en *Phänomenologische Psychologie*, que data de 1925.⁵⁷ En la *Krisis* se precisa que las verdades precientíficas son "situacionales", esto es, ocasionales (p. 135). Sobre estas verdades, entre 1928 y 1929, escribe Husserl:

Obsérvese, p. ej., el inmenso reino de los juicios ocasionales, que también tienen su verdad y falsedad intersubjetivas. Se basa patentemente en que toda la vida diaria [...] está referida a una típica similitud de las situaciones, de tal manera que todo el que entre en la situación, tiene *eo ipso*, en tanto hombre normal, los horizontes situacionales correspondientes y generales. Estos horizontes se pueden explicitar ulteriormente, pero la intencionalidad constituyente [...] existe siempre antes [...], y ella es la que determina esencialmente el sentido de los juicios ocasionales siempre y más allá de lo que en cada caso digan y puedan decir expresamente y con precisión. [*FTL*, § 20, p. 177]

La teoría del mundo de la vida es una crítica de la actitud "naturalista" y, en consecuencia, del ideal de sustituir los significados ocasionales por significados fijos y "objetivos", ideal que Husserl propuso en la Investigación I, cap. III. Para Husserl ahora, la actitud naturalista cree conocer las cosas materiales tal como éstas son "en sí", o sea, con independencia de nuestras valoraciones y de las diferencias de situación que las hacen relativas a los sujetos singulares. Para lograr tal independencia se elimina la

formación siempre continuada [*beständig fortgestaltende Lebenswelt*] y como sustrato de la labor científica. El manuscrito parece datar de 1919 y es más informativo sobre el mundo precientífico que "Natur und Geist".

⁵⁶ Aquí, bajo el epígrafe "El mundo de la experiencia natural y el de la teoría científica", afirma Husserl que, en la experiencia sencilla (percepción, recuerdo, etc.), está la base sobre la cual construye la ciencia su concepción del mundo. Aunque el investigador diga: este pedazo de platino es en realidad un complejo de átomos, lo que hace al hablar así es determinar lo que tiene en la mano y pone en el platillo de la balanza (pp. 6-7).

⁵⁷ Aquí no aparece el término "*Lebenswelt*", sino "concepto natural del mundo [*natürlicher Weltbegriff*]" usado ya por Avenarius, a quien Husserl leyó tempranamente. Este mundo que Husserl llama también mundo preteórico de la experiencia (pp. 64 y *passim*), es precientífico en la medida en que la ciencia natural de la Edad Moderna puso sus ojos, no en la naturaleza poseída por la experiencia, sino en el resultado artificial de una idea cuya realización acometió mediante la teoría (p. 54). De aquí, para Husserl, la necesidad de retroceder al mundo precientífico de la experiencia, que es un mundo de la "intuición preteórica" (p. 56).

relatividad espacial de la cosa que está "cerca" o "lejos" y se la sitúa en un sistema de coordenadas ideal, de forma que es la misma para todos y no se percibe desde una perspectiva privilegiada, ni desde perspectiva alguna. De igual manera, la relatividad respecto a los órganos de los sentidos queda eliminada en tanto los contenidos de la percepción sensible se reducen a relaciones fisicomatemáticas entre estímulos y órganos sensoriales. Ahora, las cosas son iguales para todos: puras fórmulas que, sin ser vistas por nadie, o quizá por ello, tienen objetividad para todos y cada uno.

Para el Husserl de *Ideen II* y la *Krisis*, la actitud naturalista es una absolutización ilegítima resultante de olvidar el yo personal del cual brota la ciencia. En el mundo de la vida, que existe con anterioridad a la ciencia y sigue subsistiendo aunque haya ciencia, las cosas no tienen un ser matemático exactamente determinado, sino que siempre se presentan como cosas de geometría vaga, como más o menos redondas, alargadas, etc.; la identidad de la cosa consigo misma es, así, meramente aproximada (*Krisis*, p. 22). La verdad, por su parte, aunque sea independiente del acto singular en que la pienso, no es totalmente independiente de la situación (*Krisis*, p. 135). El ser matemático exacto atribuido a las cosas no es originario, sino el resultado de una idealización, lo cual implica que el conocimiento intuitivo o perceptivo de las cosas precede al idealizado matemáticamente y es también el que permite llegar a tal idealización. Esta idealización es una "vestidura de ideas" arrojada sobre la naturaleza percibida (*Krisis*, p. 27), aunque en el curso de la historia se haya olvidado que el carácter matemáticamente determinado de las cosas no es una evidencia absoluta, sino un supuesto metodológico que se confunde con el único mundo verdadero (*Krisis*, p. 49).

Husserl le niega evidencia al supuesto que hace del mundo fisicomatemático el mundo en sí, y ello, no sólo porque, basándose en los hallazgos de la física cuántica, considera dudosa la afirmación de un mundo matemáticamente determinado en sí (*Krisis*, p. 387s.), sino también porque cree que se trata de una fe originada en el olvido de su origen y en el éxito de los supuestos metodológicos. Contra la idea de una naturaleza determinada en sí arguye (1) que las verdades relativas del mundo de la vida son el origen y la motivación de la verdad científica, la cual no existe desde siempre sino en virtud de planteamientos surgidos del mundo de la vida, como ejemplifica el nacimiento de la geometría a partir de la agrimensura, (2) que las evidencias del mundo de la vida no han quedado atrás: son inexactas y relativas, pero siguen siendo fundamento o premisa

de la ciencia natural; ésta se basa en la comunicación (que implica la percepción de cuerpos, palabras, etc.) y en mediciones y experimentos que siempre presuponen la percepción de los aparatos usados por la física; toda escala de un aparato de medir está formado por "rayitas" que hay que percibir con la exactitud aproximada de la vida cotidiana; cuando Einstein hizo uso de los experimentos de Michelson necesitó también la evidencia del mundo de la vida (*Krisis*, pp. 128-9).

Lo anterior, como es sabido, no implica la pretensión de que el mundo de la vida sea un *non plus ultra* y que Husserl haya renunciado al carácter trascendental que, en último término, ha de tener su fenomenología. Respecto a la necesidad de la epojé no hay nada nuevo que señalar (cf. *EU*, p. 49; *Krisis*, pp. 38-55). Lo que sí conviene considerar aquí es que con la tesis del mundo de la vida se lleva a cabo la reivindicación de los significados ocasionales y de los enunciados empíricos.

Hay que reconocer, por otro lado, que una de las críticas dirigidas contra la concepción del mundo de la vida radica en la interpenetración de ciencia y experiencia en la vida cotidiana. Un Husserl amigo de la crudeza en las formulaciones habría respondido que todo lo que no es puro, es empírico y, por ende, ocasional. Sus propias palabras son las siguientes:

hay momentos ocasionales en todos los enunciados de las ciencias "concretas", primero en todas las referidas a objetos individuales de la naturaleza, pero luego también [en las referidas] a géneros empíricos. La objetividad de la determinación científica es, obviamente, tanto más perfecta cuanto más conceptos puros [...] pueda emplear. Aquí pertenecen, p. ej., los conceptos puros del tiempo y los conceptos puros geométricos y foronómicos. Pero ninguna determinación temporal real puede llevarse a cabo simplemente mediante conceptos temporales puros, ninguna determinación espacial real mediante conceptos geométricos puros, los puntos de referencia individuales de toda determinación de lo individual (los puntos cero de las coordenadas) están determinados ocasionalmente; nos referimos al Sol, a la superficie de la Tierra, al nacimiento de Cristo, etc.⁵⁸

Pese a esta importancia de la experiencia, la tesis de que en el mundo de la vida imperan tipos relativamente permanentes le permite a Husserl

⁵⁸ Anotación adicional a la página 91 del Handexemplar de *LU I*, incluida en *LU I, Husserltiana XIX*, p. 815.

reiterar finalmente que la percepción (i. e., el "significado indicado" de la Investigación I) se debe o se puede excluir del significado a secas:

Pero los enunciados se comprenden también de forma vacía, sin pasar a una cuasi ejecución intuitiva [i. e., sin la presencia de sus objetos situacionales], y ello es posible en virtud del mundo familiar y adaptado a tipos generales relativamente permanentes [manuscrito A V 6, p. 9]

XIV. Eclipse y transfiguración de la "verdad en sí"

La Investigación VI, la más difícil e importante de todas, contiene la doctrina de la intuición categorial, que va precedida del Capítulo V, dedicado a la evidencia y la verdad. Husserl no habla aquí de "verdad en sí" ni de falta de límites de la razón objetiva. La doctrina de la verdad parece querer limitarse ahora al problema expuesto en la Introducción de *LU I*: entender cómo es posible que el "en sí" de la objetividad advenga a representación y, en cierta manera, se haga subjetivo, entrando en el flujo de las vivencias psíquicas reales. En consonancia con esto la Investigación VI se atiene a la correlación de los actos que integran el conocimiento: (1) el acto que mienta su objetualidad de forma significativa o vacía y (2) el acto de plenificación o repleción, en el que la objetualidad se da en persona y se hace presente.

Husserl presenta esta vez cuatro conceptos de verdad. El primero se adhiere expresamente a la formulación tradicional de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, formulación que traducida además a la terminología de *LU II* convierte la adecuación en la "síntesis de la coincidencia [*Deckungssynthese*]" de una intención ponente o aseverativa con la percepción ponente que la plenifica con la presencia de su objetualidad (§ 37). Así, cuando hay verdad, hay "concordancia entre lo mentado y lo dado" (p. 595).⁵⁹ El segundo concepto de verdad es "la Idea de la

⁵⁹ Según Tugendhat, esta definición de Husserl es una superación de la idea de evidencia como mero dato subjetivo: la evidencia no es ahora un sentimiento, sino la conciencia de que lo mentado en un acto se satisface con lo dado en otro. Además —también según Tugendhat—, la definición husserliana escapa a las dificultades de otras concepciones anteriores, ya que ahora no se trata de la concordancia de un sujeto con un objeto heterogéneo, sino de la conformidad de la intención con su plenificación, las cuales se diferencian sólo por el modo (vacío o pleno) de darse el mismo contenido objetual (*Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter (1967), p. 91).

adecuación". El tercero se identifica con "la plenitud misma [*die Fülle selbst*]" que nos da el objeto presente (§ 39, p. 595) y, como observa Tugendhat, es el que conquista la primacía en las obras posteriores de Husserl. El cuarto concepto es la propiedad que tiene la mención significativa o vacía de coincidir con la cosa misma; Husserl lo llama "corrección [*Richtigkeit*]".

El segundo concepto de verdad viene a ser una versión muy corregida (y preponderantemente noética) de la "verdad en sí" de *Prolegomena*. Según el nuevo concepto, la verdad, que sigue siendo verdad por adecuación, tiene independencia respecto a los actos reales y contingentes que concuerdan, pero no la tiene respecto a la esencia cognoscitiva o 'Idea' de dichos actos, ya que consiste precisamente en ella: es "la Idea de la adecuación absoluta" (§ 39, p. 595). Con este concepto cree Husserl que evita el psicologismo, liberando la verdad de la cadena causal de los actos y revelando el objeto de conocimiento como algo que va más allá de los actos concordantes empíricos. En realidad esto no se logra, ya que hay, en el contexto de *LU*, un problema insoluble, señalado insistentemente por Th. de Boer y James R. Mensch: por un lado el *eidós* o esencia que se realiza en los actos pretende tener validez apodíctica; por otro lado, sin embargo, los actos de conciencia están determinados por la causalidad psicofísica,⁶⁰ y no hay manera de conciliar estas dos cosas. Por eso cree Husserl más tarde que la epojé soluciona el problema al poner al descubierto una conciencia trascendental que no es mundana, sino fundamento absoluto que no está sometido a la causalidad.⁶¹

⁶⁰ Esta determinación causal la reconoce Husserl más de una vez en su polémica con el psicologismo, y en ella se basa la acusación de empirismo y relativismo. En *LU I* (§ 36), por ejemplo, argumenta que hacer depender la verdad de la especie *homo* es afirmar una dependencia que "sólo puede y quiere ser entendida como causal" (p. 120). Sin embargo, la conciencia es en *LU* una conciencia humana, y por eso en la Investigación II dirá que ser psíquico es también ser "real", no ideal (§ 11, p. 133).

⁶¹ Th. de Boer resume el problema de *LU* de la manera siguiente: "Husserl supera la 'naturalización de las ideas', pero todavía no la 'naturalización de la conciencia' [...] Sintomática, en *Logische Untersuchungen*, es la presencia de dos métodos: un análisis fenomenológico y descriptivo de las esencias y una explicación científico-natural de la conciencia. Este dualismo metodológico hace crisis en la descripción de los actos lógicos. Por un lado, estos actos son empíricamente necesarios y determinados; por otro, en ellos se realiza una idea mediante la cual reclaman validez apodíctica. ¿Cómo se pueden combinar estas dos visiones?" (*Zusammenfassung* en alemán de la obra original en holandés *De Ontwikkelingsgang in Het Denken van Husserl*, citado en inglés por J. R. Mensch (p. 203)). La traducción al inglés de Plantinga ha eliminado este resumen del original. La

A pesar del giro trascendental, las obras posteriores de Husserl han retenido parte del razonamiento de *LU* a favor de una verdad "en sí": si la verdad empezara y terminara con la concordancia de dos actos, no sería más que un acontecimiento fugaz, y ni siquiera podríamos acogernos al recuerdo, ya que éste pretende que lo recordado ahora y conocido antes son uno y lo mismo. La concordancia no puede mediar simplemente entre actos singulares y empíricos, sino que reside en las esencias de esos actos y otros de igual esencia. Este ir más allá de los actos singulares lo subrayarán las obras posteriores, sobre todo *Formale und transzendentale Logik*, donde se dice que sin la posibilidad de retornar a lo aprendido en un acto cognoscitivo, "tampoco tendría sentido hablar de objeto", ya que el objeto conocido remite por su sentido a una infinidad abierta de actos de igual especie, la cual constituye su "idealidad" y "trascendencia" frente al acto singular que lo conoce, ya se trate de un objeto real o ideal, immanente o trascendente:

Por consiguiente, en el sentido de cualquier objeto de experiencia, incluso de un objeto psíquico, reside cierto carácter ideal [...]. Se trata del carácter ideal general de todas las unidades intencionales frente a las multiplicidades que las constituyen. En esto consiste la trascendencia de toda especie de objetividades respecto a la conciencia de ellas. [*FTL*, § 62, p. 148]

Si, pues, todo objeto y su verdad trascienden por su sentido el acto singular de conocimiento, entonces es que, en tal medida, son algo "en sí". Por ello, las obras posteriores a *LU* afirmarán *expressis verbis* la existencia de una "verdad en sí":

Todo ente es, en un sentido amplísimo, "en sí" y se mantiene frente al accidental "para mí" de los actos singulares, y de igual manera, toda verdad es, en este amplísimo sentido, "verdad en sí".

dificultad de *LU* también la expresa *Mensch* en diversas ocasiones. Una de ellas es el pasaje siguiente: "La dificultad es que todo acto de juicio, sea o no correcto, está causalmente determinado. Tal determinación [...] no es respetuosa de las normas de corrección. Así, cuando Husserl escribe 'Mi juzgar de que $2 \times 2 = 4$ está, con certeza, determinado causalmente, pero no la verdad de que $2 \times 2 = 4$ ', podemos preguntar cómo este juzgar determinado puede servirse de una norma para la validez de su acto" (*The Question of Being in Husserl's Logical Investigations*, *Phaenomenologica*, The Hague: Martinus Nijhoff (1981), p. 158).

Dicho sentido remite a la evidencia, pero no como hecho vivencial,

sino a ciertas potencialidades fundadas en el yo trascendental y en su vida; primero, a la infinidad de menciones [...] sintéticamente referidas a uno y el mismo objeto, pero luego también a la de [...] las evidencias potenciales en cuanto [...] repetibles hasta el infinito. [*CM*, § 27, p. 96]

Lo que se acaba de exponer es una muestra de que Husserl no descartó por completo la concepción amplísima de una verdad en sí. Tugendhat observa por ello que es un error de A. de Waehlens creer que Husserl abandona la verdad en sí cuando señala su imperfección en el Prólogo a la segunda edición de *LU I*. Pero de Waehlens tiene razón en la medida en que se refiere a la verdad en sí de *LU I*, que es una verdad sin seres pensantes. Según de Waehlens, Husserl comprendió que la noción de verdad en sí era incompatible con el punto de vista nuevo de la fenomenología, pero la mantuvo en la segunda edición de *LU* porque su supresión hubiese exigido modificaciones que aún no había emprendido.⁶² Dada la contradicción entre verdad por concordancia y verdad en sí, la cuestión estaría en explicar por qué Husserl mantuvo al principio las dos nociones.

La verdad en sí —sostiene de Waehlens sin considerar la Investigación VI— sólo es comprensible desde un logicismo absoluto y como momento de la Verdad (con mayúscula), que es el sistema de todas las verdades correspondiente idealmente al sistema de la ciencia (p. 8). Si, a pesar de todo, Husserl defendió al principio una verdad en sí, eso se debe a que, como matemático, tendió a hipostasiar la verdad y, también a la influencia de Bolzano (p. 14).

La influencia, más o menos consciente, de Bolzano en Husserl es difícil de apreciar con exactitud. Bolzano, ciertamente, rechaza la noción de verdad por concordancia o adecuación, como da a entender de Waehlens. En el § 29 de su *Wissenschaftslehre* sostiene al respecto que palabras como "armonía" y "concordancia" son chocantes: si se entienden en el sentido de 'igualdad', entonces afirman algo imposible, ya que las proposiciones y las representaciones no son lo mismo que sus objetos, ni sus propiedades son las de los objetos (p. 128). Sin embargo, no parece que Bolzano lograra prescindir por completo de alguna idea de

⁶² *Phénoménologie et Vérité*, Paris: Presses Universitaires de France (1953), p. 7.

concordancia, implicada en la expresión “tal como”, que figura en su definición y ejemplificación de la verdad en sí:

Entiendo [...] por verdad en sí cualquier proposición que enuncie algo tal como es, y dejo indeterminado si esta proposición ha sido verdaderamente pronunciada o no [...]. Así, por ejemplo, la cantidad de flores que un cierto árbol ha producido al pasar la primavera es un número especificable, aunque nadie lo sepa; una proposición, pues, que indique este número se llama para mí una verdad objetiva, aunque nadie la conozca. [§ 25, p. 112]

Bolzano distingue aquí implícitamente, de un lado, el ser en sí de la multiplicidad de flores y, de otro, la proposición que enunciaría el número correspondiente a esa multiplicidad, pretendiendo al mismo tiempo que la proposición existe en sí y no es necesario que la conozca o la piense nadie.⁶³

Husserl, por su parte, concibe, ya en *LU I*, la verdad en sí como verdad por concordancia, aunque vincula su concepción, no a la de Bolzano, sino a la de Lotze, como declara en el “Entwurf”:

El giro completamente consciente y radical, y el “platonismo” dado con él, se lo debo al estudio de la *Lógica* de Lotze [...]. Ya Lotze habló de verdades en sí... [pp. 128-9]

Obviamente, Husserl se refiere a la concepción de la verdad como especie que se individualiza y multiplica en una pluralidad de actos, al igual que la rojez se singulariza y multiplica en las cosas rojas (cf. *LU I*, § 39). Esta concepción debe su inspiración a Lotze, como ya se ha expuesto. Según dicha concepción, nuestra conciencia de la verdad no es la de un fenómeno psíquico, y hay que compararla con la conciencia de una especie como la rojez, que no se identifica con el matiz individual y real de un objeto rojo, el cual puede existir aquí y ahora, para luego

⁶³ Ni siquiera Dios: Bolzano sostiene que de la omnisapiencia divina se sigue tan sólo que no hay ninguna verdad totalmente desconocida. Pero también dice: “No hay nada que sea verdadero porque Dios lo conozca, sino que, al contrario, Dios lo conoce porque es así. Y así, p. ej., no hay un Dios porque Dios se piense a sí mismo, sino que sólo por haber un Dios piensa este Dios que Dios existe” (25, p. 114). La existencia de Dios —dice también— “no nos impide hablar de verdades en sí cuyo concepto no presupone en absoluto que tengan que ser pensadas por nadie” (p. 112).

desaparecer, sino que es una “unidad ideal” (*LU I*, § 39). De igual manera, también la verdad es una unidad ideal y eterna:

Las vivencias son unidades reales, temporalmente determinadas, que surgen y dejan de ser. La verdad, empero, es “eterna”, o mejor, es una Idea y, como tal, supratemporal [*LU I*, § 39, p. 128]

Lo importante aquí es, en primer lugar, que la verdad carece, según Husserl, de relación esencial con seres pensantes:

Si la verdad tuviese relación esencial con inteligencias pensantes, sus funciones y sus formas de conocimiento espirituales, entonces surgiría y desaparecería con ellas. [§ 39, p. 131]

En segundo lugar, Husserl parece considerar inseparables el ser en sí y la verdad en sí (entendida como concordancia). Y por ello, argumentando contra Sigwart, rechaza el pensamiento de que sería una ficción hablar de “verdad en sí” y observa a modo de refutación:

El juicio que expresa la fórmula de la gravitación no habría sido verdadero antes de Newton. [§ 39, p. 127]

Sin embargo, una cosa es el ser en sí de los cuerpos celestes y otra diferente la verdad que lo exprese y concuerde con él. Husserl está identificando el ser en sí (que seguiría tranquilo su camino independientemente de la existencia o inexistencia de seres pensantes) con la verdad en sí. Esta, entendida como concordancia, incluye las proposiciones en sí que habrían de concordar con el ser en sí, pero que, al carecer de relación necesaria con seres pensantes e incluso con la idea de subjetividad,⁶⁴ serían una reduplicación superflua y fantástica del ser en sí.⁶⁵

⁶⁴ En el § 65 alude Husserl a las “condiciones objetivas del conocimiento”, negándoles toda relación siquiera con la Idea de subjetividad. Dichas condiciones —dice— son puramente lógicas y “pertenecen a la verdad como tal, a la deducción como tal y a la teoría como tal”, añadiendo: “Manifiestamente, se trata de condiciones *a priori*, las cuales pueden ser consideradas abstrayendo de toda relación con el sujeto pensante y con la Idea de subjetividad en general” (p. 238).

⁶⁵ En la Investigación I (§ 28, p. 90) dice Husserl: “Al ser en sí le corresponden las verdades en sí, y a éstas, a su vez, los enunciados fijos y unívocos en sí”. Pero el mundo de los enunciados o significados resulta ser más amplio que el de la verdad en sí: también los enunciados falsos y absurdos, por ser significados, poseen un ser ideal o en sí (cf. *Inv. I*, § 11, p. 44).

En la etapa trascendental de su filosofía, Husserl negará la falta de vinculación entre las verdades y las proposiciones en sí, por un lado, y la subjetividad por otro. Pero todavía en la Investigación VI, donde desaparece calladamente el término "verdad en sí", deja el asunto sin aclarar. Ciertamente, en el Prólogo a la segunda edición de *LU I* advierte que

algunas deficiencias en parte muy esenciales —como el concepto de "verdad en sí", orientado demasiado exclusivamente en el sentido de las *verités de raison*— han tenido que subsistir como inherentes al nivel total de la obra. La Investigación VI [...] aporta las aclaraciones necesarias al respecto. [p. XII y sig.]

Pero ¿cuáles son las aclaraciones por lo que atañe a la problemática presente? Si la cita precedente excluye los enunciados que no son verdades de razón, esto es, *a priori*, entonces la aclaración que aporta la Investigación VI es nada menos que la tesis de que, en los enunciados empíricos, la experiencia es *determinante* del significado y de la verdad de tales enunciados, de donde cabe interpretar que no son "en sí" por cuanto no son independientes de los sujetos reales ni de las situaciones u ocasiones. Esto concuerda con lo expuesto en *VüB* (*supra*, XI), pero no es una aclaración muy satisfactoria, ya que no destaca el hecho importante de que, en *Prolegomena*, todas las verdades y *todas las proposiciones* eran "en sí", mientras que ahora sólo lo son las que tienen carácter necesario. Pero además, ¿qué hay del "en sí" de los enunciados *a priori*? ¿Son verdades en sí por no requerir en absoluto la existencia de seres pensantes? ¿Presuponen, sin embargo, seres pensantes posibles?⁶⁶ La Investigación VI no es clara al respecto y sólo da a entender que la verdad en sí es la Idea o esencia de los actos concordantes. Pero esta Idea, que no carece

⁶⁶ En *LU I* hay un pasaje notable que favorece la interpretación de que la verdad en sí presupone seres pensantes posibles: "Los enunciados 'la verdad es válida' y 'son posibles seres pensantes posibles que tengan evidencia del correspondiente contenido significativo [*Bedeutungsgehalt*]' son del mismo valor. Si no hay seres inteligentes, si están excluidos por el orden de la naturaleza, esto es, si son realmente imposibles [...], entonces estas posibilidades ideales quedan sin realización que les dé cumplimiento; la aprehensión, el conocimiento de la verdad [...] no se realiza nunca ni en ninguna parte. Pero toda verdad sigue siendo lo que es, retiene su ser ideal. No existe en 'algún lugar del vacío,' sino que es una unidad de validez en el reino intemporal de las ideas. [§ 39, p. 129-30] Este pasaje no confiere a la verdad en sí ni a la proposición contenida en ella la autonomía que las haría independientes de la Idea de subjetividad: los sujetos o seres pensantes posibles también serían sujetos.

de relación con la Idea de subjetividad, ¿tiene un ser propio aunque no existan en absoluto seres ni actos pensantes reales? Esta pregunta encuentra una respuesta claramente negativa en las últimas obras de Husserl, esto es, en la profundización de la etapa trascendental de la fenomenología, donde el *eidós ego* es la identificación del hecho y la esencia.

En *Ideen I* (§ 2 y *passim*), ciertamente, todo hecho particular era accidental o contingente en contraste con su *eidós* o esencia, pero en *Formale und transzendente Logik* se declara que el *ego* propio es el fundamento intencional primero:

Primero, y anteriormente a todo lo concebible, soy yo [...]. Pero el "yo soy" es fundamento intencional no sólo del mundo que considero real, sino de cualesquiera mundos... [§ 95, p. 209]

De conformidad con esto, el *eidós ego* (que es lo que más se parecería al ser pensante meramente posible), tiene su origen en el *ego* propio y fáctico, del cual se obtiene por variación eidética:

Aquí, la extensión del *eidós* está determinada por la autovariación de mi *ego*. [*CM*, § 34, p. 106]

En el manuscrito X III 12 (de 1935), Husserl sigue admitiendo que las posibilidades eidéticas son independientes de sus realizaciones, pero relativiza o limita esta aseveración al agregar:

Pero el *eidós* trascendental es impensable sin el yo trascendental, en cuanto fáctico.

La razón de esta dependencia reside en el origen fáctico de la variación eidética:

Las posibilidades de la fantasía como variantes del *eidós* no flotan libremente en el aire, sino que están constitutivamente referidas a Mi en *mi factum con mi presente viviente*.⁶⁷

Por todo lo anterior ha señalado Eugen Fink que, en los últimos manuscritos de Husserl, se llega al pensamiento notable de que la más origi-

⁶⁷ Pp. 34-5; citado por Klaus Held en *Lebendige Gegenwart*, *Phaenomenologica* 23, Den Haag: Martinus Nijhoff (1966), p. 147.

naria profundidad viviente de la conciencia ya no está afectada por el distinguiendo entre *essentia* y *existentia*, puesto que es el fundamento primero de donde brota toda bifurcación de hecho y esencia, realidad y posibilidad, ejemplar y especie.⁶⁸ El yo trascendental fáctico es para Husserl el *factum absolutum* (manuscrito C I, p. 4). De aquí resulta que una verdad en sí y, por ende, una proposición en sí esencialmente independiente de la existencia de seres pensantes es algo que Husserl ha dejado de admitir. Pero esto no le impide seguir hablando de "verdades en sí".

XV. El abandono de la autonomía entitativa

En 1901, la Investigación I afirmaba que, al igual que los números, los significados no nacen ni perecen.

Estos —añadía siguiendo la línea de *Prolegomena*— forman un conjunto ideal y cerrado de objetos, a los cuales les es accidental el ser pensados y expresados. [§ 35]

Esta afirmación de independencia ontológica, que Roman Ingarden llamó "autonomía entitativa [*Seinsautonomie*]",⁶⁹ queda abandonada y revocada, con paliativos, en la fase fenomenológico-trascendental de la filosofía husserliana. En 1933 escribe Fink, con la más completa y expresa autorización de Husserl, que, en el primer tomo de *Logische Untersuchungen*, se "subrayó exageradamente la independencia ontológica de lo ideal", si bien ya en *LU II*, el enfoque correlativo de objetos y de vivencias subjetivas problematiza la objetividad de las formaciones lógicas y reclama la dignidad de una fundamentación filosófica de la lógica. Si se tiene en cuenta la posición global de *Logische Untersuchungen*

⁶⁸ "Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit", en: *Edmund Husserl 1859-1939*, *Phänomenologica* 4, Den Haag: Martinus Nijhoff (1959), p. 113.

⁶⁹ Véase *Das Literarische Kunstwerk*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag (1960), segunda edición. Ingarden admite que, mientras los objetos reales se diferencian de los ideales por cuanto surgen, duran y desaparecen en el tiempo, los ideales son atemporales, si bien su atemporalidad es una inalterabilidad que nadie ha aclarado hasta ahora (p. 7). Aunque Ingarden no niega la idealidad de las esencias y las Ideas, sí rechaza la de los significados, argumentando, p. ej., que una obra literaria como el *Fausto* de Goethe no obedece a la alternativa "real o ideal", ya que tuvo su génesis en un determinado tiempo.

—concluye Fink—, "desaparece todo realismo en lo que atañe a lo ideal".⁷⁰

¿Desaparición del realismo de lo ideal en *LU*? Tan sólo en la medida en que la Investigación V y la VI son compatibles con un eventual abandono de ese realismo o ultrarrealismo. El hecho, sin embargo, es que, todavía en 1903, Husserl no parece haber abandonado el ultrarrealismo, como demuestra su reseña del libro de Palágyi (*supra*, XI), donde, nuevamente, los significados son especies y se recurre a la comparación con la rojez como especie y las rayas rojas singulares. Pero, ciertamente, en *EU* y *FTL* ya hace tiempo que la situación ha cambiado radicalmente, y ello no sólo por lo que respecta a la anterior identificación de los significados con especies platónicas existentes "en sí", sino también por lo que atañe a su intemporalidad, el otro de los grandes atributos platonizantes defendidos en *LU*. Ahora —y debe quedar claro que omitimos muchos argumentos y análisis—, los significados de los juicios [*Urteilssinne*], es decir, las proposiciones [*Satzbedeutungen*], son sólo formaciones generadas espontáneamente por el entendimiento, verdaderas "creaciones", cuya manera de darse en persona o por sí mismas es una "actividad originalmente creadora" (*FTL*, § 63, p. 149 y *passim*). En cuanto creaciones espontáneas, estas formaciones "nunca se pueden captar en un mero recibir" (*EU*, p. 300), muy a diferencia de los objetos antepredicativos de la percepción sensible, que están previamente dados en una pasividad original, aunque su aprehensión y explicación (en cuanto substratos con propiedades, p. ej.) sean ya "un peldaño inferior de la actividad" (*ibid.*). Substratos y propiedades se dan pasivamente y se captan ya en la actividad antepredicativa, mientras que sujetos, predicados, etc., son creaciones del entendimiento. Husserl, en fin, ya no cree en significados poseedores de aquella peculiar autonomía entitativa que defendía en *Prolegomena* y en la Investigación I.

XVI. Intemporalidad, omnitemporalidad e historicidad

Los significados, pues, son productos de la conciencia, pero ésta es, según la nueva etapa, un fluir de vivencias que, por esencia, transcurren en una dimensión temporal. Aunque un significado se mantenga como

⁷⁰ Eugen Fink, "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kantstudien*, XXXVIII (1933), artículo reimpresso en *Studien zur Phänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff (1966).

uno y el mismo frente a una pluralidad de actos de significar y, por ende, frente a los distintos tiempos en que estos actos se llevan a cabo, ello no da derecho a considerar que el significado sea intemporal. En *EU* se subraya que toda vivencia, y con ella su correlato, obedece a la ley primera de la conciencia, que es la ley del flujo [*Urgesetz des Flusses*], la cual impera ya desde las sensaciones inmanentes y se extiende a todo tipo de vivencias y objetualidades intencionales. Así, el tiempo inmanente es a la vez la forma de darse de todos los objetos y no algo añadido, como si pudiese haber un "en sí" carente de relación con el tiempo:

La relación necesaria con el tiempo existe siempre, si bien es de un tipo particular para los objetos de percepción sensible y de otro para las objetualidades del entendimiento. [*EU*, § 64, p. 305]

Si nos volvemos a los objetos de la naturaleza, encontramos que están insertos en el tiempo "objetivo", que ofrece simultaneidades y sucesiones firmes (*EU*, § 64, p. 307). Así, al objeto individual le corresponde en cada momento una determinada posición temporal. Pero las objetualidades del entendimiento son muy diferentes, no porque no se constituyan en un proceso de devenir y en algún tiempo determinado, sino por su falta de individuación temporal: mientras los objetos temporales se individualizan por su aparición u ocurrencia en un punto del tiempo objetivo, una proposición no es un individuo, y su temporalidad es otra. Los significados son objetualidades "irreales" porque, aunque se den en algún momento del tiempo, pueden aparecer en muchos emplazamientos espacio-temporales y, no obstante, se dan como numéricamente idénticos, de suerte que todas las posibles producciones de una proposición son iguales a pesar de los distintos tiempos de las vivencias; su localización en el espacio y el tiempo no las individualiza; están en todas partes del tiempo y en ninguna, lo cual pone de manifiesto su "forma distinguida de temporalidad" (*EU*, § 64, pp. 312-3).

Ahora observa Husserl que esta indiferencia frente al tiempo no es supratemporalidad o intemporalidad (como había afirmado en *LU*), sino omnitemporalidad [*Allzeitlichkeit*], esto es, indiferencia frente a todo tiempo de constitución, el cual no afecta a las producciones mentales de un mismo significado; éstas son iguales, aunque su índice temporal sea distinto (*EU*, p. 313). La identidad de un significado, dirá también en *CM*, puedo traerla a mi conciencia en una síntesis de identificación:

En una actividad de pensamiento [...] produzco una configuración, un teorema, un número. En otra, repito la producción, recordando la anterior. Acto seguido y por esencia, tiene lugar una síntesis de identificación [...], con la conciencia de una repetición ejecutable libremente: se trata idénticamente del mismo enunciado [...], sólo que producido repetidamente [...], traído a evidencia repetidamente. [*CM*, § 55, p. 155]

De lo que antecede concluye Husserl:

Con esto se soluciona, por lo demás, el problema trascendental, importantísimo en sí mismo, de las objetualidades llamadas ideales en un sentido específico. Su supratemporalidad se revela como omnitemporalidad, como correlato de una reproducibilidad libre y de una reproducibilidad en cualquier momento del tiempo. [*CM*, § 55, pp. 155-6]

Esta idealidad o irrealidad del significado es

la idea de algo que puede aparecer en cualquier punto del tiempo y que, por necesidad, aparece temporalmente y que, no obstante, es lo mismo en todo tiempo. [*EU*, § 64, 311]

Está claro que esta tesis significa el abandono total de aquella intemporalidad que Bolzano, Lotze y, tras ellos, Husserl, habían atribuido a los significados.

Ahora bien, si se tiene en cuenta el tiempo histórico, hay que reconocer que la idealidad no puede ser igual para todos los tipos de enunciados. Ya a primera vista, *omnitemporalidad* resulta ser una palabra demasiado fuerte. Husserl seguramente la lanza pensando en teoremas matemáticos o en enunciados sobre esencias. Pero hay también innumerables enunciados que sólo han podido surgir en un momento determinado de la historia y que, por no haber sido posibles anteriormente, no permiten hablar adecuadamente de 'omnitemporalidad' en cuanto reproducibilidad en cualquier momento del tiempo histórico: (1) "Martin Luther King ha ganado el Premio Nobel de la Paz", (2) "El alcalde de Móstoles le ha declarado la guerra a Bonaparte", (3) "Hokusai murió a los 89 años de edad". Huelga señalar que los tres enunciados anteriores se han repetido una pluralidad de veces, sin que por ello sean perfectamente indiferentes al tiempo. Husserl, por supuesto, tenía plena conciencia del asunto. Por eso, en *EU*, divide los significados de los objetos culturales (p. ej., un teorema de geometría, el *Fausto* de Goethe, la *Madonna* de Rafael, la constitución de un Estado, etc.) en idealidades "libres" e idealidades "ligadas". Entre las primeras se encuentran formaciones lógico-

matemáticas y estructuras esenciales de toda clase. Su libertad consiste en que, por esencia, pueden surgir independientemente de la época histórica. Las segundas, como el *Fausto*, son repetibles en tiempos diferentes, aunque sólo a partir de determinado momento. Pero incluso las libres son "fácticamente" mundanas, para Husserl, en su aparecer histórico, en su "ser descubiertas" (*EU*, § 65, pp. 320-1).

Todo lo anterior basta para demostrar que los significados de Husserl se relacionan con determinados tiempos y, por lo tanto, están limitados en la dimensión de sus posibles repeticiones: esta dimensión siempre tiene algún comienzo u origen temporal, incluso en el caso de las libres. Husserl, por otro lado, no ve en ello motivo alguno para negarles su idealidad, aunque crea deber distinguir entre los significados *racionales*, que son *a priori* y constituibles por todo sujeto posible, y los que no lo son.⁷¹ Y probablemente porque ve que no todos son producibles y repetibles en todo momento, usa, aunque sólo de pasada, no el adjetivo *allzeitlich*, sino *vielmaltig*, que no equivale a 'omnitemporal', sino a 'reiterable' o 'multitemporal'.⁷²

XVII. La idealidad como Idea regulativa

Pero el problema más importante que se deriva de la temporalidad consiste en que el ser "en sí" inalterado de los significados se torna problemático para Husserl, quien lo declara menesteroso de fundamentación trascendental. La necesidad de esta fundamentación es lo que pasa a exponer en la segunda parte de *FTL*, que está dedicada a considerar el lado subjetivo de la lógica y se titula "De la lógica formal a la lógica trascendental". En esta segunda parte, el ser "en sí" de los significados, con su repetibilidad sin alteraciones, es presentado como uno de los supuestos o presuposiciones "idealizantes" de la lógica tradicional, objetiva y directa, es decir, de la lógica fenomenológicamente ingenua, que no reflexiona sobre el lado subjetivo de sus formaciones. La lógica trascendental, en cambio, debe retroceder desde las formaciones ideales a las

⁷¹ Cf. *FTL*, *Husserliana* XVII, *Ergänzender Text V*, pp. 391-2.

⁷² Las objetualidades ideales —subraya Husserl— se revelan en la repetición como algo *numéricamente idéntico* y *no meramente igual*, lo cual permite decir que tienen su "aparecer multitemporal [*vielmaltig*]" e infinito, según una posibilidad ideal, en el reino de la conciencia (*FTL*, § 61, p. 145).

operaciones de la conciencia que las constituyen, para, en este retroceso, hacerlas comprensibles "en su sentido y sus límites" (§ 100, p. 233). Una vez adoptada la actitud trascendental, la lógica objetiva deja al descubierto una "relatividad penosa, pero inevitable" (§ 102, p. 239), que Husserl no califica de falsedad, pero sí de "provisoriedad" que ocupa el lugar de la "definitividad" ambicionada (*ibid.*).

El supuesto idealizante que atañe a los significados consiste en que la lógica objetiva apunta a una extensión abiertamente infinita de juicios posibles cuyo ser en sí, en identidad ideal, da por supuesto; la lógica presupone así algo "obvio", a saber, que

de la identidad de mis menciones predicativas [...] puedo estar cierto en cualquier momento, más allá de las pausas de la actualidad de mis pensamientos, y que puedo estar cierto como de una posesión permanente y disponible en todo tiempo. [§ 73, p. 164]

Aquí, el problema central que plantea la temporalidad es el siguiente: los juicios y sus significados pueden ser evidentes y son idénticos a sí mismos en la actividad del juzgar, en su actualidad; pero una vez transcurridas la actividad y la retención, la intencionalidad se *modifica* (§ 73, p. 163), y entonces la identidad puede resultar dudosa, ya que el juicio activo y nítido o distinto se convierte, al sedimentarse en la memoria, en un juicio pasivo, y, por tanto, vago o confuso, que, si emerge o se repite con base en la mera asociación de los signos, puede variar hasta el punto de contener contradicciones y sinsentidos.⁷³ Los signos —explica Husserl con más detalle en el Apéndice II de *FTL*— se conectan pasivamente entre sí, formando entonces la unidad de un discurso que, en virtud simplemente de sus indicaciones significativas, también posee la unidad de una indicación global; puesto que esa unidad es meramente asociativa y pasiva, la falta de ejecución activa puede dar lugar a confusión

⁷³ El juicio vago —dice Husserl— "puede presentarse como ocurrencia completamente vaga o también como significado completamente vago de una oración enunciativa leída, entendida y asumida crédulamente. A la vez, no es necesario que tenga lugar la más mínima ejecución explícita de la espontaneidad juzgante, que se ponga explícitamente un sujeto, que se le añada un predicado, que se le relacione con un objeto puesto por sí mismo, etc". (*FTL*, § 16, p. 49). El juzgar vago —compara Husserl— es como representarme de un golpe, sin intuición, la calle frente a mi casa; el juzgar distinto es como representármela en un recorrido explícito y articulado de sus recodos, árboles, casas, etc., también sin intuición o eventualmente con puntos de intuición momentánea (§ 15, p. 50).

[*Verworrenheit*] e inarticulación, características del juicio vago o pasivo; de aquí pueden seguirse los sinsentidos propios de meros "montones de palabras", así como contrasentidos analítico-formales y también materiales.⁷⁴

En *FTL* los significados, lejos de ser especies, son formaciones *psíquicas* (§ 57 y *passim*). Ya no son entidades de suyo inmutables, sino producciones que cambian con el cambio de la vida intencional que las ha producido y las alberga. Husserl —conviene subrayarlo— no deja lugar a dudas:

Ahora bien, ya el juzgar "confuso" y "vago" es, *no algo muerto y rígido, sino cambiante*, y cuando en él, el mismo juicio —el mismo en el sentido de la morfología, que no necesita ninguna actividad de producción propiamente dicha— ha de constituirse como objetualidad idéntica, *cabe preguntarse qué es lo que nos asegura esa identidad*. [*FTL*, § 73, p. 163]

Contra el supuesto idealizante de la identidad inalterada del significado hace valer Husserl el hecho de que a veces nos engañamos cayendo en confusiones y desplazamientos de sentido, si bien agrega, acto seguido y sin grandes explicaciones, que también existe "la posibilidad de fijar un sentido vacilante y confuso, reduciendo así juicios vagos y confusos a juicios distintos e identificables con precisión".⁷⁵ Pero subrayando el lado problemático del asunto, observa que, aunque en una actitud directa e ingenua parezca fácil mostrar el ser ideal de los juicios como "sentidos identificables en cualquier tiempo", hay que preguntarse: ¿cómo es posible tal identificación, si ese ser ideal sólo puede ser reclamado cuando el rendimiento de la operación de fijación es evidente? Ese ser ideal so-

⁷⁴ *FTL*, Beilage II, § 6, p. 286. Ejemplos de Husserl son: "Ningún cuadrángulo tiene cuatro ángulos" y "Todos los A son B, entre ellos algunos que no son B" (§ 22, p. 62). Sin la pasividad cree Husserl que no surgirían las contradicciones, pero tampoco las "ocurrencias" fructíferas que se dan asociativa y analógicamente siguiendo el estilo usual de la formación de sentido (p. 287). Como es bien sabido, la problemática y ejemplificación del sentido, el sinsentido y el contrasentido aparece ya en *LU II*.

⁷⁵ *FTL*, § 73, p. 164. Según Husserl, cuando el juicio confuso se hace distinto y adoptamos una de sus múltiples determinaciones que se pueda repetir e identificar, entonces la fijación es una decisión de la voluntad, pero, naturalmente, no basta con una decisión momentánea: al retornar a un juicio anterior, tiene que tratarse verdaderamente del mismo juicio (*ibid.*).

brepasa la evidencia viva del acto de juzgar en que está dado actualmente. Tiene así una "trascendencia peculiar", y la evidencia de lo actual no puede responder de la "nueva operación" que se precisa para que todo juicio dado ahora adquiera el sentido y la legitimidad de esa trascendencia, merced a la cual los juicios en general serían firmemente identificables y accesibles "aun cuando no se piense en ellos". Si se requiere entonces una nueva evidencia especial como restitución de la primera evidencia, parece que el problema se repite *in infinitum* (§ 73, p. 165).

En el § 74 añade Husserl la idealización del "etcétera", que califica de "pieza fundamental" perteneciente al problema precedente, esto es, al de la idealidad de los significados. La infinitud reiterativa del etcétera tiene un lado subjetivo, que es el "siempre se puede otra vez" y que desempeña un papel decisivo en construcciones infinitas como la serie de los números naturales, donde a cada número *a* se le puede añadir una unidad (*a+1*). También desempeña un papel en los significados: "siempre se puede retornar otra vez a una unidad ideal de significado y, por tanto, a una unidad ideal en general". Se trata —observa Husserl— de una "patente idealización, ya que *de facto* nadie puede siempre otra vez" (p. 167).

En el § 73 Husserl prosigue su exposición sin reconocerle ni negarle legitimidad al supuesto de la identidad ideal de los significados; lo que hace es sostener que "mientras el método ejercido ingenuamente permanezca anónimo, y su rendimiento intencional no se aclare temáticamente, no tenemos derecho a dar por válida esa pretendida legitimidad" (pp. 165-6). Acto seguido, sin embargo, considera un error afirmarla contentándose simplemente con el éxito obtenido en la práctica de los científicos y aduciendo que éstos consiguen "juicios firmes" en sus teorías. Contra este posible argumento invoca la "multivocidad" de los conceptos fundamentales [*Grundbegriffe*] de la ciencia y declara probablemente inalcanzable el logro de tales juicios:

Sin embargo, aquí nos acordamos de la multivocidad de los conceptos fundamentales de la ciencia y, por ende, de todas sus teorías, y tendremos que decir que, en consecuencia, no se puede hablar de una consecuencia real, que se trata de un ideal que prácticamente nunca se ha cumplido y probablemente no se ha de cumplir nunca.

Husserl habla aquí de "conceptos fundamentales", sin el más mínimo intento de establecer en este nivel alguna distinción entre la idealidad de

los significados, la verdad y la evidencia. Pero una alusión anterior a las *paradojas* de las ciencias (p. 161) es un indicio de que, en este nivel, cree encontrarse ante dimensiones más o menos inseparables de una misma problemática. Por lo demás, no tarda en sostener, como se verá pronto, que la identidad de los significados enunciativos [*Aussagebedeutungen*] es un ideal entrañado en el sentido de los conceptos fundamentales. Al juicio negativo de la cita anterior sobre los conceptos fundamentales cabría añadir otros más, lo cual serviría para corroborar que no se trata de un *lapsus* cualquiera, sino de un juicio repensado. Pocas páginas antes, Husserl ha aludido al "problema de los fundamentos" de la matemática y de todas las ciencias "objetivas", observando que la tarea de la investigación de los fundamentos no puede ser algo meramente añadido a una ciencia dada por ya existente. Observa entonces:

En realidad, las ciencias que operan con conceptos fundamentales que contienen paradojas y no han sido creadas a partir de la labor de esclarecimiento de orígenes y de la crítica, no son en absoluto ciencias, sino, pese a sus logros ingeniosos, meras técnicas teóricas. [§ 71, p. 161]

Hay una cierta diferencia entre este pasaje y el citado precedentemente, donde se hablaba de un ideal inalcanzable; pero los dos pasajes tal vez se puedan hacer compatibles mediante la idea de *aproximación*, en virtud de la cual la constitución de conceptos fundamentales no parece ser absolutamente imposible para Husserl, ya que la propone como tarea de una lógica trascendental, que considera llamada a ser el método de todas las ciencias:

Sólo en una vida científica que se someta al radicalismo de esta investigación es posible una ciencia auténtica. Cómo es posible satisfacerlo, y si no de forma absoluta, en qué sucesión gradual de aproximaciones, esto es [...] una pieza fundamental de una labor lógica dirigida a lo subjetivo. [*ibid.*]

Si se toma como clave esta idea de aproximación gradual a un ideal, entonces no parece irrazonable que Husserl, en vez de acogerse pragmáticamente al éxito de la ciencia, o de abandonar su empresa, crea que puede continuar con ella. Y esto es lo que hace inmediatamente después de declarar que el ideal de los juicios firmes (con sus correspondientes significados) no se cumplirá nunca. De este incumplimiento extrae un dilema: o bien la lógica opera con una ficción universal y no es normati-

va, o bien es normativa, y entonces ese ideal es en verdad una norma fundamental inherente a la posibilidad de una ciencia auténtica. Declarando preferible el segundo extremo del dilema propone para la lógica una tarea pendiente, en cuya base sitúa la realización de significados idénticos o inalterados:

Si debemos preferir la segunda concepción, al menos por lo pronto, [...], entonces el problema del método se nos amplía en torno a una pieza esencialmente nueva, y con ella se amplía el problema del método creador de los conceptos lógicos fundamentales. De hecho, ese ideal está entrañado en todos los conceptos lógicos fundamentales. Según esto [...], el método de realización de un significado idéntico es parte integrante de la formación de conceptos fundamentales de la lógica. En versión especial, es el problema de la constitución de la identidad objetiva normativa e ideal, con los grados de aproximación que han de referirse por esencia, como era de esperar. [§ 74, p. 166]

Husserl se expresa nebulosamente por cuanto no da el menor esbozo de lo que serían "el método creador de los conceptos lógicos fundamentales" o el "método de realización de un significado idéntico". Sin embargo, lo que antecede sugiere la siguiente interpretación de la idealidad: si la lógica no opera con una ficción, entonces, el supuesto idealizante de los significados idénticos —una vez tematizado y purificado de su ingenuidad— parece ser una *Idea regulativa*, si bien Husserl, que sepamos, no usa para este caso dicha denominación, sino que habla del *ideal de la identidad normativa*. Como no puede referirse a una normatividad obtenida por inducción (lo cual le parecería una recaída en el psicologismo criticado en *LU D*), la normatividad concerniente a los significados debe ser la de un *telos* de la razón que se cumple relativamente por aproximación. Esto es lo que ocurre con las ideas regulativas constituidas en el ego, como, p. ej., la de la naturaleza exacta.⁷⁶

⁷⁶ "Y así sucede ante todo con las ideas constituidas en el ego, como la idea de objeto de la naturaleza exacta existente absolutamente, la de 'verdades en sí,' etc. Tienen un 'significado regulativo' en la conexión de las relatividades constituidas de nivel inferior" (*FTL*, § 99, p. 221). Ya en *Ideen I* distingue Husserl entre *eidós* o esencia, por un lado, e *Idea*, por otro. Mientras la esencia se obtiene o se extrae por variación eidética a partir de lo dado por la intuición, la *Idea* no está dada en la intuición (*Einleitung*, pp. 8-9, § 4, § 74 y § 83). La terminología de Husserl no es perfectamente consecuente y, en un principio, el término *ideación* se usa indistintamente para la esencia y la *Idea*, pero en las últimas obras (*FTL* y *Krisis*, p. ej.) prefiere hablar de *idealización* para referirse a las *Ideas* solamente.

Ideas regulativas son también, p. ej., la del espacio ideal y las de las ciencias del espíritu (*FTL*, Schlusswort, p. 255). La Verdad misma es una Idea regulativa situada en el infinito, y todas las verdades existentes son sólo relatividades referidas normativamente a sus *Ideas regulativas*, de tal manera que ambas cosas se reclaman mutuamente:

Pero ¿qué tal si la verdad es una Idea situada en el infinito? [...] ¿Qué tal si cada verdad real, ya sea verdad cotidiana de la vida práctica, ya verdad de ciencias altamente desarrolladas, permaneciera en relatividades, normativamente referibles a "Ideas regulativas"? ¿Qué tal si la relatividad de la verdad y de su evidencia, al igual que la verdad absoluta e infinita [...], tuviese cada una su derecho, y lo uno y lo otro se reclamasen mutuamente? [*FTL*, § 105, p. 245]

Una característica de la Idea regulativa es la trascendencia, y también el significado "en sí" es trascendente por cuanto sobrepasa la evidencia actual y pasajera de su constitución, evidencia que, para ser restituida, requiere otra evidencia actual y pasajera, y así *in infinitum*, como da a entender Husserl y como ya se ha expuesto (*FTL*, § 72, p. 165). Vista como normativa o regulativa, la idea del significado inalterado y "en sí" debe dirigir entonces un proceso infinito de repetición idéntica, lo mismo que la Idea de la ciencia dirige teleológicamente la actividad científica.⁷⁷ El infinito, ciertamente, es inabarcable: si fuese concebible, ello daría por resultado el contrasentido de una infinitud finita (*Ideen I*, § 143). Sin embargo, Husserl arguye que la Idea de una infinitud no es en sí misma infinita:

la idea de una infinitud motivada esencialmente no es ella misma una infinitud; la evidencia de que, por principio, esa infinitud no puede darse, no excluye, sino más bien reclama con evidencia, la idea de esa infinitud. [*Ideen I*, § 143, p. 351]

Un proceso infinito se conoce, según Husserl, si se conoce la regla por la cual transcurre ese proceso, es decir, si la regla no es infinita. Así, a cualquier número entero a se le puede añadir el número siguiente, repitiendo la fórmula $a+1$, para ir formando así la serie infinita de los núme-

⁷⁷ "Idea, en esta acepción, es un concepto teleológico; expresa un ideal situado en el infinito, hacia el cual se desarrolla un desarrollo espiritual, [...] como hacia una figura de consumación" (manuscrito K III, I, IX, p. 26).

ros enteros (*FTL*, § 74, p. 167), de manera que todo número entero tiene que estar situado entre $a-1$ y $a+1$. Al igual que los números, el significado ideal [*ideale Bedeutungseinheit*] esta sometido a la idealización del "etcétera", según la cual podemos retornar al significado una y otra vez, pero Husserl no da aquí regla alguna y se limita a decir que la idealización del "etcétera" "desempeña por doquier en la lógica un papel determinante" (*FTL*, § 74, p. 167).⁷⁸

La idealidad semántica considerada hasta aquí parece ser la idealidad exacta de un número o la de un teorema, idealidades que, al repetirse, producen una síntesis de identificación acompañada de la conciencia de su repetibilidad libre (*CM*, § 55, p. 155). La aproximación de que habla Husserl en el § 74 de *FTL* consiste, seguramente, en el acercamiento repetitivo al número "en sí" o al teorema "en sí", esto es, en el acercamiento a su trascendencia. Pero el caso de los conceptos vagos o típicos, propios de las ciencias descriptivas y de la vida cotidiana, es muy distinto. En la Investigación I, Husserl veía en las expresiones vagas un grave obstáculo a la tesis de la idealidad, ya que esas expresiones "no poseen un contenido significativo idéntico en todos los casos de su aplicación". Aunque se orientan por ejemplos típicos, "suelen cambiar de múltiples maneras e incluso en un mismo curso de pensamiento" (§ 27, p. 88). En *Ideen I*, por el contrario, sostiene que los conceptos vagos, típicos o morfológicos, aunque tengan una aplicación fluyente, son "imprescindibles" y los únicos "justificados" en su esfera:

La más perfecta geometría y su dominio práctico más perfecto —añade— no pueden ayudar al investigador de la naturaleza a expresar precisamente (en conceptos exactamente geométricos) lo que él expresa de manera tan sencilla, comprensible y completamente adecuada con las palabras: quebrado, corvo, lenticular, umbeliforme, etc., conceptos todos que son por esencia, y no accidentalmente, inexactos y, por tanto también, no matemáticos. [§ 74, p. 170]

En *FTL*, refiriéndose a la verdad y, por ende, también al significado, escribe Husserl:

⁷⁸ No obstante, ya en 1900 —mucho antes de nacer Chomsky—, Husserl dio un esbozo de infinitos constructivos y de transformaciones en la esfera de los significados (*Inv. IV*, § 13, Cf. también *FTL*, § 11, § 13, § 42).

El comerciante del mercado tiene su verdad mercantil; ¿no es ésta [...] una verdad buena y la mejor que puede servirle? [...] Hay que dejar finalmente de cegarse por las Ideas y los métodos ideales y regulativos de las ciencias "exactas", y especialmente en la filosofía y en la lógica, como si su en-sí fuese verdaderamente una norma absoluta, tanto por lo que atañe al ser objetivo como a la verdad. [§ 105, p. 245]

Todo esto es plausible, pero si un concepto vago, a diferencia de uno exacto, tiene un contenido significativo más o menos cambiante, ¿en qué consiste su idealidad? Husserl no lo dice.

XVIII. El ideal y sus realizaciones

En el § 74 de *FTL* se habla del ideal y de la realización del significado idéntico [*Verwirklichung identischer Bedeutung*]. El reconocimiento de diferencias entre el ideal y sus realizaciones permite decir que Husserl ve ahora la idealidad de los significados como afectada por lo que podríamos llamar *vulnerabilidad*: todo equívoco inadvertido es una vulneración del ideal (lo mismo que la conciencia de haber cometido un equívoco es, de alguna manera, una restitución de la idealidad semántica). Seguramente por eso —y repitiendo en el fondo algunas observaciones de la Introducción de *LU II*— se refiere la *Krisis* al juego meramente pasivo de las asociaciones verbales, calificándolo de "peligro constante" (p. 372).

En cualquier caso, los significados ya no forman para Husserl aquel conjunto de objetos a los que les era accidental el ser pensados. No constituyen un reino totalmente independiente e inmarcesible, puesto que la identidad inalterada del significado, lejos de responder de sí misma, depende de la actividad del entendimiento que los crea, de la memoria, cuya fidelidad no es constante,⁷⁹ e incluso de la escritura, la cual, aparte de

⁷⁹ A diferencia de Bergson, Husserl parece rehuir el vocablo *memoria* [*Gedächtnis*] y, en su lugar suele hablar de *sedimentación*. También se refiere a la "conciencia durmiente" (*FTL*, p. 255) e incluso al "llamado inconsciente" (*FTL*, p. 280). Al *recuerdo* lo llama *rememoración* [*Wiedererinnerung*]. La evidencia que le atribuye es muy grande, aunque también reconoce que tiene grados, que la claridad completa de la rememoración es una Idea a la que me puedo sólo aproximar y que no excluye el engaño (*FTL*, § 107, pp. 253-4). Como es natural, Husserl distingue el pasado recordado y el pasado "original" en cuanto tal, observando que la autodonación de la rememoración no puede ser la del original, ya que entonces éste no sería pasado, sino presente (p. 253).

presuponer a su vez la memoria, también es vulnerable, como demuestra entre mil ejemplos posibles el famoso incendio de la biblioteca de Alejandría.

El problema del significado cambiante, incluido en el de la evidencia, no es grave para Husserl en las ciencias descriptivas,

donde el interés teórico, clasificando y describiendo, se mantiene en la esfera de la intuición, la cual representa aquí la evidencia. Aquí, al menos en general, cada proposición puede ser saldada con evidencia. [*Krisis*, p. 373]

En las ciencias deductivas, por el contrario, la enorme longitud de las cadenas de premisas presenta una gran dificultad, cuya magnitud se pone de relieve en "Vom Ursprung der Geometrie" (*Krisis*, Beilage III), donde se subraya la necesidad de contar con la evidencia y la identidad del significado *qua* premisa del razonamiento: la geometría se compone de enormes cadenas de premisas que pretenden ser válidas y semánticamente fijas, no sólo en la actualidad de un momento, sino también transmitiendo su validez e identidad de significado a los eslabones subsiguientes de la cadena discursiva de teoremas, de lo cual se sigue que ningún eslabón es independiente y que, cuando la evidencia de una serie de premisas deja de ser actual, porque se ha avanzado en el razonamiento, los eslabones posteriores presuponen que los anteriores son identificables y siguen siendo los mismos, de suerte que su evidencia puede ser reactivada (*Krisis*, pp. 373-5). De aquí, para Husserl, la importancia de la escritura, máxime cuando se tiene en cuenta que la geometría es una labor de generaciones que deben transmitirse sus resultados.⁸⁰

La posibilidad de confusiones y desplazamientos de significado (por la cual hemos hablado de vulnerabilidad),⁸¹ no parece constituir para

⁸⁰ A la escritura le confía Husserl la existencia permanente de la idealidad del significado por encima de las pausas profesionales, el sueño, la interrupción de la comunicación entre científicos e incluso la muerte (*Krisis*, pp. 371-3). Husserl no da señales de preguntarse qué clase de idealidad puede residir en un escrito que nadie lee o entiende, pero sí dice que la función de lo escrito es, por así decirlo, la de una "comunicación virtual" (p. 371).

⁸¹ La insistencia en los desplazamientos de significado se hace notar especialmente en *FTL*, § 70, (pp. 157-61). Husserl no da ejemplos ni análisis al estilo de la filosofía analítica actual. Lo que más parece interesarle es aducir que hay equívocos en los que el *telos* de la intencionalidad se ha desplazado

Husserl un motivo de verdadero escepticismo, como ya se ha visto y se desprende de sus consideraciones acerca de la rememoración. Esta es un factor obviamente esencial en la deducción y, por tanto, en la tesis husserliana de la idealidad de los significados: una vez disipada la retención, el significado constituido ha dejado de ser presente, arrastrado por el torrente temporal de las vivencias. Aunque reaparece con pretensión de identidad en las rememoraciones, Husserl reconoce que éstas no poseen evidencia propiamente dicha (*FTL*, Beilage II, § 7, p. 288). No obstante, también añade que, aunque sean "derivaciones secundarias" de la evidencia, permanece en ellas "algo de evidencia", una evidencia "imperfecta, pero esencialmente perfeccionable en el modo de la aproximación a un límite ideal". Esta evidencia le parece importantísima:

Sin ella no habría ciencia [...]. Sin ella faltaría toda posible justificación de la confianza que tiene la ciencia de ser un inventario de adquisiciones cognoscitivas permanentes, de evidencias reactivables en cualquier momento. [*ibid.*]

La reactivación de la evidencia secundaria de la rememoración es, según esto, un factor decisivo en la tesis de la idealidad, y Husserl afirma su efectividad, sin reparos ni precisiones, en un pasaje ya citado de *CM* (§ 55, p. 155), volviendo nuevamente sobre este asunto en la *Krisis*, donde, también sin reparos, afirma que lo recordado como tal y la actividad concurrente de auténtica producción [la reactivación] dan por resultado la evidencia de la identidad:

lo realizado ahora de manera original es lo mismo que antes había sido evidente. También queda establecida la capacidad de repetición libre bajo la evidencia de la identidad (coincidencia de la identidad) de la formación en la cadena de repeticiones. [p. 370]⁸²

imperceptiblemente y que estos equívocos dan lugar a equívocos verbales que no se aclaran examinando las palabras, sino la intencionalidad.

⁸² Lo que antecede no debe significar que Husserl afirme la evidencia de la ciencia y sus significados idénticos basándose regresivamente en el hecho de la misma. Esta justificación regresiva que va del hecho a la posibilidad la niega Husserl a lo largo de su obra y la repite en *FTL* diciendo: "el gran problema de cómo es posible la ciencia no queda resuelto, para hablar analógicamente, mediante el *solvitur ambulando*. Esa posibilidad no se puede solucionar por el *factum* de las ciencias, pues sólo la subsunción bajo esa posibilidad tomada como Idea demuestra el *factum*" (§ 101, p. 236).

Por lo que respecta particularmente a la rememoración, Husserl no hace, que sepamos, ningún intento de delimitar con alguna precisión su validez y alcance, si bien la presupone siempre y le atribuye, como se ha visto, una evidencia perfeccionable en el modo de la aproximación a un límite ideal. Pero también la supedita a la reactivación, la cual —conviene observar— está destinada a hundirse en la memoria y a exponerse a modificaciones de sentido, vulnerando entonces así la idealidad. La reactivación, aunque transitoria, es importantísima para Husserl en ciencias deductivas como la geometría. Es transitoria porque su evidencia actual no va más allá de la retención, y no pueden ser muchas las premisas que brillan conjuntamente en la retención antes de hundirse en la memoria. Y es importante en la ciencia deductiva, dada la enorme cantidad de premisas que la integran y dada la ley de que si las premisas son reactivables hasta la evidencia más original o primigenia, también son reactivables sus consecuencias evidentes. Pero entonces,

si consideramos la patente finitud individual y colectiva para transformar las cadenas lógicas de siglos —verdaderamente dentro de la unidad de una ejecución— en cadenas auténticamente originales, notamos que la ley entraña una idealización, a saber, la superación de los límites de nuestra capacidad y, en cierto modo, su infinitización. [*Krisis*, p. 375]

Nuevamente nos pone Husserl ante una idealización, de la cual, esta vez, promete ocuparse más adelante, pero sin que el lector llegue a recibir información suficiente. Sin embargo, la preocupación de "Vom Ursprung der Geometrie" no recae tanto en la reactivación de una cadena mayor o menor de premisas cuanto en la reactivación de las primeras y más originarias, esto es, en el peculiar retroceso histórico que debe llevarnos a la evidencia fundadora de los *conceptos fundamentales* de la geometría a partir del mundo de la vida y según un *a priori* de la historia:

sin la capacidad verdaderamente desarrollada de reactivar las actividades originales entrañadas en los conceptos fundamentales y, por tanto, también el qué y el cómo de sus materiales precientíficos, la geometría sería una tradición vacía de sentido, acerca de la cual, si faltase esa capacidad, ni siquiera podríamos saber si tiene y tuvo alguna vez un sentido susceptible de ser saldado. [*Krisis*, p. 376]⁸³

⁸³ Una explicación posible de esta pérdida de raíces es, para Husserl, la siguiente: en las primeras colaboraciones orales de los géometras faltó,

El problema histórico-teleológico del origen de la geometría no es parte del presente estudio. Lo que aquí importa es notar que, en la *Krisis*, Husserl se preocupa menos por el problema de la reactivación en general que por el de la reactivación de los conceptos fundamentales en particular. Y otro tanto acontece en *FTL*, donde partiendo de la multivocidad de los conceptos fundamentales de la ciencia, incluida la lógica, declara que el logro de juicios firmes es un ideal que probablemente no se cumplirá nunca (§ 73, p. 166).

XIX. Para terminar

El grueso de la segunda parte de *FTL* está dedicado principalmente a señalar ingenuidades pretrascendentales y a propugnar el regreso a la conciencia trascendental absoluta, regreso que conduciría a una lógica trascendental abarcadora de todas las lógicas materiales y que debería culminar en una "autocrítica del conocimiento fenomenológico mismo" (§ 107, p. 255). Esta autocrítica, que equivaldría a la lógica suprema, a la "lógica trascendental misma" (Schlusswort, p. 256), no se desarrolla en *FTL*. Con el examen de toda la problemática que también debería incluir (infinitud, ideas regulativas, teleología histórica de la razón, memoria, etc.) tendría que ser materia para un estudio muy diferente.

FTL es, respecto a la idealidad de los significados y a la lógica, una obra más crítica que *CM* y, seguramente, no menos crítica que la *Krisis*. También es una obra que Husserl repensó por completo e hizo nuevamente suya en 1937, un año antes de morir.⁸⁴ No contiene una lógica

comprensiblemente, la necesidad de fijar exactamente las descripciones del material científico primero, de la manera que, con referencia a ese material, brotaron las primeras idealidades geométricas, y luego, las primeras proposiciones "axiomáticas" subsiguientes; además, las edificaciones lógicas no eran tan elevadas como para no poder retroceder una y otra vez al sentido original; después, sin embargo, el éxito en la aplicación de la geometría y el crecimiento inherente al método deductivo contribuyeron a la pérdida del sentido original (*Krisis*, p. 377).

⁸⁴ En una anotación del Handexemplar de *FTL* (incluida en *FTL, Husserliana* XVII, p. 463) escribió Husserl su aprobación de lo dicho en la primera edición de esta obra: "Zum ersten Male neu durchdacht und wieder zu eigen gemacht März 1937 (Abschluss der Depressionsperiode)". Falta ver si hay algo en la *VI Cartesianische Meditation*, compilación de apuntes de Husserl hecha y desarrollada por Eugen Fink y, en parte, revisada por Husserl mismo (*Husserliana, Dokumente*, 1988).

trascendental ni aporta avances o detalles decisivos sobre los "métodos" creadores de conceptos lógicos fundamentales ni sobre el método de realización de significados idénticos, métodos que, según Husserl, se ejercen ingenuamente en la lógica objetiva. Por otro lado, a pesar de su orientación crítica, *FTL* tampoco permite concluir que Husserl llegase a dudar totalmente de su tesis de la idealidad de los significados. La primera parte de la obra abunda en afirmaciones categóricas de dicha tesis. En consonancia, al menos aparente, Husserl llega a decir que con el retroceso a la intencionalidad constituyente "no se altera nada [...] de la objetividad ideal de las formaciones lógicas" (§ 100, p. 233). Las evidencias de la lógica —dice también— son "prejuicios" provenientes de la evidencia natural, pero no prejuicios en sentido "peyorativo" (§ 104, p. 244). Y argumentando contra el antiplatonismo de los empiristas británicos, habla del reconocimiento de las formaciones ideales "en el buen sentido al cual no habrá que renunciar nunca y que hemos fundamentado detalladamente" (§ 100, p. 228).

Se podrían añadir más citas de contenido semejante, que servirían para ir completando la cara anterior de una moneda en cuyo reverso, sin embargo, debería figurar la afirmación de que la identidad inalterada y "en sí" de los significados es un ideal "normativo", con los grados de aproximación que se le deben referir por esencia.

Mohanty escribió, no hace mucho, que Husserl "no parece" haber revocado su tesis de que los significados son entidades ideales.⁸⁵ Ciertamente, pero sí parece haber esbozado una tesis que se podría formular *grosso modo* diciendo: la idealidad plena y "en sí" de los significados no es otra cosa que un ideal normativo; los significados mismos son aproximaciones.

⁸⁵ "Husserl's Theory of Meaning", en: Frederik Elliston y Peter McCormick (eds.), *Husserl. Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame Press (1977), p. 27.

ABREVIACIONES DE LAS OBRAS DE HUSSERL

AuR = *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, *Husserliana* XXII, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1979.

CM = *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* I, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

"*Entwurf*" = Entwurf einer "Vorrede" zu den "Logischen Untersuchungen", *Tijdschrift voor Philosophie*, I-II, 1939, pp. 107-33 y 319-39.

EU = *Erfahrung und Urteil*, Hamburg: Claassen Verlag, 1948.

FTL = *Formale und transzendente Logik*, Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag, 1929. Cuando se indica *Husserliana* XVII se hace referencia a la edición crítica, con apéndices, de Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974.

Ideen I = *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, *Husserliana* III, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

Ideen II = *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, zweites Buch, = *Husserliana* IV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

Ideen III = *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, drittes Buch, *Husserliana* V, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

Krisis = *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* VI, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.

LU I = *Logische Untersuchungen*, erstes Buch, Prolegomena zur reinen Logik, Halle a. d. S.: Max Niemeyer Verlag, 1900. Cuando se indica *Husserliana* XVIII se hace referencia a la nueva publicación de Martinus Nijhoff, 1975. que incluye los textos de la primera y la segunda edición, con adiciones y anotaciones del Handexemplar, compilación e introducción de E. Holenstein.

LU II = *Logische Untersuchungen*, zweiter Band, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Halle a. d. S.: Max Niemeyer Verlag, 1901. Cuando se indica *Husserliana* XIX/1 o XIX/2 se hace referencia a

la nueva publicación de Martinus Nijhoff, 1984, con adiciones, anotaciones del Handexemplar, introducción y compilación de Ursula Panzer.

VüB = *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, Sommersemester 1908, *Husserliana* XXVI, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1987.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras