

[/p. 21]

1

LA IDEALIDAD DE LAS SIGNIFICACIONES

Si, como quisiéramos mostrar, los trayectos de las *tradiciones* continental y analítica adoptan las formas —estructuralmente análogas— de una *mundanización del sentido* y de una *naturalización del significado*, respectivamente, es porque en ambos casos se propende a una incardinación de los procesos de significación en un espacio de relaciones inmanentes al mundo práctico-vital o natural. En la presente sección realizamos un esbozo del momento que, en sintonía con esta descripción, podría ser calificado de germinal o fundacional en la confrontación: el momento idealista representado por la fenomenología husserliana y la filosofía fregeana del lenguaje. Hay razones para hacer derivar los cauces de cada una de las tradiciones de este punto crucial de partida, como reacciones a una concepción antinaturalista de la significación o como pérdida de fe en una immaculada pureza de la que el lenguaje daría testimonio. Aunque estructuralmente puedan ser parangonados de este modo, estos dos cauces guardan una distancia peculiar, que describiremos más tarde como un hiato entre dos propensiones ontológicas: una heterogeneidad entre lo que llamaremos *ontología del acontecimiento* y *ontología de la factualidad*. Pues bien, el análisis que sigue intenta mostrar que este hiato ontológico forma parte ya del contraste entre las concepciones de Husserl y Frege, que son, sin embargo, estructuralmente análogas como punto de partida de las tradiciones que le sucedieron.

Antes, sin embargo, abordamos cuestiones que atañen a una necesaria contextualización del problema: el suelo común del «giro lingüístico» y, cómo no, una aclaración de la identidad general de [/] los contendientes, del uso de los conceptos «tradición continental» y «tradición analítica».

[/p. 22]

1.1. Nociones preliminares

El análisis comparativo que emprendemos tiene raíces históricas en la filosofía continental en general. Sin embargo, nos ceñimos a un panorama más restrictivo, el contemporáneo, el espacio de pensamiento del siglo XX. Pero ¿a qué panorama filosófico nos estamos refiriendo cuando confrontamos el variopinto conjunto de corrientes continentales actuales con la «tradición analítica»? ¿Existe acaso una «filosofía analítica» como corriente unitaria? ¿En qué sentido podríamos hablar, incluso, de «tradiciones» en cada uno de los casos, y de tradiciones, precisamente, *diferentes*?

1.1.1. Giro lingüístico, giro copernicano

No avanzaríamos en una clarificación de la supuesta inflexión existente entre dos «tradiciones» de la filosofía contemporánea si nos remitiésemos exclusivamente al así llamado «giro lingüístico» como criterio de demarcación. Pues, en su sentido más general, el lema caracteriza ya por igual a trayectorias continentales y anglosajonas. Es cierto que es mérito de estas últimas haber impulsado la transformación lingüística de la filosofía, haber puesto de manifiesto con contundencia que la filosofía no puede permanecer desvinculada del análisis del lenguaje, a la vista, sobre todo, de los profundos vínculos existentes entre lenguaje y pensamiento. Esta propensión es tan ostensible en el ámbito anglosajón que se ha llegado a tomar incluso como rasgo distintivo y contrastante¹.

[/p. 23]

Ahora bien, cifrar en esta afirmación de la preeminencia del lenguaje el [/] carácter diferencial de la filosofía analítica parece inadecuado. En primer, lugar porque dicha caracterización resultaría demasiado restrictiva en el propio ámbito anglosajón. Al puesto central del lenguaje, en efecto, habría que añadir, si se quiere delimitar suficientemente el sentido de filosofía analítica, otras características, tales como su especial vinculación con la lógica formal y con la *episteme* científica (aunque el signo de tal enlace haya cambiado en el decurso del tiempo), caracteres que no son especialmente notorios en el resto de las grandes tendencias del siglo XX². Y hay que reparar, en segundo lugar, en que, si bien la historia continental de la filosofía ha obviado de forma predominante esta importancia del lenguaje, no lo hace en el recientemente pasado siglo. Que el lenguaje haya llegado a constituir, como se verá, el *medium* del *acontecer del sentido*

¹Así, se ha dicho a menudo que lo que distingue a cualquier forma de filosofía analítica del resto de las corrientes del siglo XX es el punto de partida según el cual sólo a través de una explicación suficiente del lenguaje se puede suministrar una explicación satisfactoria del pensamiento (Dummett, 1993, cap. 2).

(para el hermeneuta), el ámbito hermenéutico-trascendental de constitución del sentido y de justificación de la validez (para el reilustrado), o el testimonio, bien discursivo, bien escritural, de la heterogeneidad (para el *pensamiento de la diferencia*), es prueba de que la vinculación continental a exigencias del «giro lingüístico» posee un alcance no menor respecto al que ha adquirido progresivamente en la línea anglosajona/analítica.

En ambos casos existe, pues, una convergencia de fondo, al menos en lo que respecta al lugar epistemológico y ontológico que se otorga al fenómeno del lenguaje. Una convergencia que podría ser aclarada del modo siguiente. En los dos casos ha sido derruida la concepción «instrumental» del lenguaje, dominante desde la filosofía clásica griega. Se trata de esa concepción que devalúa las funciones del lenguaje convirtiéndolo en medio de transmisión de significados o de representaciones pre-lingüísticas. Esta comprensión instrumental, que como muestra Apel³, arraiga en la filosofía aristotélica y platónica, se generalizó en los siglos XVII y XVIII, a través de la suposición —tanto racionalista como empirista— de una nítida distinción entre representaciones mentales y unidades lingüístico-semánticas. Pues bien, hay razones para afirmar que el «giro lingüístico» [/] de nuestro siglo posee, respecto a la tradición filosófica, el sentido de un «giro copernicano», que sitúa al lenguaje, más allá de semejante concepción instrumental, en un lugar trascendental, epistémica y ontológicamente.

[/p. 24]

Este giro puede ser entendido en un sentido preciso y en otro más laxo del término «trascendental». Según un sentido estricto, que podemos vincular al concepto kantiano, podría decirse que el lenguaje ha llegado a ocupar, en posiciones bien definidas, el lugar que en la filosofía trascendental kantiana —y husserliana— ocupa el sujeto constituyente o *Ego*-conciencia. Cuando Apel declara que la comunicación lingüística es condición de posibilidad del sentido del ser de los entes y Wittgenstein, en el *Tractatus*, se dirige por la idea de que «los límites del lenguaje son los límites del mundo», se especifica, bajo rostros distintos y específicos, una misma ruptura con el paradigma instrumental y solipsista en esta línea. Para la reilustración apeliano-habermasiana, los universales lingüístico-dialógicos han de poder sustituir al organigrama trascendental de la razón pura y práctica. El sujeto kantiano se transforma en el sujeto del diálogo. Paralelamente, el apriorismo logicista de Wittgenstein sustituye, mirado desde un cierto punto de vista, al sujeto

² Así piensa, por ejemplo, Hierro Sánchez-Pescador, 2000.

³ Apel, 1973, vol. II, trad. cast., 315 ss.

trascendental por la estructura profunda común al lenguaje y al mundo. El sujeto, según el *Tractatus*, coincide con los límites del mundo, es decir, con la «forma lógica» del lenguaje.

De acuerdo con ese sentido *estricto* de lo «trascendental» —habría que añadir— es posible discernir una estructura última, estable y universal, del lenguaje; en la mayoría de los casos se consideraría también posible establecer procedimientos de prueba rigurosos en el camino que conduce a la dimensión trascendental; y la propensión a una distinción «fuerte» entre lo trascendental como «a priori» y fenómenos lingüísticos «a posteriori» podría constituir otro rasgo en este contexto. Pero no toda filiación al «giro lingüístico» adopta esta forma precisa. En un sentido más laxo, podría decirse que el lenguaje es acogido en el escenario actual del [/] pensamiento como el *transcendens* ontológico y epistemológico, y ello, claro está, en un sentido *moderno*, es decir, no como sustancia «trascendente» o como la real textura del ente, sino como el *medium* último del pensamiento sobre lo real y, de este modo, de la comprensión misma del ser de lo real. Baste señalar —para el caso del ámbito continental— los rasgos de la *fenomenología del habla* posthusserliana, el concepto hermenéutico del lenguaje o el carácter lingüístico o «escritural» de la diferencia, para hacernos cargo del vigor con el que ha sido asumida esta posición «trascendental» del fenómeno lingüístico, que hace de él el «lugar» de las significaciones y de la comprensión humana del mundo.

[/p. 25]

El caso es que, aunque la «trascendentalidad» del lenguaje es, en este amplio sentido, una prerrogativa común en los dos ámbitos, ha sido en el analítico en el que de modo más explícito ha conformado una idiosincrasia y un estilo propio. En la filosofía continental los análisis expresos sobre los procesos de significación no siempre son punto de partida obligado de la reflexión; a menudo aparecen al término de un recorrido, como sumidero al que conducen cauces argumentativos y escenario en el que los argumentos clave se ponen a prueba; y otras veces conviven con una concepción global sobre el ser del lenguaje o se mantienen como un conjunto de concepciones más o menos tácitas. Pero la línea analítica propendió desde el principio a otorgar a la *teoría del significado* el carácter de una disciplina filosófica trascendental y a asumir como punto de arranque de la investigación un expreso estudio de la naturaleza del lenguaje. Desde este punto de vista, aunque son muchas y diversas las corrientes incluidas en ella, podríamos decir que involucra un desplazamiento de la epistemología, por cuanto los procesos de significación son ofertados ahora como análogos y sustitutos de términos clásicos como «espíritu» o «conciencia». No tiene nada de extraño, de acuerdo con ello, que filósofos como Davidson o Kripke aborden temáticas ya presentes en la metafísica clásica. Y es que, como dice

Tugendhat, es propensión de esta «tradición» abordar las cuestiones centrales de la ontología clásica desde el dominio del análisis semántico⁴.

[/p. 26] Esta posible diferencia entre filosofía continental y analítica, sin embargo, parece pequeña comparada con la común adhesión al «giro [/] lingüístico», en el sentido más general indicado. La «trascendentalidad» del fenómeno lingüístico es supuesta, incluso, en las corrientes filosóficas que han intentado desmembrar la identidad y unidad de entidades tales como «sentido» o «significado». Caso ejemplar, en la filosofía continental es el del «pensamiento de la diferencia», que hiende su filo en el credo fenomenológico y vaticina la «muerte del sentido», sin revocar, por ello, la irremediabilidad del lenguaje en el discurso sobre el ser (o del «signo», en términos de Derrida). Parangonable con esta situación es la ruptura a la que el análisis semántico ha conducido —en pensadores como el segundo Wittgenstein, Quine o Davidson— respecto a la idea de una estructura última, universal y claramente reconstruible del lenguaje. Pues se podría caracterizar dicha ruptura —en los términos algo dramáticos de Ian Hacking— como un paso en la «muerte del concepto de significado»⁵, sin que ello afecte a la eminencia epistémico-ontológica de los estudios semánticos. Los proyectos de «destrascendentalización» de la filosofía, como fin del intento de convertir al lenguaje en un tema trascendental en sentido estricto (apriorismo kantiano), no obliteran el más fundamental cauce por el que discurre la comprensión actual del lenguaje como *transcendens*.

Ahora bien, supuesta esta base común de las «tradiciones» que confrontamos, es necesario indagar, de forma más precisa y delicada, las diferencias que justifican nuestro discurso sobre la existencia misma de «tradiciones» heterogéneas.

1.1.2. Perfiles. «Tradición continental» y «Tradición analítica»

[/p. 27] Si podemos hablar de una «tradición» unitaria respecto a la variedad de corrientes filosóficas que se han desplegado en el siglo XX en el ámbito continental, es sobre todo por la aparición de una problemática aglutinante: la pregunta por el *sentido*. Ésta fue, de hecho, la opinión mayoritariamente manifestada en el Congreso Alemán de Filosofía de 1966⁶ y tiene un fundamento [/] bastante explícito. Desde Husserl el «giro copernicano» moderno empieza a ser protagonizado, no por las estructuras trascendentales de un sujeto que, como en el caso paradigmático del

⁴ Tugendhat, 1982, Parte I, caps. 3 y 4.

⁵ Hacking, 1975

⁶ Gadamer, 1966.

kantismo, articulan objetos de experiencia sensible desde «categorías» del entendimiento. El sujeto husserliano es constituyente respecto al *sentido* del ser de los entes, es decir, respecto al *como* del aparecer del ente. El ente, antes de ser inscrito en esquemas judicativos, aparece *como* un *modo de ser* en el espacio de la vivencia intencional. Puede ser aprehendido *como* objeto natural, *como* objeto estético, *como* fenómeno religioso...; y esta estructura «en-cuanto» del mostrarse lo real es lo que la fenomenología denomina *sentido*. Más adelante⁷ intentaremos justificar con detalle que las grandes corrientes continentales del siglo XX desplazan, corrigen o hacen estallar esta ontología fenomenológica del *sentido*, pero sin abandonar su suelo como fuente de la reflexión y como inspiración de sus conceptos nucleares: la fenomenología postidealista y la filosofía de la existencia desplazan las fuentes de constitución del sentido a la facticidad de la vida finita, histórica o carnal. La reilustración demanda mayor atención a las tensiones entre verdad y sentido, tejiendo junto a la dimensión de la «apertura de sentido» la de la «justificación de la validez»; el pensamiento de la diferencia pretende consumir una «muerte del sentido» haciendo implosionar, desde dentro, sus espacios sagrados. Pero, en todo caso, lo real ya no deja de ser comprendido sin una referencia a su constitutivo carácter de *sentido*: el ente es, ante todo, *comprensible* en su modo de ser, experienciable en el *mundo de la vida*.

Pues bien, mirando ahora al otro polo del par, ¿hay acaso una filosofía analítica unitaria? Habría que perfilar, en primer lugar, el significado mismo de «filosofía analítica», pues no es difícil reconocer entre «continentales» ciertos prejuicios sobre una presunta identificación del «pensamiento analítico» con una fase concreta de la tradición anglosajona, a saber, la que estuvo protagonizada por autores proclives a una concepción *verificacionista* del significado y a una hipótesis consecuente del método científico-natural como [el] exclusivo camino del conocimiento. La consideración central que otorgaron a la teoría del significado autores como Frege, Wittgenstein o Russell no es el único elemento de la corriente analítica al que este tópico hace alusión. A la concepción autodenominada «analítica» de la filosofía pertenecería, además, una concepción del hacer filosófico en la que toma parte sustancial la convicción de que gran parte de los problemas filosóficos son «enredos» causados por el lenguaje y la propensión consecuente a entender la tarea de la filosofía fundamentalmente como una *actividad*. Una actividad, en este sentido, terapéutica que en su fase inicial llegó a ser implacable con el pensamiento continental.

⁷ *Infra*, cap. 2.

Esta demarcación de fronteras podría agrupar en las filas de la filosofía analítica a filósofos como los que se incluyen en el *Círculo de Viena* y a los principales teóricos del análisis pragmático como J. Austin. Sin embargo, aunque tales ideas están en la base de la filosofía actual de la ciencia, del lenguaje y de la mente, parece justo afirmar —con J.J. Acero— que, si partimos de esta concepción de la corriente analítica, la mayoría de las derivas anglosajonas desde los sesenta caen fuera de sus dominios. Pues, en la medida en que la teoría del significado se concibe hoy a sí misma, no eminentemente como una actividad terapéutica, sino esencialmente como una *teoría* con pretensiones de validez sobre los principios que rigen los procesos de significación (y, por tanto —deberíamos añadir— sobre la constitución de lo real o de nuestro conocimiento de lo real), tendríamos que asumir que nos encontramos en una etapa «post-analítica». Y dado que el espectro de «corrientes» es, en este nuevo escenario, variopinto y multiforme, sería, quizás, mejor, hablar de «tradicición» y no de tendencias o escuelas⁸.

En el análisis del conflicto y las confluencias entre las dos tradiciones es preciso, pues, renunciar de entrada a una reducción de la rica «tradicición analítica» a la concreta tendencia logicista, verificacionista y cientista del *Círculo de Viena* o movimientos próximos a éste.

[/p. 29] A nuestro juicio, podríamos extender la sugerencia genetista [/] para hablar, en general, de «tradicición analítica»⁹. Ello se justifica fundamentalmente en la circunstancia de que, a pesar de las transformaciones acontecidas en su seno, existe¹⁰ una continuidad de carácter *internamente filosófico* entre la producción fundacional (de autores como Frege, Russell o el «primer» Wittgenstein) y los más recientes espacios de reflexión (llevados a cabo por autores americanos como Quine, Davidson, Goodman, Putnam, Kripke, Searle, Dretske, Sellars, Dennett o Fodor, e ingleses como Ryle, Strawson, Grice o Dummet, entre otros¹¹).

⁸ Acero Fernández, 1991, 10 s.

⁹ En sintonía con esta generalización, J.J. Acero (Acero, en prensa, 2002) ha insistido recientemente en la necesidad de ampliar el espacio de lo que se llama «filosofía analítica» de modo que queden incluidos en su seno tanto los pensadores pertenecientes a la fase fundacional, en la que la filosofía se consideraba fundamentalmente como una *actividad* y como una tarea de clarificación conceptual, y los filósofos anglosajones y americanos que, en una fase ulterior, se inclinan hacia una teoría con pretensiones de verdad sobre la naturaleza del mundo (a través, por supuesto, de un análisis de la naturaleza del lenguaje). Se deduce, pues, que no cabe hablar ya, respecto a esta última producción, de «filosofía postanalítica». Y de hecho, entre los pertenecientes a la filosofía analítica en general distingue Acero ahora —con una terminología más precisa— entre filósofos *constructivos*, cuya labor incluye la intención de construir sistemas de verdades, progresar o avanzar en la obtención de verdades, y filósofos que, como Wittgenstein, son *contemplativos*, es decir, pensadores cuyo esfuerzo está orientado a la clarificación de las bases de las construcciones posibles y en los que la claridad analítica, coherentemente con ello, no es un medio sino un fin en sí mismo.

¹⁰ Como señala C. J. Moya, 2000, 12.

¹¹ Junto a los mencionados, (que son los más conocidos) habría que tener en cuenta (en una lista que no pretende ser completamente exhaustiva) también a filósofos como Chisholm, Goldman, o Millikan —en los Estados Unidos—, Wiggins, Bernard Williams, Evans, Crispin Wright, McDowell, Peacocke, Blackburn —en el Reino Unido—, David Armstrong, J.J. Smart, David Lewis —y una constelación de filósofos australianos y neozelandeses cuya producción es hoy pujante—, y filósofos nórdicos como Føllesdal, Stenius, Hintikka, Tuomela o Niiniluoto.

[/p. 30] En la «tradición analítica», tal y como a las alturas de final de siglo puede ser oteada, existen, pues, posiciones muy variadas en el marco de una continuidad. ¿Qué fuerza inmanente es la que [/] vertebra esta tradición? A nuestro juicio, a esa historia efectual (como diría Gadamer), a ese tejido temporal trabado por efectos múltiples y conexos, no pertenecen solamente el predominante interés por una teoría del significado y cierto conjunto específico de problemas (entre los que hay que destacar el de la episteme científica, su relación con la filosofía y, hoy, la filosofía de la mente), así como propensiones básicas tales como la de la clarificación conceptual, el análisis semántico (sea como medio en la construcción de un sistema de verdades, sea como fin en sí mismo) y el frecuente recurso a instrumentos de análisis vinculados a la lógica. Tales ingredientes parecen formar parte, en mayor o menor medida, de las diferentes tendencias de la tradición analítica, pero no son suficientes a la hora de trazar la frontera entre tradiciones que indagamos. Para caracterizar esa frontera, si existe, no basta con atenerse a rasgos puramente estructurales y temáticos. Si hay una diferencia propiamente filosófica, como es nuestra opinión, ésta debe afectar al corazón ontológico de cada uno de los ámbitos en cuestión.

Nuestra hipótesis de trabajo, que habrá de ser matizada y profundizada en lo sucesivo, describe la unidad del pensamiento analítico al mismo tiempo que marca el contraste con la tradición continental. Dicho contraste, como hemos anunciado, es el que existe entre dos propensiones que articulan, en sus respectivas tradiciones, un proyecto compartido, aunque trabado de inflexiones: la mundanización del sentido en la tradición continental y la naturalización del significado en la tradición analítica. En la medida en que el análisis vaya dando una forma más concisa a la distancia entre mundanización del sentido y naturalización del significado y, con ello, a ese hiato que separa una ontología del acontecimiento de una ontología de la factualidad, se clarificará también que dicho hiato no es reductible al que separa una filosofía fenomenológica de un empirismo lógico científicista, aunque lo incluye como un caso específico. El juego de oposición y semejanzas entre estas dos propensiones es susceptible de ser calificado como una constante en el siglo XX y como un problema central en nuestra época.

[/p. 31] De un modo muy general, la distancia entre las dos tradiciones posee la dimensión y complejidad de la que separa una ontología [/] que incluye en su comprensión de lo real una dimensión dinámica e irrepresentable por principio, por un lado, y una ontología de la factualidad, por otro, para lo cual lo real es, siquiera en principio, objeto de una representación designativa. Por el momento, bastará con mencionar dos rasgos diferenciadores concretos que son los más aristados y relevantes. Uno de ellos subraya un hiato entre los conceptos de «constitución de sentido»

(central en la «tradición continental») y «procesos de significado» (emblemático en la «tradición analítica»), en la medida en que en el primer caso la punta de lanza es el aclamado desde Husserl «regreso al *mundo de la vida*», mientras que en el segundo este «regreso» parece haber sido disuelto en favor de un proyecto de naturalización. La otra diferencia es lógicamente ulterior y está vinculada internamente con ella: los avatares del problema del «sentido» conservan, en la tradición continental, y aún cuando éste tiende a ser desconstruido, una reserva crítica frente al proyecto de «naturalización del significado» de la tradición analítica, una reserva que, ambigüamente, se podría traducir en una resistencia al «objetivismo» o a la «metafísica de la presencia». Esta *hipótesis heurística* se pondrá ahora en juego a propósito del encuentro entre Husserl y Frege.

Que hay un paralelismo entre las trayectorias de la tradición continental y analítica en lo que atañe a las figuras de Husserl y Frege, parece incuestionable. Este paralelismo ha sido ampliamente estudiado¹². La introducción fregeana de categorías semánticas intensionales y su reacción contra el psicologismo permite reconocer vínculos muy estrechos entre estos momentos fundacionales de la filosofía analítica y de la corriente fenomenológica, que tan fundamental ha resultado en la tradición continental. Para que nos hagamos cargo de la relevancia de este punto inicial de encuentro habría que subrayar que concierne, no sólo a las vinculaciones entre la fenomenología husserliana y el análisis semántico de Frege, sino a una unidad de fondo entre las propensiones que han vertebrado desde entonces el decurso de la tradición analítica y el de la

[/p. 32] [/] tradición continental. Para el primer caso, J. J. Acero ha llegado a afirmar que «la actual filosofía del lenguaje es herencia de, y reacción frente a, las doctrinas de dos de las grandes figuras de la transición filosófica del siglo pasado al presente: Gottlob Frege y Edmund Husserl»¹³. La reacción a la que se refiere Acero es, en gran parte, la del proyecto de «naturalización del significado», proyecto que —como veremos— no se opone sólo al «solipsismo» de la «filosofía de la conciencia», sino a la preservación de un ámbito de significación «puro», válido independientemente de las transacciones mundanas que son internas al uso del lenguaje. No es difícil reconocer en esta trayectoria de «naturalización del significado» una semejanza con el giro que la fenomenología posthusserliana experimenta, al hacer de la «constitución del sentido» un ámbito de fenómenos «intramundanos», incardinado en la facticidad temporal, histórica o corporal.

¹² V., p. ej., Follesdal, 1958; una bibliografía sobre el tema se encuentra en Durfee, 1976 y Acero Fernández, 1991.

¹³ Acero Fernández, 1997b, 3.

En este punto no estará de más, antes de abordar el fondo del problema, reflexionar sobre una sospecha, cuya emergencia es casi natural y que, de no ser disuelta, podría amenazar el intento mismo de un análisis comparativo en esta dirección. Se podría llegar a esta conclusión una vez que se constata que la filosofía de Husserl no es, primariamente, una filosofía del lenguaje, pues parecería que su uso del término «sentido» pertenece a un orden de consideraciones completamente heterogéneo respecto al uso fregeano: en este segundo caso se trata de una categoría semántica, aplicada al análisis de procesos lingüísticos. Tal desencuentro es sólo aparentemente insalvable. Pues hay que decir que la fenomenología husserliana es, implícitamente, una teoría general sobre los procesos de significación.

Esto es así a pesar de la marginalidad que poseen los estudios sobre el lenguaje en la obra del fenomenólogo. Es cierto que Husserl ha tratado en numerosos lugares la impregnación lingüística de los conceptos lógicos¹⁴ y que sus enseñanzas acerca de la dimensión fenomenológica de los significados han influido en la [/] lingüística y en la filosofía del lenguaje. Sobre semejante influjo, expresamente fenomenológico, en el ámbito anglosajón, hay un largo expediente e, incluso, prometedoras líneas de desarrollo en la actualidad¹⁵. Pero este análisis concreto del fenómeno lingüístico no [/] es esencial en la construcción de las categorías filosóficas de la ontología husserliana. Si lo tomásemos como piedra de toque de la aportación husserliana, no podríamos penetrar en los problemas nucleares que vertebran la ontología

¹⁴ *Ha.*, XIX/1, 8.

¹⁵ En Estados Unidos tuvo lugar un influjo de la fenomenología, sobre todo por parte de los emigrantes alemanes Aron Gurwitsch y A. Schütz, autores que, en el seno de la *New School for Social Research* de Nueva York, fueron fundadores de una nueva fenomenología muy conectada con el análisis de la acción intersubjetiva y con el mundo de la vida. Ha sido sobre todo Schütz el que ha conseguido salvaguardar un lugar para la fenomenología social, evolucionando desde un trascendentalismo husserliano a un rebasamiento del idealismo monadológico en favor de una fenomenología de la vida cotidiana y de la intersubjetividad «mundana». Gurwitsch procedía de la psicología y fue muy influido por Schütz. Por haber perseguido desde sus primeras producciones una teoría del «campo de conciencia sin Yo» y por ser el hilo conductor de su aportación el intento de redescubrir una razón implícita en las cosas, puede decirse que Gurwitsch se aproxima a una fenomenología de orientación no incompatible con la de M. Merleau-Ponty y, en general, con la fenomenología de origen francés. Los trabajos de Schütz han encontrado continuidad en los análisis de orientación sociológica de Maurice Natanson; la obra de Gurwitsch en los trabajos de M. Zaner y F. Kersten, en los que las problemáticas de la corporalidad y la alteridad ocupan un lugar destacado. Mientras tanto, la labor difusora del alsaciano Herbert Spiegelberg ha contribuido a un conocimiento global de los grandes temas de la fenomenología. La fenomenología ha encontrado, aunque de forma marginal, impulsos autóctonos en Estados Unidos y Canadá. Se han fundado sociedades, como la *Society for Phenomenology* (por John Wild) y los nuevos centros de Penn State, Stony Brook, Duquesne, Waterloo (Canadá), así como nuevas revistas, tales como *Man and World* (por J. Sallis) y colecciones como la *Analecta Husserliana* (por A.-T. Tymieniecka). Todo este desarrollo debe ser entendido en el ámbito del «giro lingüístico» de la filosofía contemporánea. La mayoría de los autores forman parte de una fenomenología enriquecida por la tradición próxima de la filosofía analítica (discernible en una *fenomenología del habla*). Entre los que explotan las posibilidades de una *fenomenología trascendental*, subrayando sus vínculos con la filosofía analítica, mencionemos a J.N. Mohanty y Th. Seebohm. La *fenomenología del habla y de la comunicación* se expresa en autores como John Edie, Algis Mickunas, Calvin Schrag, Robert Sokolowski, Donn Welton. Finalmente, una fenomenología que contiene, además, aspectos hermenéuticos y frecuentemente *deconstructivos*, es detectable en S. Casey, A. Lingis, D. Carr, H. Dreyfus y Don Ihde. Una bibliografía muy completa sobre este rico espectro de influjos de la fenomenología en países anglófonos se encuentra en Waldenfels, 1992.

fenomenológica y su gran importancia, tanto en orden a clarificar el decurso de la tradición continental, como en lo que concierne a la confrontación con la tradición analítica.

Más allá de ello, es posible, como decimos, situarse en una óptica desde la cual la fenomenología husserliana puede ser estudiada sin reparo en un estudio comparativo con una filosofía propiamente lingüística. Y es que la ontología fenomenológica —en ello nos detendremos en seguida— persigue una aclaración del ser del ente en función de su «ser-significativo». Posee, así, un trazado, si no homogéneo, sí convergente con el de una «teoría del significado», horizonte inicial de la filosofía del lenguaje. Ricoeur se esfuerza por mostrar que la corriente fenomenológica, ya desde Husserl, puede ser entendida como una teoría de la significación e, incluso, como una latente «teoría del lenguaje generalizado», pues «todo es significación desde que todo ser es visto como sentido de una vivencia por medio de la cual un sujeto se abre hacia trascendencias»¹⁶.

No se nos debe ocultar, a pesar de todo, que la equiparación entre los horizontes de Husserl y de Frege en base a un común interés por el análisis del lenguaje está montada sobre una concesión. Al fin y al cabo, el fenomenólogo se eximió de una consideración *expresa* del ser lingüístico del sujeto. En este sentido, y haciendo honor a las demandas del «giro lingüístico», será justo exigir al continental una *mediación* filosófico-lingüística de su comprensión del mundo. Es lo que haremos a propósito de las controversias concretas que se desarrollarán en los capítulos 3-6. Busquemos, en el *caso Husserl*, una *obertura* de las líneas de fuerza continentales en la que el lenguaje es latente tema general. Esa centralidad latente del problema del lenguaje en la problemática del sentido abierta por Husserl puede ser motivo —como dice Merleau-Ponty— [p. 35] [/] «para reiniciar su esfuerzo, retomar, antes que sus tesis, el movimiento de su reflexión»¹⁷. Lo que se pondrá de manifiesto en la impregnación fenomenológica que las teorías continentales sobre el lenguaje mantienen a resguardo.

1.2. La ontología fenomenológica

No pretendemos aquí dar cuenta detallada de la compleja red temática con que tropieza el estudioso en el caso de la fenomenología husserliana¹⁸. Intentaremos bucear en la ontología fenomenológica básica, con el fin de contribuir a una clarificación de sus nexos y distancias con

¹⁶ Ricoeur, 1969, 243; trad. cast., 150.

¹⁷ Merleau-Ponty, 1960, 105.

¹⁸ V., para una síntesis, San Martín, 1986 y 1987; Landgrebe, 1963; Waldenfels, 1983 y 1992. Magníficos son los estudios de

el pensamiento de Frege. La centralidad del motivo fenomenológico en la filosofía continental corre pareja a su importancia en el contexto de las relaciones con la tradición analítica. La aparición de esta ontología fenomenológica en el campo de juego de la confrontación es prácticamente inevitable y es un foco de problematicidad allí donde entra en escena, hasta el punto de que su consideración invita, a menudo, al reconocimiento de un abismo tal entre las dos tradiciones que, se diría, crea una enemistad no susceptible de ser atemperada por la constatación de los múltiples y efectivos puentes entre ambas.

Ahora bien, ¿por qué atribuir a la ontología fenomenológica este papel tan destacado en el análisis de las tensiones entre tradición continental y tradición analítica? Para contestar a esta pregunta sería muy apropiado comenzar purgando al motivo fenomenológico de su complejo andamiaje conceptual —que con frecuencia funciona como un efectivo repelente para los intereses del iniciado— y centrando la atención en la categoría minimal sin la cual no sería posible imaginar una ontología fenomenológica, la de «fenómeno de sentido».

[/p. 36]

1.2.1. Realidad como «fenómeno de sentido»

Una de las coordenadas fundamentales que conforman el espacio de la fenomenología, en general, es, obviamente, su concepción de lo real como «fenómeno» (y más exactamente, como «fenómeno de sentido»), una ontología peculiar que acompaña a todas las evoluciones, inflexiones y diversificaciones de este movimiento a lo largo de todo el siglo. Como venimos señalando, el motivo fenomenológico no es reducido al silencio en prácticamente ninguna de las corrientes de la filosofía continental; ha sido, más bien, asimilado o integrado de diversos modos, aunque al precio, en ciertos casos, de una restricción muy rigurosa y crítica de sus expectativas, como se verá más adelante, cuando prefiguremos el campo de juego del pensamiento continental actual siguiendo la senda o la huella de sus metamorfosis y sus desvanecimientos.

Lo real es para la fenomenología «fenómeno de sentido». De modo abrupto, pero máximamente sintético, podríamos enunciar como sigue el significado y amplitud de esta expresión. El término «fenómeno» procede del griego y significa «lo que aparece». Lo que aparece, podría pensarse, es un «hecho» o un «objeto» en el sentido empirista más convencional, pero, de acuerdo con la fenomenología, es algo distinto. A lo que apunta el significado de esa expresión, según el

fenomenólogo, no es tanto a un «contenido objetivo» cuanto al «movimiento» o «acontecimiento» mediante el cual toma acto de presencia algo como «significativo», un acontecimiento que es condición de que podamos referirnos a lo real como hecho u objeto. La expresión «lo que aparece», dicho de otro modo, no se refiere a algo «aparecido»; apunta al acto o acontecimiento del aparecer, que es, inherentemente, un «mostrarse» aquello que aparece. Entendiendo lo real como «fenómeno», la fenomenología es un intento de descripción de lo que «se muestra por sí mismo»¹⁹. Ahora bien, lo que en el aparecer se muestra no es, a su vez, un «objeto» o «hecho» (de nuevo en su acepción empirista [/] más intuitiva) que permaneciese hasta entonces oculto, un objeto potencial puesto a resguardo por el velo de nuestra ignorancia y que, finalmente se hiciese actual, al ser ex-puesto a nuestra mirada. El aparecer que tiene lugar en el fenómeno es el mostrarse de un «sentido». Y un sentido, desde el punto de vista fenomenológico, no posee la textura de un «objeto» representable o descriptible; su «aprehensión» posee la forma de una experiencia, una experiencia que es responsable de que algo sea «significativo» en cuanto tal o cual «objeto». Se trata, según Husserl, de una experiencia «intencional», lo que quiere decir que es un modo de estar referida la conciencia, no meramente a un objeto como conjunto de datos explícitos, sino de un modo tal que «llegue a ser consciente en ella semejante objeto que es, y que es de tal manera, y que el mismo pueda presentarse con tal sentido»²⁰.

Podríamos atemperar este aspecto aún tan fragoso del tema crucial de la fenomenología aproximándonos a él mediante el análisis del peculiar modo en que se enfrenta a un poderoso oponente. La ontología fenomenológica está vinculada internamente a una comprensión de lo real que es irreconciliable con la reducción de los procesos de significación a las funciones de «estructuras» reglamentadas y «formales» del lenguaje. Esta oposición ha tenido muchas manifestaciones, según el decurso de la fenomenología y el rostro del oponente. Un ejemplo muy explícito lo encontramos a propósito del movimiento «estructuralista» que, en los años sesenta, comienza a expandirse con vigor en Europa. El estructuralismo —ligado a investigaciones antropológicas (Lévi-Strauss), psicológicas (Lacan), históricas (M. Serres), etc., y que tuvo un origen semiológico (en Saussure)— llegó a convertirse en un movimiento «antifemenológico», porque hace depender todo «sentido» de las relaciones intrasistemáticas que se traban en una

¹⁹ Cfr. Husserl, 1962, I, §§ 23 y 24.

²⁰ Husserl, 1979, 65; V. § 20.

[p. 38] estructura de relaciones entre signos. Este movimiento reduce la dimensión «dinámica» o «energética» de la «mostración del sentido» a la dimensión «estática» de la «forma», carente, ella misma, de «sentido»²¹. Es esa [/] reducción del «sentido» por mor de la «forma» lo que la fenomenología encuentra inconcebible bajo cualquiera de sus manifestaciones. Así, P. Ricoeur movilizó al motivo fenomenológico con ocasión del esplendor estructuralista en semiología. Saussure, al estudiar al lenguaje exclusivamente desde la perspectiva de la *langue*, es decir, del sistema inmanente de relaciones sígnicas, desatendiendo la función de la *parole*, del habla, promueve —argumenta el hermeneuta francés— una imagen del lenguaje según la cual la «forma» sistemática se basta a sí misma y precede al sujeto. Pero al hacer esto, no puede explicar ni el uso creativo del lenguaje ni el hecho de que la estructura lingüística asuma una historia. Lo que Ricoeur considera que hay que admitir como condición de posibilidad de la dimensión dinámica y creativa del lenguaje, que el estructuralismo no explica, es una capacidad del habla para generar nuevos sentidos, algo que no puede estar garantizado por una estructura, una estructura, además, autonomizada respecto al sujeto que «comprende» los signos. Y la génesis de nuevas significaciones —he aquí el vértice del argumento— no puede ser deducida de la estabilidad apriórica de una estructura formal de reglas; en la medida en que desafía las prescripciones de reglas ya sedimentadas, creando significaciones nuevas y singulares, es un proceso de emergencia, un «acontecimiento»²². La llamada al reconocimiento de esa dimensión semiótica que es base de la generación y comprensión de «fenómenos de sentido» tiene lugar aquí a propósito, sobre todo, de la experiencia de la polisemia. En tal contexto, la dimensión fenomenológica aparece irrebasable por cuanto resulta irreductible a una instancia formal y presupuesta en todo uso del lenguaje.

[p. 39] La misma idiosincrasia fenomenológica se hace patente si hacemos intervenir, en sintonía con nuestros propósitos generales, a la tradición analítica. Podríamos, con este fin, reparar en el siguiente problema que arrostra aquella temprana fase de la tradición analítica que estuvo vinculada con el *Tractatus* de Wittgenstein. El logicismo wittgensteiniano suponía, de un modo [/] sorprendentemente análogo al estructuralismo, que el lenguaje posee una «forma lógica» independiente del uso que los sujetos hacen de él. Es más, esta forma lógica, estructura profunda común al lenguaje y al mundo, adopta el rol de un sujeto descarnado y universal; ella sustituye al

²¹ Derrida, «fuerza y significación», en 1967b.

²² Ricoeur, 1969, 80-101.

«yo» del solipsismo y se coordina con la realidad²³. Las reivindicaciones fenomenológicas de Ricoeur frente al estructuralismo se podrían hacer aquí análogamente operativas si subrayamos el descuido de la dinamicidad y creatividad del uso del lenguaje en el logicismo. Pues el uso es concebido, si hacemos justicia a la coherencia de la concepción logicista, como una mera «actualización» de significaciones ya establecidas o insertas «a priori» (*qua* «inmutables sustancias») en la estructura profunda del lenguaje²⁴. Pero el caso del logicismo lingüístico es ocasión especialmente propicia para ilustrar otro fleco del tema fenomenológico al que hemos aludido anteriormente: la necesidad de presuponer una aprehensión de «fenómenos de sentido» como condición *sine qua non* de la «significatividad» de lo real. El logicismo está asociado a una concepción referencialista del significado, según la cual la correspondencia entre «proposición» y «hecho» explica los procesos de significación. Pues bien, si reducimos la dimensión de la semiosis a la pura designación dejamos sin explicar que la «referencia» de nuestros asertos sea «significativa» para nosotros. Una muda y rígida conexión entre palabra y objeto, entre frase y hecho, no es todavía una «conciencia-de», no es base suficiente para aclarar que la conexión misma pueda tener, para el sujeto, «significado». Fenomenológicamente: si la referencia es «significativa» para nosotros es porque puede aparecer «como algo», «en cuanto» tal referencia.

Esta puesta en juego del motivo fenomenológico en el *pólemos* de las oposiciones anteriores puede enriquecer el análisis de su caracterología. El último ejemplo es especialmente propicio para aclarar el concepto de «fenómeno de sentido» en vinculación con el de «intencionalidad».

[/p. 40] La intencionalidad (concepto que Husserl [/] hereda y transforma a partir de Brentano) es la estructura fundamental de la conciencia y aclara que ésta pueda «hacer significativo» aquello de lo que es conciencia. La «conciencia-de» es un *intendere*, un acto o proceso dinámico en virtud del cual el sujeto está orientado-a, y aprehende, un «objeto». Pero el «objeto» que es, así, aprehendido o hecho presente a la conciencia no es meramente una materia muda, algo *que* es, sino un ser que se nos muestra *como* siendo de tal *modo*. Lo que cobra acto de presencia en la conciencia no es meramente un hecho sin perspectiva, es ya perspectiva en su mismo acto de presentación. El «objeto» es, primigeniamente, presentación de un «en cuanto», de un *como*, y ese tejido primigenio del objeto es lo que la fenomenología llama «sentido». Un «sentido» no es —se

²³ T., 5.6.4.

²⁴ Apel, 1973, II, trad. cast., 326 ss.

desprende de esto— algo que se adhiere ulteriormente al «objeto» (como si fuese posible captar algo así como un «puro objeto»), sino que pertenece a la esencia de lo que llamamos «objeto». El «objeto», lo «real», es, para la fenomenología, «sentido». Que, además, se trate de un «fenómeno» puede ser aclarado explotando metáforas cuyo germen está en las oposiciones que han sido ejemplificadas a propósito del estructuralismo y del logicismo. No conviene al sentido de «sentido» la metáfora de la «estructura» o de la «forma». De modo análogo a como distinguimos una idiosincrasia «topográfica» de un «acto» o una «fuerza», el concepto de fenómeno invita a distinguir «forma» y «dynamis», lo explicitado en un plano de simultaneidad horizontal y lo emergente en un plano de verticalidad, de acontecimiento. El «sentido» *se muestra*, acontece.

Llegados a este punto podemos responder más cabalmente a la cuestión planteada arriba. El motivo fenomenológico es fundamental en el contexto de un análisis comparativo entre las tradiciones continental y analítica porque su ontología básica no admite un presupuesto central del «naturalismo» que —como habrá que mostrar— es presupuesto generalmente aceptado en esta última, a saber, que lo real, suponiendo que sea cognoscible, posee la textura de algo «explicable», representable como hecho fáctico o relación legaliforme. Un «fenómeno de sentido» no es representable, sino «comprensible». Sobre este eje girarán la mayor parte de nuestras

[p. 41] [/] reflexiones lo que invita a que, a continuación, explicitemos con un poco más de detalle este carácter antinaturalista del movimiento fenomenológico, que se perfila con vigor en su momento fundacional, el husserliano.

1.2.2. El antinaturalismo del «retroceso al mundo de la vida»

El concepto nuclear, pues, sobre el que pivota la ontología fenomenológica —«fenómeno de sentido»— es reluctante a una conceptualización naturalista. Este resultado de nuestra pesquisa no será completo hasta tanto en cuanto no aclaremos, por lo menos, el perfil del «naturalismo» que aquí es puesto en cuestión. Ni siquiera habríamos hecho justicia al proyecto mismo que nos proponemos si no realizamos esta precisión. Qué sea «naturalismo» es cosa que hay que investigar con mayor minucia y detenimiento, toda vez que el oponente —el filósofo de la «tradición analítica»— ha sido provisionalmente caracterizado, en general, como promotor de una *naturalización del significado*. Analicemos, por tanto, a qué tipo de cuestiones asocia el fenomenólogo el «naturalismo», antes de poner frente a frente su «antinaturalismo» y el proyecto analítico de «naturalización del significado».

[p. 42] La oposición al naturalismo, la respuesta a la «crisis de la razón» y la concepción del proyecto fenomenológico como «retroceso al mundo de la vida» son líneas axiales del pensamiento husserliano que no pueden ser entendidas sin que se hagan referencias cruzadas, sin que se aclaren los contornos de cada una de ellas en virtud, también, de las relaciones con las otras. En *La Crisis*²⁵ denuncia Husserl la «crisis de la razón» a la que ha conducido la «naturalización de la conciencia». Fundamentalmente, se está refiriendo el fenomenólogo a las consecuencias del paradigma sapiencial positivista. A finales del siglo XIX se expande una actitud positivista tendente a reducir el criterio del saber al proceder metódico de las ciencias naturales, es decir, un modelo explicativo-nomológico o [/] empírico-descriptivo. Bajo la forma del psicologismo, este proyecto positivista reduce la conciencia, la subjetividad, a un conjunto de hechos, *facta* descriptibles o explicables. El naturalismo que Husserl coloca en el banquillo incluye, así, la comprensión de lo real y del sujeto como ámbito de datos empíricamente descriptible o dispuestos en relaciones legaliformes.

Ahora bien, nadie dudaría a estas alturas del siglo que el naturalismo, así formulado —en su específico vínculo con el ideal positivista— ha sido objeto de diversas críticas en el interior mismo de la tradición analítica y en virtud, como veremos, de un concepto de naturalismo muy distinto. La especificidad de la crítica fenomenológica en este contexto, el fondo sobre el cual se perfila su desafío al naturalismo y, por tanto, la caracterización misma del naturalismo que es puesto en cuestión, no podrían ser destacados sin poner a la luz el vínculo entre positivismo y crisis de la razón. Para el fenomenólogo, el significado más envolvente de la amenaza representada por el ideal científico-natural se cifra en que este paradigma sapiencial presupone una ocultación de la «dimensión constituyente» del «sentido», una dimensión de la que es responsable el «mundo de la vida» y sin la cual el *Logos* entero de la existencia humana quedaría calcinado. Habrá que trazar, a continuación, aproximaciones a este horizonte general del desafío fenomenológico.

En *La crisis* Husserl advierte con vehemencia que la propensión positivista lleva en sí el germen de una «crisis» simultáneamente epistémica y humanista. En este punto es oportuno recobrar la cuestión fundamental que discutíamos en el apartado anterior. Lo que el positivismo olvida es que, como hemos intentado aclarar más arriba, no podríamos explicar que los hechos

²⁵ Contracción con la que nos referiremos a Husserl, 1991.

[p. 43]

sean significativos para nosotros sin presuponer que lo real se presenta, originariamente, como «fenómeno de sentido». Dando por supuesta esta ontología básica, se comprenderá que la fenomenología reivindique, frente a la ciencia natural, el reconocimiento de la dimensión ontológica de la subjetividad. La significatividad de los hechos lo es «para» un sujeto capaz de aprehenderlos «como algo». El positivismo implica una crisis humanista. «Meras ciencias de hechos —sentencia Husserl— hacen meros hombres [/] de hechos»²⁶: la *episteme* positivista convierte a la subjetividad en mera objetividad factual, cuando, en realidad, ésta posee un carácter «transcendental» respecto a todo ámbito fáctico de objetos. Bajo el cielo gris del positivismo, el sujeto ya no resplandece como «agente», como centro originario del mundo de sentido en el que se hacen comprensibles los objetos; es reducido a la condición de objeto entre objetos. Lo que se denuncia como amenaza en la fenomenología husserliana es una «naturalización de la conciencia», un reduccionismo positivista que despoja a la subjetividad de su trascendentalidad y la «cosifica». Paralelamente a esta crisis humanista tendría lugar una crisis epistemológica, en la medida en que, olvidado el lugar trascendental de la subjetividad respecto a la «presentación» de lo real, quedan sepultados al unísono los criterios normativos a los que habría que apelar cuando nos preguntamos por la validez del conocimiento. Crisis humanista y crisis epistemológica son caras de una misma moneda, haz y envés de la «crisis de la razón» en cuanto disolución del substrato irrebasable de la *conditio humana*. El mundo del sujeto ya no se revela «constituyente» del «sentido», quedando disuelto en un homogéneo y objetivado mundo «constituido». El significado que posee, en el contexto de la fenomenología husserliana, este carácter fundante de la subjetividad trascendental es esencial, por tanto, para entender el antinaturalismo que es aquí puesto en juego.

Al presuponer el carácter fundante de la subjetividad trascendental se está apelando, en este caso de modo eminente, al principio cartesiano del *Cogito*. La subjetividad cartesiana se comprende a sí misma a la base de la realidad justamente en la medida en que dicha realidad es reconocida a condición de que comparezca ante la «mirada» del sujeto que reflexiona, a condición de que sea iluminada en el seno de un acto de pensar, es decir, en la medida en que revela su ser bajo la forma de la *cogitatio*. La reflexión fenomenológica incorpora este principio al hacer suyo el método de la *epojé* como acceso a la esencia del ente²⁷. Hay que retroceder —prescribe este

²⁶ 1991, 6.

²⁷ V., sobre todo, Husserl, 1962, I.

[/p. 44] método— [/] desde el contacto inmediato que en la «actitud natural» poseemos con las entidades del mundo natural y cultural, para acceder a tales entidades en el modo en que éstas se dan a la conciencia, como *eidos*. En la nueva «actitud» fenomenológica es abierto también un nuevo espectáculo del mundo, articulado por dos polos, uno objetivo —el *cogitatum* o *nóema*— y otro subjetivo —el pensamiento del objeto: *cogitatio* o *nóesis*.

En la reflexión fenomenológica, tal y como fue descrita y elaborada por Husserl, esta punta de lanza del cartesianismo es aprovechada a condición, sin embargo, de una vigorosa expansión y profundización de lo que ella permite y abre. Ya se ve que el método fenomenológico no pretende acceder, mediante el retroceso autorreflexivo, meramente a la autoconciencia (en realidad vacía) del «yo pienso», sino a todo un «campo de experiencia trascendental». Insistir en la categoría de «fenómeno de sentido» es iteración aquí necesaria si pretendemos aclarar esta riqueza experiencial del mundo abierto en la actitud reflexiva a la que nos conduce —según Husserl— la *epojé*. La aparición del *cogitatum* no coincide con el descubrimiento de un nuevo objeto. Es una realidad distinta, ciertamente, de aquella a la que se asiste en la «actitud natural», pero no una realidad separada respecto a ella: es su «esencia» inmanente. Y tal esencia —«eidética», porque posee la textura de una *cogitatio*— es un «fenómeno de sentido». En la actitud fenomenológica tiene lugar, de acuerdo con esto, no un desplazamiento a otro orden de realidades, sino un «giro» peculiar a través del cual lo real es redescubierto a una nueva luz: un contenido sedimentado en la comprensión natural, un contenido *que* se muestra, es reconducido al modo *como* se muestra. Por su parte, la aprehensión de un modo de mostrarse, de un sentido, no coincide con una operación intelectual de explicación o descripción empírica, sino con un *acto*: un acto intencional que resulta ser «vivencia». Pues un sentido se experimenta; de él se *hace experiencia*. La conquista del ámbito constituyente que ha sido segregado por el positivismo coincide, así, con el retroceso a un campo de subjetividad trascendental que es un subsuelo de actos vivenciales en los que se experimenta el objeto *qua* sentido. Ese subsuelo es lo que llama Husserl «mundo de la vida» y no es ulterior,

[/p. 45] [/] insistimos, respecto al objeto. Es un espacio irrebalsable en el que toman asiento operaciones vivenciales, actos de aprehensión que poseen el estatuto de condiciones de posibilidad para que una realidad cualquiera comparezca como tal. No se trata de meros movimientos del *ánimo* en los que un objeto previamente dado es vivenciable con posterioridad a su reconocimiento, sino

de una experiencia del objeto en cuanto fenómeno de sentido que es la experiencia primigenia de tal objeto. El mundo de la vida es, así, «constituyente» de lo real, «predonante de mundo»²⁸.

El trayecto seguido en las aclaraciones anteriores sería suficiente para aproximarnos a una comprensión más precisa del antinaturalismo fenomenológico. Éste, en cuanto «retroceso al mundo de la vida» de la «subjetividad trascendental», es, en primer lugar, un intento de fundamentar el mundo factual que la ciencia natural y el proyecto positivista toman como básico en un mundo trascendental, en un mundo de vivencias de la conciencia «constituyente». Este fleco del antinaturalismo fenomenológico husserliano revela el rostro de un idealismo trascendental; pone al descubierto los trazos germinales de un proyecto que busca la verdad de lo real en la «idealidad» de su ser-para un sujeto allende el mundo factual. Pero, en segundo lugar, el antinaturalismo fenomenológico no coincide con un platonismo o con un esencialismo metafísico. El ser de lo real es, de acuerdo con lo que hemos dicho, ideal, pero no extra o supramundano. Como se ha señalado, el método fenomenológico no descubre un mundo suplementario de objetos respecto al mundo «natural» del positivismo, sino un nuevo acceso a los objetos, que rotura, a la postre, el camino hacia su ser más originario: es el acceso a lo que hace de ellos «fenómenos de sentido». La reflexión fenomenológica no invita a una expansión del saber «objetivo» del positivista capaz de enriquecer el mundo con un fondo igualmente «objetivo» de nuevas entidades. Implica un «giro» en la mirada, en virtud del cual queda en libertad el fondo esencial que conforma el aparecer mismo del objeto. Por eso, el idealismo antinaturalista de la fenomenología pretende hacer accesible el

²⁸ Husserl, 1991, §§ 38, 41.

[/p. 46] modo originario de [/] la «donación» de lo real. Lo ideal, así, es para el fenomenólogo lo natural en su expresión diáfana. «Nosotros somos los auténticos positivistas», dictamina Husserl en un expresión cargada irónicamente de significado antipositivista²⁹. Expresión paradójica sólo aparentemente, si tomamos en consideración que el positivismo ha reivindicado siempre, de un modo o de otro, fidelidad a lo que es dado en la experiencia.

El antinaturalismo fenomenológico, una vez acrisolado, revela un carácter, en consecuencia, sutil y complejo. Si el positivismo es enemigo del hacer fenomenológico es porque constituye un ejemplo visible de un oponente más general y tácito. Podríamos darle a éste el nombre genérico de ontología de lo «factual», si enfrentamos la dimensionalidad dinámica y «vertical» de lo «fenoménico», en sentido fenomenológico, a la textura «horizontal» y «designativa» de lo «factual». Lo factual no coincide necesariamente con el «hecho empírico». Puede ser un objeto ideal, una estructura de objetos o, incluso, un contenido simbólico (una propiedad, por ejemplo). Lo importante es que es algo, al menos en principio, «designable» y acotable en sus límites. Cabalmente: frente al movimiento mismo del aparecer, del mostrarse, es lo aparecido o lo mostrado bajo una forma determinada. Así considerado, el naturalismo vendría a coincidir, desde este punto de vista, con un objetivismo, con lo cual habríamos alcanzado una primera aproximación general a los rostros de la confrontación entre tradiciones que analizamos. Y bajo el nombre de «objetivismo» habría que entender, al menos por el momento, el carácter de cualquier ontología en la cual quede oscurecido el valor constituyente que es atribuible a la experiencia del sentido, una experiencia que es conformadora del objeto en cuanto «fenómeno», es decir, en cuanto *movimiento de presentación*, de *donación*. El naturalismo, así perfilado, se caracteriza, eminentemente, no por un *corpus* de tesis determinado, sino por la *actitud* epistémica de la que dimanen sus aseveraciones. Tal actitud, se podría decir, es la *intentio recta* de una aproximación al objeto que explana —descriptiva o explicativamente, en todo caso designativamente— [/] los contenidos en cuanto «presentes», obviando así la dimensión experiencial que se pone en juego en la aprehensión del objeto en cuanto «presentación».

²⁹ *Ha.*, III, 46.

Es coherente con ello que la fenomenología exprese sus demandas como exigencias de un «giro» en la relación sujeto-objeto. Semejante giro ha de aprehender actos «intencionales», modos en los que la conciencia está referida a un objeto, el cual, correlativamente, *se muestra* en cuanto este o aquél modo de presencia, de ser. Esta inflexión de la mirada ha llegado a ser descrita por Husserl como una «conversión» en nuestra actitud³⁰.

Si retomamos las metáforas con las que nos aproximábamos, en el apartado anterior, al significado general del «motivo fenomenológico», podríamos vincular el objetivismo, así descrito, con una ontología reductiva. La productividad de esa dimensión «dinámica» que es inherente a un «fenómeno de sentido» se presupone ya cumplida en la dimensión «estática» de la designación o representación de los *facta*. La «dynamis» del *mostrarse* es colapsada por el «estatismo» de lo *mostrado* («forma», «estructura», contenido definido), un estatismo que, se supone, lleva en sí la «fuerza» de la significación.

1.3. Relaciones entre Husserl y Frege

Hasta el momento hemos examinado el enfrentamiento entre la fenomenología y el naturalismo —objetivista— con la intención de poner de relieve el juego de oposiciones germinal en el que este movimiento (continental) se ha conformado. Hay que examinar ahora si este contraste es adecuado para aclarar las distancias y aproximaciones entre tradición continental y tradición analítica. Las reflexiones que siguen están motivacionalmente dirigidas por la convicción de que, efectivamente, este contraste es iluminador en el caso de las relaciones entre la filosofía husserliana y la fregeana. Esta confrontación entre los momentos idealistas fundacionales de las

[/p. 48] tradiciones en conflicto constituirá, por otra parte, una oportunidad [/] para que el proyecto analítico muestre sus credenciales y prerrogativas a la luz de un reto bien preciso. Y es que el hecho de que las demandas de la fenomenología hayan tomado acto de presencia hasta aquí en la forma de acusaciones tendrá que ser, en sana hermenéutica, equilibrado, más adelante, con un análisis de las críticas y propuestas del oponente.

³⁰ *La crisis*, § 35.

1.3.1. *El antinaturalismo fregeano y su «vocación fenomenológica»*

Como es sabido, a Frege (1848-1925) se le atribuye un lugar central en el momento fundacional de la moderna filosofía del lenguaje. Los paralelismos entre su filosofía y la de su homólogo continental, Husserl, son patentes. El sustrato más básico del parentesco afecta a la circunstancia de que también en esta aurora de la tradición analítica el naturalismo aparece como un peligroso adversario. Pero mencionar este elemento compartido por las filosofías de Husserl y Frege es, todavía, constatar un punto de partida análogo. Existen, a lo largo de la trayectoria que ahí se inicia, vínculos más precisos que permitirán poner de manifiesto los contrastes fundamentales anticipados hasta el momento. Con el fin de ponerlos a la luz será pertinente tomar en cuenta la famosa distinción fregeana entre «sentido» y «referencia», pues esta distinción, además de caracterizar el *topos* central del pensamiento del autor, incide, directamente, en el corazón mismo del tema fenomenológico.

Frege distinguió dos funciones semióticas fundamentales, mediante el convencimiento de que las expresiones, además de poseer una referencia, *expresan* un sentido³¹. Esta distinción ha sido capaz de generar tanta claridad como perplejidad. El tan conocido ejemplo de Frege, de acuerdo con el cual el planeta Venus juega lingüísticamente el papel de referente, tanto para la expresión «el lucero del alba» como para la expresión «el lucero vespertino», es muestra de la penetrante fuerza intuitiva con la que esta distinción [/] ha recorrido la senda filosófica. Hablamos de la realidad introduciendo una determinada mediación entre ésta y nuestro modo de conocerla, pensarla o comprenderla, mediación que arrastra o pone en juego una fuerza expresiva del hablante capaz de con-figurar lo que se nos presenta. A poco que reparamos en estas categorías, sin embargo, topamos con problemas que amenazan al sentido común, pero que se fundan en presupuestos filosóficos no carentes de rigor. Y aquí es donde la reflexión filosófica se ha visto forzada a una andadura muy escabrosa. Baste mencionar las dificultades que aparecen cuando la lógica misma de esta distinción fuerza a consecuencias poco intuitivas, lo que ocurre si nos preguntamos por el sentido de los nombres propios y, especialmente, si aplicamos la distinción a las expresiones oracionales. Aproximándonos brevemente a estos problemas encontramos una buena oportunidad para matizar con mayor precisión el perfil de los conceptos fregeanos.

El «sentido» coincide, en el campo de las expresiones nominales, con el modo en que el lenguaje nos presenta el objeto, modo que, según Frege, es una propiedad de éste. Lo curioso es

³¹ Paradigmático es, a este respecto, Frege, 1892.

que parece ausente en los nombres propios, dado que éstos no poseen la estructura de una descripción, y por tanto, carecen, en apariencia, de cobertura para la explicitación de una propiedad. Frege concluyó que el sentido de los nombres propios es la descripción o propiedad con la que los hace equivaler quien los usa, solución que, al menos, posee la virtud de instalarnos de nuevo en el intuitivo punto de partida. El segundo de los ejemplos de problematización que se ha mencionado posee un alcance mayor. En el caso de expresiones oracionales, el sentido es una forma expresiva más compleja, a saber, las «ideas» *expresadas* o «pensamientos». La perplejidad se vislumbra en cuanto se considera que la referencia, en este caso, debe coincidir con el *valor de verdad* de la oración, es decir, con la verdad o la falsedad: una entidad que, como «planeta ideal» —se diría— se mantiene invariable al hacerse objeto de aprehensión a través de diferentes ideas. A esta conclusión fuerzan, sin embargo, los principios de «composicionalidad» y de «sustituibilidad».

[p. 50] Según el primero, el sentido y la referencia [/] de las expresiones oracionales —expresiones complejas— es una función del sentido y la referencia de las expresiones componentes. Según el razonable principio de sustituibilidad *salva veritate*— (que es un principio leibniziano), una expresión se ha de poder sustituir por otra que designa lo mismo sin que cambie el valor de verdad de la oración en la que se incluye. Y es obvio que lo que las oraciones «el lucero del alba es el planeta Venus» y «el lucero vespertino es el planeta Venus» comparten como referencia es su valor de verdad. He aquí cómo la distinción entre «sentido» y «referencia» invoca los antiguos problemas de lo uno y lo múltiple, de lo inmutable y lo cambiante de un modo fácilmente vinculable al platonismo. La «verdad» aparece, en el pensamiento fregeano, como una especie de «arquetipo» ideal del que participan los pensamientos. Lo «verdadero» resulta ser la referencia de todas las oraciones verdaderas (como lo «falso» lo es de las falsas). Las oraciones concretas expresan la verdad o la falsedad de modos distintos; expresan ideas o «pensamientos», que, en la lógica de la distinción fregeana, deben ser considerados como «sentidos» respecto al valor de verdad.

Para explorar el alcance ontológico del contraste entre las categorías husserliana y fregeana de «sentido» no es necesario seguir la senda interna de las dificultades señaladas. La tradición analítica ha tenido que afrontar el programa fregeano general sin evitar pormenores que atañen a las tesis concretas que han sido destacadas. Para vislumbrar los nexos y contrastes con la tradición continental, sin embargo, resultará más prometedor considerar las fuentes, los presupuestos, del planteamiento original mismo, el perfil de las premisas.

[p. 51]

La riqueza y la profundidad de los nexos entre Husserl y Frege se hacen perceptibles si reparamos, en primer lugar, en una básica comunidad de fondo que permitiría reconocer en el proyecto fregeano una nuclear «vocación fenomenológica». A alcanzar esta conclusión seduce el parentesco entre las nociones fregeanas de «sentido» y «pensamiento», por un lado, y el concepto husserliano de «noema», por otro —parentesco que es tema de frecuente análisis en la bibliografía señalada más arriba—. Dejando a un lado las dificultades involucradas en la diversa asignación de «sentido» y «referencia» (según se trate de expresiones nominales o de oraciones [/] complejas), la clave de esta cuestión se encuentra en el modo en que la distinción misma es comprendida por el filósofo analítico. Frege consideraba que los valores de verdad son objetos con los cuales las oraciones están en la misma relación que las expresiones nominales con sus referentes individuales. Así, del mismo modo que un objeto nos puede aparecer, o ser presentado lingüísticamente, bajo muy diferentes propiedades, lo verdadero y lo falso son objetos susceptibles de presentarse de muy diferentes formas, en conexión con muy diferentes ideas o pensamientos. En ambos casos, la realidad referencial está mediada por la dimensión «intensional» de la función sígnica. El «contenido» de la «comprensión» del mundo —diría el filósofo continental— pertenece al *medium* del «sentido». Y —lo que resulta especialmente interesante— este contenido parece originarse en un *modo de presentación* del referente. Todo ello invita a suponer que a la definición fregeana de lo real pertenece la dimensión de lo que en terminología husserliana se denomina, como hemos examinado, su ser *noemático*: la presentación del ente de acuerdo con la estructura «en cuanto», la mostración de sí como *modo de darse* o *ser-como*; cabalmente: su aparecer como «sentido».

Esta aproximación se fortalece si consideramos que la relación entre el pensamiento y la realidad, tal y como se desprende de la concepción de Frege, presupone una comprensión de la actividad intelectual muy próxima a la que, bajo la noción de intencionalidad, articula el edificio fenomenológico. Que lo real esté inherentemente vinculado a un *modo de presentación* implica que es el polo de un acto de aprehensión. La noción husserliana de intencionalidad de la conciencia se yergue sobre la tesis de que el pensamiento —frente al kantismo y al idealismo— debe ser comprendido, esencialmente, no como mero efecto de la «espontaneidad del entendimiento», sino como una operación receptiva. El pensamiento, en cuanto dimensión intensional, es aprehensión, pensamiento *de* algo, lo cual es internamente coherente con la circunstancia de que el ser de lo real, en cuanto *fenómeno de sentido*, lleve en sí una dimensión de *autostración*. Pues bien, Frege fundamentó la formulación clásica de la idea de que el pensamiento posee la textura [/] de

[/p. 52] una receptividad no empírica. En su *Einleitung in die Logik* y en sus *Logische Untersuchungen* intenta mostrar que pensar es, ante todo, «asir un pensamiento» y que los pensamientos pueden ser verdaderos o falsos, independientemente de nuestra aprehensión, por lo que, en consecuencia, pueden poseer un ser. Este nexo crucial se hará más claro analizando el segundo gran parentesco entre la concepción husserliana y la fregeana, parentesco al que conducen, por su propia inercia interna, los planteamientos anteriores: el idealismo antinaturalista.

El antinaturalismo y el idealismo son líneas axiales de las dos grandes matrices que representan las filosofías de Husserl y de Frege. En ambos puntos de vista, en efecto, el contenido de «sentido» (fenomenológico en un caso, semántico, en otro) es adscrito al ámbito de una dimensión «pura» o «lógica», que no debe ser confundida con la factual, o plano de los hechos. La aprehensión de los contenidos de sentido —se podría decir desde cualquiera de las dos perspectivas— presupone actos psíquicos en los que ésta es ejercida, pero tales contenidos poseen una validez ideal que no es reducible psicologistamente. Este idealismo antipsicologista es desembocadura común del antinaturalismo husserliano y del fregeano.

En el caso de Husserl, resulta esclarecedor el que estigmatice al naturalismo con la autoría de una crisis que es, como se ha visto, tanto humanista como epistémica. El paradigma sapiencial positivista —el objetivismo, en general, tal y como hemos concluido más arriba— no sólo reduce la subjetividad constituyente identificándola con facticidades constituidas, sino que, al mismo tiempo, comete la impostura de convertir en contingente a la verdad. El rostro eminente que encubre al objetivismo es, en este punto, el psicologismo. Así, a todo lo largo de *La filosofía como ciencia estricta* se combate al naturalismo en el campo de juego de esa tendencia de principios de siglo a deducir a partir de sucesos psíquicos las leyes de la lógica o cualquier otra esfera de validez (como la ética o la estética). La resistencia husserliana a este «reductivismo» hace comprensible que el primer tomo de las *Investigaciones lógicas* asociase la empresa

[/p. 53] fenomenológica con la búsqueda de una *lógica* [/] *pura* no naturalista. Esta «lógica», claro está, no es la formal de la que harán gala los empeños analistas por una formalización del lenguaje natural. Al afirmarla, Husserl está arraigando las leyes ideales de lo verdadero en la dimensión trascendental de la conciencia, una dimensión que es, como hemos visto, «mundo de la vida», esfera de experiencia del sentido. Y es que los actos intencionales en los que es vivenciado el sentido articulan nexos ideales que poseen una validez objetiva. En el fondo de esta tesis late una importante diferencia entre el concepto de intencionalidad aportado por Brentano y el que emplea Husserl. Brentano analizaba los diversos actos intencionales como especies diversas.

Husserl descubre, más allá de ello, un movimiento latente en el que los actos específicos están enmarcados. Un objeto (en cuanto *fenómeno de sentido*) no es correlato de un acto intencional singular, sino de una compleja concurrencia de actos que tejen una unidad³². Pues bien, tal unidad incluye no sólo lo que es dado actualmente a la conciencia, sino también aquello que es susceptible de darse y que se aprehende como formando parte de una totalidad que conforma al objeto. El objeto es, así, una «síntesis ideal» a la que la conciencia está orientada intencionalmente en la forma, también, de una unidad compleja de actos³³. Y semejante idealidad es, de acuerdo con la fenomenología husserliana, necesaria. Pues la síntesis ideal en la que el objeto consiste no es mera asociación contingente de «datos». Es una unidad de nexos de sentido —piénsese, por ejemplo, en el objeto fenomenológico «colectividad»— sin la cual no podría ser pensado el objeto bajo ninguna

[/p. 54] de las «variaciones imaginativas [/]» a la que podamos someterlo³⁴, un núcleo mínimo y universal de sentido al que la reflexión fenomenológica accede despojando a la realidad en cuestión de lo cambiante y contingente que acompaña a la multiplicidad de sus rostros. En la «síntesis ideal», por tanto, ha sido acrisolada la *esencia* del ente en cuestión, una esencia que no es meramente «construida», sino que se hace valer *desde sí* como anclaje imprescindible para cualquier pensamiento sobre el objeto. En otros términos: la «síntesis ideal» viene requerida por la «cosa misma» y posee, por tanto, objetividad inexorable. Por eso, en la llamada a «volver a las cosas mismas» yace la integración de una vuelta ontológica a la vivencia y de una vuelta a la objetividad epistémica. El «mundo», en cuanto campo de «fenómenos de sentido» constituidos en la esfera del «mundo de la vida», es el mundo en su desnudez: el mundo objetivo y el mundo verdadero. De ahí que las operaciones que subyacen a la aprehensión del sentido sean simultáneamente las condiciones universales de validez que un conocimiento objetivo pone al

³² V. Landgrebe, 1963, trad. cast., 16-28.

³³ Así, por ejemplo, un objeto percibido o, de otro modo, un ente en cuanto objeto de percepción, no se reduce al conjunto de aspectos que actualmente son aprehendidos, sino que incluye otros no actuales pero allí coimplicados, como, por ejemplo, una parte que, por la perspectiva, se oculta a la mirada. En general, un objeto en el sentido fenomenológico es una compleja unidad sintética. Si pensamos en objetos tales como «colectividad», «objeto estético», «instrumento», etc., se hará más claro que los fenómenos de los que habla Husserl no son meros «datos» singulares y actuales, sino entidades con compleja riqueza de aspectos y comprensibles como posibilidades ideales.

³⁴ A la «esencia» o «eidos» de un ámbito del ser, de una tipología de objetos, accede el fenomenólogo mediante el procedimiento de «variación imaginativa», que es muy distinto del procedimiento de generalización empírica de datos concretos. Dicho proceso consiste en variar imaginativamente las experiencias y datos de un objeto para encontrar un núcleo estable, una estructura invariable sin la cual ya no sería comprensible en ninguna de sus actualizables presentaciones. De ahí que Husserl comprendiese el proyecto fenomenológico, no sólo como el análisis de las coordenadas fundamentales de la ontología —coordenadas que estamos describiendo al referirnos, en general, a la posición del sujeto, su ser y su relación con el objeto— («ontología formal»), sino también como una ramificación de este fundamental análisis a través de «ontologías regionales», cada una de las cuales analizaría la «esencia» de un ámbito de objetos o región del ser (V., por ejemplo, *Ideas*, I, § 149; en general, cap. 1).

descubierto. En definitiva, la «lógica pura» que indaga la fenomenología es la condición de posibilidad, tanto de la constitución del objeto, como de su objetividad (o lo que es lo mismo, de la validez del conocimiento del objeto). Es este suelo irrebasable el que confiere a los actos de pensamiento concretos una referencia objetiva universal, un patrón sólido de validez³⁵.

[p. 55] Un idealismo antinaturalista muy semejante encontramos en la filosofía fregeana³⁶. Los «pensamientos», para Frege, a diferencia de las sensaciones psíquicas, no son parte de la corriente causal que constituye el engranaje del mundo *actual*. No son entidades físicas o psíquicas y no pueden, por consiguiente, comprenderse como partes de operaciones mentales de carácter material o como productos de ellas. Haciendo uso de la terminología popperiana, Frege distinguiría entre un «mundo 1» —mundo de los objetos físicos—, un «mundo 2» —mundo de las imágenes, sensaciones y vivencias psíquicas, es decir, el mundo interno de la corriente de la conciencia, que es lo que Frege denomina, más específicamente *representaciones*— y un «mundo 3» —mundo de los pensamientos y conceptos—. Los pensamientos —a diferencia de las entidades del primero de los «mundos»— no ejercen influencia causal entre sí (tampoco con los objetos físicos). A diferencia de las vivencias psíquicas, por otro lado, poseen un contenido que no es relativo a estados mentales contingentes. Su contenido posee, necesariamente, un valor de verdad, que es, como hemos visto, su referencia objetiva. Claro está que los pensamientos presuponen actos psíquicos y vivencias, es decir, los ingredientes del segundo de los «mundos». No advienen desde fuera a la conciencia como misteriosas revelaciones o como producto de una «iluminación», sino que se sustentan en actos psíquicos del sujeto. Pero su contenido no puede hacerse relativo a este contexto de surgimiento. Mediante ellos, la verdad o la falsedad *se presentan* de un modo determinado, es decir, en su seno es «aprehendido» o no lo verdadero. En cuanto «sentidos» de este referente último que es el valor de verdad, los pensamientos no obedecen a las leyes causales bajo las cuales existen los objetos físicos o en el contexto de las cuales se producen o se relacionan los actos psíquicos, las emociones o las vivencias. No son parte —sostuvo Frege, en definitiva— de ese «mundo actual» («Wirklich») trabado por las férreas líneas de la causalidad³⁷.

[p. 56] Tras lo que se ha dicho no será difícil apreciar paralelismos precisos entre el antinaturalismo husserliano y el fregeano. En la medida en que el «pensamiento», para Frege, es el «sentido» de expresiones oracionales y rebasa la «actualidad» de los hechos físicos o psíquicos, puede decirse

³⁵ Husserl, 1985, § 62.

³⁶ Textos paradigmáticos son los incluidos en Frege, 1974 y 1984.

³⁷ La posición de Frege se ajusta, de este modo, a lo que en Dummet (1993) es descrito como «expulsión de los pensamientos

que articula —como las «esencias» de las que habla Husserl— «nexos ideales» de significatividad que poseen una objetividad irreductible a las «construcciones» del sujeto. Por otro lado, el valor de verdad del pensamiento en el esquema fregeano, como las leyes ideales de la constitución del objeto en el husserliano, son intemporales e incambiables. La verdad, en ambos casos, no debe confundirse con los hechos.

1.3.2. El hiato entre las ontologías husserliana y fregeana

A través de las consideraciones anteriores hemos podido comprobar que los momentos fundacionales de la tradición analítica y de la continental actual se elaboran sobre un suelo común, sobre una comunidad de fondo que no es anecdótica. El idealismo antinaturalista sobre el que pivotan ambos episodios no representa una mera simetría taxonómica (idealismos ha habido muchos), sino que está tejido sobre implicaciones ontológicas bastante precisas. Tales implicaciones, que han ido siendo desplegadas hasta aquí, se articulan en torno al motivo central de la relación entre las nociones de «realidad» y «sentido». Sintéticamente, en ambos casos el mundo (al que está orientada intencionalmente la conciencia, según Husserl, o al que refiere nuestro lenguaje, según Frege) es inherentemente un mundo que se *muestra* en un *modo de presentación*, el *sentido*. Y en ambos casos, la forma en que el sujeto accede al *sentido* involucra una pasividad receptiva: el sentido no es simplemente «producido», es «aprehendido». Sobre la base de estos presupuestos comunes se yergue la hipótesis de una ontología peculiar a la que prestarían Husserl y Frege apoyo unánime. De acuerdo con su idiosincrasia nuclear, lo real posee la forma de un *aparecer* ante el sujeto, de un mostrarse al mundo del sujeto («mundo de la vida», según Husserl, mundo del lenguaje, según Frege) bajo el rostro de un *modo de ser*. Hemos sugerido ya que esta crucial afinidad [/] podría leerse, en clave fenomenológica, como piedra de bóveda de una ontología cuya más general característica es la comprensión del mundo como «fenómeno de sentido». Y, en esta línea, hemos llegado a aventurar que es consubstancial al pensamiento de Frege una «vocación fenomenológica». ¿Hasta dónde podríamos llevar este parentesco?

[/p. 57]

A pesar de la gran confluencia entre esta aurora de la fenomenología y de la filosofía analítica del lenguaje, una heterogeneidad de perspectiva hace irreconciliables las filosofías de Husserl y

de Frege, una heterogeneidad que está fundada en dos asimetrías complementarias y recíprocamente dependientes. Se trata de una asimetría, en primer lugar, en el modo en que el nexos crucial que acabamos de describir es articulado: en el caso husserliano, bajo el aspecto de un idealismo trascendental; bajo el fregeano, a través de la figura de un idealismo platonizante. La segunda asimetría afecta al modo en que el nexos crucial es entendido; adopta el rol, si se quiere, de una premisa básica que determina en cada caso un espectro de rasgos y, en coherencia con ello, de una condición inicial cuya consideración podría explicar que la primera de las asimetrías no es accidental. Se trata de una diferencia en la forma en que ambos puntos de vista comprenden el motivo interpretativo que ha sido destacado como fundamental y común, bajo rótulos como «modo de presentación de lo real» o «mostración de un sentido».

La primera de las fisuras aludidas puede ser auscultada comparando las nociones de *noema* (Husserl) y de *sentido/pensamiento* (Frege) a la luz de la noción fenomenológica fundamental de «apriori de correlación». El *noema* (el modo de presentación esencial de un ente) forma, para Husserl, una unidad con el conjunto de actos intencionales que componen la *noesis*. La estructura de esta unidad rebasa la circunstancia de que la presentación de un ente en un modo de ser o sentido suponga un acto de vivencia en el que es aprehendido. Implica, más allá, que entre la vivencia del objeto y el objeto mismo existe una correlación esencial, un vínculo recíproco que determina el ser de cada uno de estos polos. El fenomenólogo intenta ver «cómo según leyes esenciales absolutamente [/] fijas es un objeto existente el correlato de complejos de conciencia (...) así como el ser de complejos de tal índole es equivalente a un objeto existente»³⁸. Este principio, el de un «apriori de correlación universal» entre conciencia y objeto, no es tardío en la obra husserliana, sino que la conforma desde el principio, ya desde las *Investigaciones lógicas*, y la acompaña en todo su decurso³⁹. Aclarado de un modo máximamente sencillo, el principio intenta congeniar la idea de que todo ser (en cuanto sentido experienciable) es *ser-para* el sujeto de vivencia —idea de adscripción radicalmente idealista— con la convicción ontológica —en la que venimos insistiendo— de que el ente *se muestra*, *se presenta* o *es aprehendido*, por el sujeto de vivencia —lo que implica, de modo antisolipsista y en cierto modo realista— que debe ser concebido, al mismo tiempo, como independiente de la conciencia. Esta paradójica estructura de la relación sujeto-objeto es uno de los aspectos, si bien amenazantemente contraintuitivo, más sólida y tenazmente argumentados de la fenomenología husserliana. Y ello porque, bien mirado,

³⁸ *Ideas*, I., § 86.

³⁹ V. San Martín, 1987, 22 ss.

el concepto (fundamental para la fenomenología) de «fenómeno de sentido» involucra la simultaneidad de dos consideraciones ontológicas que el «apriori de correlación» emblemáticamente sintetiza. Por un lado, que lo real sea considerado «sentido» quiere decir que el «objeto» fenomenológico (*noema*) es, en sí mismo, correlato de un proceso de vivencia (*noesis*). Desde este punto de vista la *noesis* es (activamente) constituyente respecto al *noema*. Por otro lado, que el «sentido» sea precisamente un *fenómeno* de presentación de lo real significa que es propio de él el *mostrarse*: el ente en cuanto *fenómeno de sentido* es inherentemente *autodonación*. Desde este otro punto de vista, la *noesis* es (pasivamente) un proceso de *aprehensión*. Esta doble faz de la ontología fenomenológica, este rostro jánico, no sería comprensible si los procesos subjetivos de vivencia fuesen descritos como procesos psíquicos que «acompañan» en la mente a la comprensión del sentido o que están presupuestos como base fisiológica de tales actos. Pues, en ese caso se haría justicia a [1] un sólo aspecto del «apriori de correlación»: que el sentido es aprehendido. Que semejante aprehensión pueda ser comprendida, simultáneamente, como constitución o, de otro modo, que resulte verosímil el hecho de que lo que *se muestra* desde sí es, al mismo tiempo, producto de la subjetividad ante la que se muestra, presupone concebir dicha subjetividad como trascendental. Y esto es lo que —como hemos intentado aclarar más arriba— pretende justificar la fenomenología frente a lo que llamamos «naturalización de la conciencia». La subjetividad constituyente, en cuanto «mundo de la vida», es subjetividad trascendental. Es este «mundo de la vida» en su totalidad, en el que se inscriben tanto los actos intencionales como los productos sintéticos de tales actos, el que no puede ser reducido psicologistamente según el horizonte fenomenológico.

Si recuperamos nuestro análisis de la posición fregeana y de sus similitudes con la husserliana, reconoceremos que uno de los aspectos del doble movimiento fenomenológico implicado en el «apriori de correlación» encuentra aquí un *analogon*. La referencia se presenta, se muestra en el *medium* de un sentido, y, de ese modo, se hace objeto de aprehensión, lo cual es especialmente claro en el caso de los pensamientos. Ahora bien, no hay en la teoría de Frege un *analogon* del segundo aspecto. En ella no encontramos un análisis paralelo que tenga por objeto los actos trascendentales responsables de la «aprehensión» de los «pensamientos». El mundo de las vivencias es para Frege —como la taxonomía de los tres mundos anteriormente aludida pone de manifiesto—, más bien, un mundo de actos meramente psíquicos. En los confines de su concepto de «sentido» no cabe la admisión de que éste es, no sólo «aprehendido» en un acto, sino, además, «constituido» en su seno. Y es esta diferencia fundamental la que explica esa heterogeneidad que

[p. 60] encontramos en las respuestas idealistas de uno y otro al mismo desafío naturalista. Si para Husserl el análisis fenomenológico reclama una pureza lógica, no es sólo porque la «autodonación» del objeto reclame desde sí una objetividad o idealidad que es invulnerable a la contingencia de actos de carácter fisiológico o psicológico, sino simultáneamente, porque los genuinos actos subjetivos de [/] aprehensión del objeto, poseen un estatuto no reducible naturalistamente: son vivencias intencionales que es necesario atribuir a un *Ego* trascendental y que son aprehensibles con inexorable evidencia. El idealismo husserliano, de este modo, intenta coordinar la afirmación de una realidad incondicionalmente válida con la afirmación de su insuperable *ser-para* el sujeto. Esta vocación antiplatónica, de hecho, coimplica la tesis de que el objeto intencional no debe ser entendido como sentido (o determinación parcial) de un referente «en sí», sino como lo referencial mismo, como lo real en cuanto tal. Comparado con este prisma, el sesgo platonizante del idealismo fregeano adquiere un perfil más rico que el que nos es ofrecido en la mera consideración de la distinción que el lógico realiza entre el mundo de los objetos físicos, el de las vivencias o «representaciones» y el de los «pensamientos» y conceptos. Pues, a la luz del contraste con la filosofía de Husserl, podemos percatarnos de que la idealidad platónica a cuya altura es alzada la verdad, esa idealidad platónica que ha de ser presupuesta para garantizar la objetividad de los pensamientos, es simétrica respecto a una reducción naturalista del mundo subjetivo. Al hacerse acreedor de un idealismo platonizante, Frege no sólo ubica la *Verdad* en un mundo *en sí* del que —se diría— «participan» los pensamientos, sino que reduce el mundo práctico—vital del sujeto (el «mundo sensible» platónico) a una esfera de pura contingencia que no es «activa» o «constituyente» de un modo positivo respecto al significado.

[p. 61] Podría advertirse en este punto un contraste paralelo en los riesgos que corre cada una de las posiciones. El platonismo fregeano coloca la lógica normativa del lenguaje a resguardo de los procesos pragmáticos y vivenciales con los que su uso está entretelado. La reacción antifregeana que la filosofía analítica ha experimentado testimonia de diversos modos que este déficit no hace justicia a la riqueza productiva de esa dimensión que ella, a fuerza de antinaturalismo, termina *des-naturalizando*. Un riesgo distinto —y desde cierta perspectiva, opuesto— es discernible en la posición husserliana, que ha sido objeto de multitud de polémicas y que se abordará más adelante, sobre todo cuando aparezcan en escena formas de fenomenología postidealista y los senderos de la hermenéutica. [/] Se trata del peligro de que la renuncia al platonismo pague el precio de un solipsismo insostenible. Si toda realidad es *ser-para* el sujeto de la vivencia, hasta el punto de que lo que es cobra sólo sentido en «el ámbito de lo que me es esencialmente propio, de

aquello que en mí mismo soy en plena concreción, o como decimos también, en mi *monada*⁴⁰, ¿no se derrumba también la trascendencia del mundo respecto a la subjetividad y, por ello, toda incondicionalidad o validez ideal? La reacción antihusserliana continental incide, justamente, en este punto, al intentar mostrar la *tras-cendencia* del mundo respecto al sujeto.

Ahora bien, dejando por el momento en vilo el decurso que en cada una de las respectivas tradiciones han seguido estas (y otras) fisuras de las posiciones de Husserl y de Frege, es necesario que recaemos en el análisis del segundo tipo de heterogeneidad entre ellas que ha sido anticipada más arriba. La distancia atañe al significado mismo de la noción de «sentido». Desde el punto de vista fenomenológico, el ente, en su autodonación y en su correlativa constitución es, en todo caso, un *fenómeno* de sentido, es decir, un modo de «aparecer» que debe ser *comprendido* y que no es reductible a una *descripción* o *explicación* de lo «aparecido» como conjunto de «contenidos» o «atributos». Debe ser *comprendido* porque, en cuanto inserto en un mundo de la vida trascendental, es, en su nivel más originario, «vivencia» o «experiencia» de «ser». Y es esta esfera de *actos* y de *pro-ducciones* sintéticas lo que articula el fondo ontológico en la fenomenología trascendental. Tal idealismo trascendental contrasta con la ontología fregeana. El «sentido», para Frege, está ligado, primordialmente, no con *actos* sino con «contenidos» descriptibles o reconstruibles lógicamente. Hay que recordar, en este punto, que el sentido, en el caso de las expresiones nominales, está ligado con *descripciones lingüísticas* (que expresan *propiedades* de un objeto) y que el «pensamiento», o sentido de oraciones, es un *contenido* mental. Frege consideró que el sentido de una expresión nominal puede ser objetivado en una expresión descriptiva y que el «pensamiento» (o sentido expresado por oraciones) es objetivable [/] en proposiciones y reconstruible mediante el uso de una lógica formal. Baste recordar en este contexto que el horizonte fregeano propuesto en su *Conceptografía* es, como el subtítulo mismo resume, el de un «lenguaje de fórmulas, semejante al de la aritmética para la expresión del pensamiento puro», horizonte que, como se sabe, no sólo inaugura el proyecto logicista de formalización del lenguaje natural y corrección de sus imprecisiones o ambigüedades, sino que también, por el modelo de formalización que suscita, puede ser emparentado con el viejo programa, de raíz leibniziana, que soñaba con la posibilidad de un «lenguaje cálculo».

[/p. 62]

⁴⁰ Husserl, 1979, § 47.

Lo que para Husserl resulta crucial ontológicamente —el acontecimiento mismo del presentarse el ente en su *como* (correlativo con el mundo de la vida como esfera de actos)— queda al margen de lo que el concepto fregeano de «sentido» subraya: el «contenido» semántico en cuanto «descripción» objetivable. El objeto, en cuanto *noema* fenomenológico, no es un *contenido presente*, sino el movimiento mismo de la *presentación*. Y, paralelamente, el ámbito de los procesos intencionales de aprehensión, la *noesis*, no es un conjunto de facticidades, sino de actos de los que el sujeto es agente.

De este modo, un rasgo característico y común de las ontologías de Husserl y de Frege, introducido por el central concepto de «sentido», es vertido en interpretaciones muy distintas. Digámoslo sintéticamente. Lo real es, para ambos, inseparable de un *modo* de presentación. Ahora bien, al configurarse en torno a este motivo central, la ontología husserliana se conforma como una *ontología del acto* o del *acontecimiento*, comprendiendo al objeto como *fenómeno* de sentido. La ontología fregeana, por el contrario, hace suyo el mismo motivo central al auspicio de una ontología de lo *factual* (*actual* o *actualizable*), comprendiendo al fenómeno del *sentido* como *objetivable* (contenido designable).

En el relato de las trayectorias que, en cada una de las tradiciones, se opusieron al idealismo del momento fundacional husserliano-fregeano —en el capítulo siguiente— tendremos ocasión de comprobar el modo en que el hiato ontológico descrito se prolonga adoptando diversos rostros.