

miento político es de este orden: es siempre la elucidación de una percepción histórica en la que intervienen todos nuestros conocimientos, todas nuestras experiencias y todos nuestros valores a la vez, y de la cual nuestras tesis no son más que la formulación esquemática. Toda acción y todo conocimiento que no pasen por esta elaboración, y que pretendieran establecer valores que no hayan tomado cuerpo en nuestra historia individual o colectiva o bien, lo que viene a ser lo mismo, elegir los medios por un cálculo y por un procedimiento completamente técnicos, no llegan hasta los problemas que querían resolver. La vida personal, la expresión, el conocimiento y la historia avanzan oblicuamente, y no directamente, hacia fines o hacia conceptos. Lo que se busca demasiado deliberadamente, no se consigue, y las ideas, los valores, no le faltan, por el contrario, a quien ha sabido en su vida meditativa liberar su espontánea fuente.

II. Sobre la fenomenología del lenguaje⁽¹⁾

(1) Ponencia presentada al primer Coloquio Internacional de Fenomenología, Bruselas, 1951

I. HUSSERL Y EL PROBLEMA DEL LENGUAJE

Precisamente porque el problema del lenguaje no pertenece, en la tradición filosófica, a la filosofía primera, Husserl lo aborda más libremente que los problemas de la percepción o del conocimiento. Lo coloca en posición central, y lo poco que dice de él es original y enigmático. Este problema permite, pues, mejor que cualquier otro, interrogar a la fenomenología y, no sólo repetir a Husserl, sino proseguir su esfuerzo, reanudar, más que sus tesis, el movimiento de su reflexión.

Es impresionante el contraste entre ciertos textos antiguos y recientes. En la 4.^a de las *Logische Untersuchungen*, Husserl propone la idea de una eidética del lenguaje y de una gramática universal que fijarían las formas de significado indispensables a todo lenguaje, si debe ser lenguaje, y permitirían pensar con plena claridad las lenguas empíricas como realizaciones "confusas" del lenguaje esencial. Este proyecto supone que el lenguaje es uno de los objetos que la consciencia constituye de modo soberano, las lenguas actuales casos muy particulares de un lenguaje posible cuyo secreto guarda ella — sistemas de signos vinculados a su significado por relaciones unívocas y susceptibles, tanto en su estructura como en su funcionamiento, de una explicitación total. Así planteado como un objeto ante el pensamiento, el lenguaje no podrá representar otro papel con respecto a él que el de acompañamiento, sustituto, vademécum o medio secundario de comunicación.

Por el contrario, en textos más recientes, el lenguaje aparece como una manera original de enfocar ciertos objetos, como el cuerpo del pensamiento (*Formale und transzendente Logik*) (2) o incluso como la operación por la cual pen-

(2) "Diese aber (sc.: die Meinung) liegt nicht äusserlich neben den Worten; sondern redend vollziehen wir fortlaufend ein inneres, sich mit den Worten verschmelzendes, sie gleichsam beseelendes Meinen. Der Er-

samientes que, sin él, seguirían siendo fenómenos privados, adquieran valor intersubjetivo y finalmente existencia ideal (*Ursprung der Geometrie*) (3). El pensamiento filosófico que reflexiona sobre el lenguaje sería desde entonces beneficiario del lenguaje, envuelto y situado en él. M. Pos (*Phénoménologie et linguistique*, Revue Internationale de Philosophie, 1939) define la fenomenología del lenguaje, no como un esfuerzo para volver a situar las lenguas existentes en la estructura de una eidética de todo lenguaje posible, es decir, para objetivarlas ante una conciencia constituyente universal e intemporal, sino como retorno al sujeto hablante, a mi contacto con la lengua que yo hablo. El sabio, el observador, ven el lenguaje en pasado. Consideran la larga historia de una lengua, con todos los azares, deslizamientos de sentido que finalmente han hecho de ella lo que hoy es. Resultado de tantos accidentes, resulta incomprensible que la lengua pueda significar lo más mínimo sin equívoco. Tomando el lenguaje como hecho realizado, resto de actos de significación pasados, registro de significados ya adquiridos, el sabio

folg dieser Beseelung ist, dass die Worte und die ganzen Reden in sich eine Meinung gleichsam verleiblichen und verleiblicht in sich als Sinn tragen" (p. 20): "Pero ésta (la opinión) no se encuentra exteriormente al lado de las palabras, sino que hablando realizamos constantemente un opinar interior que se funde con las palabras y al mismo tiempo las anima. El resultado de esta animación es que las palabras y el propio discurso encarnan por así decir una opinión, y la contienen encarnada, como su sentido."

(3) "Objektives Dasein in der Welt", das als solches zugänglich ist für jedermann, kann aber die geistige Objektivität des Sinngebildes letztlich nur haben vermöge der doppelschichtigen Wiederholungen und vornehmlich der sinnlich verkörpernden. In der sinnlichen Verkörperung geschieht die 'Lokalisation' und 'Temporalisation' von Solchem das seinem Seinsinn nach nicht-lokal und nicht-temporal ist... Wir fragen nun: ... Wie macht die sprachliche Verleiblichung aus dem bloss innersubjektiven Gebilde, dem Gedanke, das *objektive*, das etwa als geometrischer Begriff oder Satz in der Tat für jedermann und in aller Zukunft verständlich da ist? Auf das Problem des Ursprunges der Sprache in ihrer idealen und durch Aeusserung und Dokumentierung begründeten Existenz in der realen Welt wollen wir hier nicht eingehen, obschon wir uns bewusst sind, dass eine radikale Aufklärung der Seinsart der 'idealen Sinngebilde' hier ihren tiefsten Grund haben muss" (*Revue Internationale de Philosophie*, 1939, p. 210): "Existencia objetiva "en el mundo", que como tal es asequible a cualquiera, la objetividad intelectual del símbolo sólo puede alcanzarla en forma de posibilidad de repetición en dos planos, especialmente en el de la representación sensitiva. En la representación sensitiva se produce la "localización" y "temporalización" de aquello que por su esencia no es local ni temporal... Nos preguntamos: ... ¿Cómo, partiendo únicamente de elementos subjetivos internos, es decir de la idea, el lenguaje logra formar un cuerpo *objetivo*, que será comprensible para siempre y para todo el mundo, en forma, por ejemplo, de concepto o de teorema geométrico? No nos ocuparemos aquí del problema del origen del lenguaje en su existencia ideal en el mundo real, fundada en la manifestación y documentación, aunque estamos convencidos de que el auténtico secreto de la esencia de los "símbolos ideales" se esconde en este problema".

pasa por alto, inevitablemente, la claridad propia del habla, la fecundidad de la expresión. Desde el punto de vista fenomenológico, es decir, para el sujeto hablante que hace uso de su lengua como de un medio de comunicación con una comunidad viviente, la lengua recobra su unidad: ya no es el resultado de un caótico pasado de hechos lingüísticos independientes, sino un sistema todos cuyos elementos concurren a un esfuerzo de expresión único vuelto hacia el presente o el porvenir, y por consiguiente gobernado por una lógica actual.

II. EL FENOMENO DEL LENGUAJE

I. La lengua y la palabra

¿Podemos yuxtaponer sencillamente las dos perspectivas que a propósito del lenguaje acabamos de distinguir, el lenguaje como objeto de pensamiento y el lenguaje como mío? Eso es lo que hacía, por ejemplo, Saussure, cuando distinguía una lingüística sincrónica de la palabra y una lingüística diacrónica de la lengua, irreductibles una a otra porque una visión panocrónica borraría inevitablemente la originalidad del presente. Del mismo modo M. Pos se limita a describir alternativamente la actitud objetiva y la actitud fenomenológica sin pronunciarse sobre la relación de ambas. Pero cabría creer entonces que la fenomenología sólo se distingue de la lingüística como la psicología se distingue de la ciencia del lenguaje: la fenomenología añadiría al conocimiento de la lengua la experiencia de la lengua en nosotros, de la misma manera que la pedagogía añade al conocimiento de los conceptos matemáticos la experiencia de aquello en lo que se convierten en la mente de quienes los aprenden. La experiencia de la palabra no tendría entonces nada que enseñarnos acerca del ser del lenguaje, no tendría alcance ontológico.

Esto es lo que es imposible. Desde el momento que se distingue, al lado de la ciencia objetiva del lenguaje, una fenomenología de la palabra, se pone en marcha una dialéctica por la cual las dos disciplinas entran en comunicación.

En primer lugar, el punto de vista "subjetivo" engloba el punto de vista "objetivo"; la sincronía encierra la diacronía. El pasado del lenguaje ha empezado siendo presente, la serie

de los hechos lingüísticos fortuitos que la perspectiva objetiva pone en evidencia se ha incorporado a un lenguaje que, en cada momento, era un sistema dotado de una lógica interna. Si, por consiguiente, considerado según un corte transversal, el lenguaje es sistema, es preciso que lo sea también en su desarrollo. Por mucho que Saussure sostenga la dualidad de las perspectivas, sus sucesores están obligados a concebir con el *esquema sublingüístico* (Gustave Guillaume) un principio mediador.

Desde otro punto de vista, la diacronía engloba a la sincronía. Si, considerado según un corte longitudinal, el lenguaje implica azares, es preciso que el sistema de la sincronía en cada momento implique fisuras en las que el acontecimiento bruto pueda venir a insertarse.

Se nos impone, pues, una doble tarea.

a) Hemos de encontrar un sentido en el devenir del lenguaje, hemos de concebirlo como un equilibrio en movimiento. Por ejemplo, dado que ciertas formas de expresión entran en decadencia por el solo hecho de que han sido empleadas y han perdido su "expresividad", se mostrará cómo las lagunas o las zonas de debilidad así creadas suscitan, por parte de los sujetos hablantes que quieren comunicar, una reasunción de los restos lingüísticos dejados por el sistema en vías de regresión y su utilización según un nuevo principio. Así es como se concibe en la lengua un nuevo medio de expresión y como una lógica obstinada cruza por los efectos de desgaste y la volubilidad misma de la lengua. Así es como el sistema de expresión del latín, basado en la declinación y los cambios flexionales, ha sido sustituido por el sistema de expresión del francés, basado en la preposición.

b) Pero, correlativamente, nos es preciso entender que, como la sincronía no es más que un corte transversal sobre la diacronía, el sistema que se realiza en ella nunca está completamente en acto, admite siempre cambios latentes o en incubación, nunca está hecho de significados absolutamente unívocos que puedan explicitarse totalmente bajo la mirada de una conciencia constituyente transparente. Se tratará, no de un sistema de formas de significado claramente articuladas una sobre otra, no de un edificio de ideas lingüísticas construido según un plan riguroso, sino de un conjunto de gestos lingüísticos convergentes, cada uno de los cuales se definirá no tanto por un significado como por un valor de empleo. Lejos de aparecer las lenguas particulares como la realización "entremezclada" de ciertas formas de significado

ideales y universales, la posibilidad de tal síntesis se hace problemática. Si se consigue la universalidad, no será por una lengua universal que, de vuelta de la diversidad de las lenguas, nos proporcionaría los cimientos de toda lengua posible, sino por un paso oblicuo de tal lengua que yo hablo y que me inicia en el fenómeno de la expresión a tal otra lengua que yo aprendo a hablar y que practica el acto de expresión según un estilo completamente diferente, dado que las dos lenguas, y en último término todas las lenguas dadas, no son eventualmente comparables más que a la llegada y como totalidades, sin que puedan reconocerse en ellas los elementos comunes de una estructura categorial única.

Lejos pues de poderse yuxtaponer una psicología del lenguaje y una ciencia del lenguaje reservando a la primera el lenguaje en el presente y a la segunda el lenguaje en el pasado, el presente difunde en el pasado, en tanto que ha sido presente, y la historia es la historia de las sincronías sucesivas, y la contingencia del pasado lingüístico invade hasta el sistema sincrónico. Lo que me enseña una fenomenología del lenguaje, no es sólo una curiosidad psicológica: la lengua de los lingüistas en mí, juntamente con las particularidades que yo le añado, es una nueva concepción del ser del lenguaje, que es ahora lógica en la contingencia, sistema orientado, y que sin embargo elabora siempre casualidades, reasunción de lo fortuito en una totalidad que tiene un sentido, lógica hecha carne.

II. *Cuasi-corporalidad de lo significante*

Volviendo a la lengua hablada o viva, descubrimos que su valor expresivo no es la suma de los valores expresivos que pertenecerían a cada elemento de la "cadena verbal". Por el contrario, forman sistemas en la sincronía en el sentido de que cada uno de ellos sólo significa la diferencia con respecto a los demás — los signos, como dice Saussure, son esencialmente "diacríticos" — y como eso es verdad de todos, no hay en la lengua más que diferencias de significado. Si finalmente quiere decir y dice algo, no es porque cada signo sea vehículo de un significado que le pertenecería, sino porque todos juntos aluden a un significado siempre diferido, cuando se les considera uno a uno, y hacia el cual yo me adelanto a ellos sin que ellos lo contengan nunca. Cada uno de ellos sólo expresa por referencia a unos determinados

útiles mentales, a una determinada disposición de nuestros utensilios culturales, y todos juntos son una especie de formulario en blanco que no se ha llenado aún, algo así como los gestos de los demás que enfocan y circunscriben un objeto del mundo que yo no veo.

La potencia parlante que el niño asimila al aprender su lengua no es la suma de los significados morfológicos, sintácticos y léxicos: tales conocimientos no son ni necesarios ni suficientes para adquirir una lengua, y el acto de hablar, una vez adquirido, no supone comparación alguna entre lo que yo quiero expresar y la ordenación nocional de los medios de expresión que empleo. Las palabras, los giros necesarios para conducir a la expresión mi intención significativa sólo se me ofrecen cuando hablo en virtud de lo que Humboldt llamaba *innere Sprachform* (y que los modernos llaman *Wortbegriff*), es decir, en virtud de un determinado estilo de palabra del que dependen y según el cual se organizan sin que yo tenga necesidad de representármelos. Existe un significado "lenguajero" del lenguaje que realiza la mediación entre mi intención aún muda y las palabras, y de tal manera que mis palabras me sorprenden a mí mismo y me enseñan mi pensamiento. Los signos organizados tienen su sentido immanente, que no depende del "pienso" sino del "puedo".

Esta acción a distancia del lenguaje, que coincide con los significados sin tocarlos, esta elocuencia que los designa de manera perentoria, sin cambiarlos nunca en palabras ni hacer cesar el silencio de la conciencia, son un caso eminente de la intencionalidad corporal. Yo tengo una conciencia rigurosa del alcance de mis gestos o de la espacialidad de mi cuerpo que me permite mantener relaciones con el mundo sin representarme temáticamente los objetos que voy a aprehender o las relaciones de dimensión entre mi cuerpo y los caminos que me ofrece el mundo. A condición de que yo no reflexione expresamente sobre él, la conciencia que yo tengo de mi cuerpo es inmediatamente significativa de un determinado paisaje a mi alrededor, la que tengo con los dedos de un determinado estilo fibroso o granoso del objeto. Del mismo modo la palabra, la que yo profiero o la que oigo, está preñada de un significado que es legible en la textura misma del gesto lingüístico, hasta el punto de que una vacilación, una alteración de la voz, la elección de una determinada sintaxis basta para modificarlo, y sin embargo nunca está contenido en aquél, ya que toda expresión se me aparece siempre como una huella, ya que ninguna idea me es

dada sino en transparencia, y ya que todo esfuerzo para cerrar nuestra mano sobre el pensamiento que mora en la palabra no deja entre mis dedos más que un poco de material verbal.

III. *Relación de lo significante y lo significado. La sedimentación*

Si la palabra es comparable a un gesto, lo que ella está encargada de expresar guardará con ella la misma relación que el blanco con el gesto que apunta a él, y nuestras observaciones sobre el funcionamiento del mecanismo significante implicarán ya una determinada teoría del significado que la palabra expresa. Mi enfoque corporal de los objetos que me rodean está implícito, y no supone ninguna tematización, ninguna "representación", de mi cuerpo ni del medio. El significado anima la palabra como el mundo anima mi cuerpo: por una secreta presencia que despierta mis intenciones sin desplegarse ante ellas. La intención significativa en mí (como también en el oyente que la encuentra al oírme) no es de momento, y ni siquiera si debe luego fructificar en "pensamientos", más que un *vacío determinado*, a llenar por palabras, el exceso de lo que quiero decir sobre lo que es o lo que ha sido ya dicho. Esto significa: *a*) que los significados de la palabra son siempre ideas en el sentido kantiano, los polos de un cierto número de actos de expresión convergentes que imantan el discurso sin ser propiamente dados por su cuenta; *b*) que, en consecuencia, la expresión nunca es total. Como hace observar Saussure, tenemos la sensación de que nuestra lengua expresa totalmente. Pero no porque exprese totalmente es nuestra, sino que porque es nuestra creemos que expresa totalmente. "The man I love" es, para un inglés, una expresión tan completa como, para un francés, "l'homme que j'aime". Y "j'aime cet homme" es, para un alemán que puede, por medio de la declinación, marcar de modo expreso la función del complemento directo, una manera completamente alusiva de expresarse. Hay siempre, por consiguiente, sobreentendido en la expresión, o mejor dicho, la noción de sobreentendido debe rechazarse: sólo tiene sentido si tomamos como modelo y como absoluto de la expresión una lengua (de ordinario la nuestra) que, de hecho, como todas las demás, nunca puede llevarnos, "como de la mano", hasta el significado, hasta las cosas mismas. No digamos pues que toda

expresión es imperfecta porque sobreentiende, digamos que toda expresión es perfecta en la medida en que es comprendida sin equívoco y admitamos como hecho fundamental de la expresión *una superación de lo significante por lo significado que a la virtud misma de lo significante corresponde hacer posible*. c) que este acto de expresión, esta unión por la trascendencia del sentido lingüístico de la palabra y del significado que ella se propone no es para nosotros, sujetos hablantes, una operación segunda, a la cual sólo recurriríamos para comunicar a los demás nuestro pensamiento, sino la toma de posesión por nuestra parte, la adquisición de significados que, de otro modo, sólo secretamente nos son presentes. Si la tematización de lo significado no precede a la palabra, es porque es su resultado. Insistamos en esta tercera consecuencia.

Expresar, para el sujeto hablante, es tomar conciencia; no expresa solamente para los demás, expresa para saber él mismo lo que se propone. Si la palabra quiere encarnar una intención significativa que no es más que *cierto vacío*, no es sólo para re-crear en los demás la misma falta, la misma privación, sino además para saber *de qué* hay falta y privación. ¿Cómo lo consigue? La intención significativa se da un cuerpo y se conoce a sí misma al buscarse un equivalente en el sistema de significados disponibles que la lengua que hablo y el conjunto de los escritos y de la cultura cuyo heredero soy representan. Se trata, para ese mudo deseo que es la intención significativa, de realizar una determinada disposición de los instrumentos ya significantes o de los significados ya parlantes (instrumentos morfológicos, sintácticos, léxicos, géneros literarios, tipos de relato, modos de presentación del acontecimiento, etc.) que suscite en el oyente el presentimiento de un significado distinto y nuevo y lleve a cabo en el que habla o el que escribe el anclaje del significado inédito en los significados ya disponibles. Pero, ¿por qué, cómo, en qué sentido, son éstos disponibles? Han llegado a serlo cuando, en su época, han sido *instituidos* como significados a los cuales yo puedo recurrir, que *yo tengo*, por una operación expresiva de la misma clase. Es pues ésta la que es preciso describir si quiero comprender la virtud de la palabra. Yo entiendo o creo entender las palabras y las formas del francés; tengo cierta experiencia de los modos de expresión literarios y filosóficos que me ofrece la cultura dada. Yo expreso cuando, utilizando todos esos instrumentos ya parlantes, les hago decir algo que no han dicho nunca. Empezamos a leer

al filósofo dando a las palabras que emplea su sentido "corriente", y, poco a poco, merced a una inversión al principio insensible, su palabra domina su lenguaje, y el uso que él hace de ella es quien termina por afectarla con un significado nuevo y propio de él. En ese momento, él se ha hecho entender y su significado se ha instalado en mí. Se dice que un pensamiento está expresado cuando las palabras convergentes que tienden a él son lo bastante numerosas y lo bastante elocuentes como para designarlo sin equívoco a mí, autor, o a los demás, y como para que tengamos todos la experiencia de su presencia carnal en la palabra. Aunque sólo unas Abschattungen del significado estén temáticamente dadas, el hecho es que, pasado un determinado punto de discurso, las Abschattungen, captadas en su movimiento, fuera del cual no son nada, se contraen de pronto en un solo significado, sentimos que *algo ha sido dicho*, de la misma manera que, por encima de un mínimo de mensajes sensoriales, percibimos una cosa, a pesar de que la explicitación de la cosa tienda por principio al infinito, o de la misma manera que, espectadores de cierto número de conductas, llegamos a *percibir a alguien* a pesar de que, ante la reflexión, nadie más que yo mismo puede ser verdaderamente, y en el mismo sentido, *ego...* Las consecuencias de la palabra, como las de la percepción (y de la percepción de los demás en particular), van siempre más allá que sus premisas. Incluso nosotros que hablamos no sabemos necesariamente lo que expresamos mejor que quienes nos escuchan. Yo digo que *sé una idea* cuando se ha instituido en mí el poder de organizar en torno a ella discursos que forman sentido coherente, y ese poder mismo no se funda en que yo la tenga en mi poder y la contemple cara a cara, sino en que he adquirido un determinado estilo de pensamiento. Yo digo que un significado está adquirido y desde ahora disponible cuando he conseguido hacerlo morar en un mecanismo de palabra que no le estaba al principio destinado. Por supuesto, los elementos de ese mecanismo expresivo no lo contenían realmente: la lengua francesa, inmediatamente de instituida, no contenía a la literatura francesa, ha sido preciso que yo los descentre y los vuelva a centrar para hacerles significar lo que yo me proponía. Precisamente esta "deformación coherente" (Malraux) de los significados disponibles es lo que los ordena a un sentido nuevo y hace dar a los oyentes, *pero también al sujeto hablante*, un *paso* decisivo. Pues desde ahora, las diligencias preparatorias de la expresión — las primeras páginas del libro —, son

reasumidas en el sentido final del conjunto y se dan ya de entrada como derivadas de ese sentido, ahora instalado en la cultura. El sujeto hablante (y también los demás) podrá ir derecho al todo, no tendrá necesidad de reactivar todo el proceso, lo poseerá en grado eminente en su resultado, una tradición personal e interpersonal habrá sido fundada. El Nachvollzug, liberado de los tanteos del Vollzug, contrae sus diligencias en una visión única, existe sedimentación, y yo podré pensar más allá. La palabra, en cuanto que es distinta de la lengua, es ese momento en que la intención significativa muda aún y completamente en acto, se muestra capaz de incorporarse a la cultura, la mía y la de los demás, de formarme y de formarlos transformando el sentido de los instrumentos culturales. Se hace "disponible" a su vez porque nos da a posteriori la ilusión de que estaba contenida en los significados ya disponibles, mientras que, por una especie de *astucia*, sólo se ha unido a ellos para infundirles una nueva vida.

III. CONSECUENCIAS TOCANTES A LA FILOSOFIA FENOMENOLOGICA

¿Qué alcance filosófico hay que reconocer a esas descripciones? La relación entre los análisis fenomenológicos y la filosofía propiamente dicha no está clara. Se les considera a menudo como *preparatorios* y el propio Husserl ha distinguido siempre las "investigaciones fenomenológicas" en sentido lato y la "filosofía" que debía coronarlas. Sin embargo, es difícil sostener que el problema filosófico sigue intacto tras la exploración fenomenológica del Lebenswelt. Si, en los últimos escritos de Husserl, el retorno al "mundo vivido" se considera como un primer paso absolutamente indispensable, es sin duda alguna porque tiene consecuencias para el trabajo de constitución universal que debe seguir, porque desde ciertos puntos de vista algo del primer paso permanece en el segundo, porque está conservado en él de algún modo, porque nunca, por consiguiente, se le ha adelantado del todo y porque la fenomenología es ya filosofía. Si el sujeto filosófico fuera una conciencia constituyente transparente ante la cual el mundo y el lenguaje fuesen enteramente explícitos con sus significados y sus objetos, cualquier experiencia,

fenomenológica o no, bastaría para motivar el paso a la filosofía, y la exploración sistemática del Lebenswelt no sería necesaria. Si el retorno al Lebenswelt, y en particular el retorno del lenguaje objetivado a la palabra, se considera como absolutamente necesario, es porque la filosofía debe reflexionar sobre el modo de presencia del objeto al sujeto, la concepción del objeto y la concepción del sujeto tal como aparecen a la revelación fenomenológica en lugar de sustituirlas por la relación del objeto al sujeto tal como se la concibe en una filosofía idealista de la reflexión total. Desde ese momento, la fenomenología es envolvente con respecto a la filosofía, que no puede venir pura y simplemente a añadirse a ella.

Esto está claro sobre todo cuando se trata de la fenomenología del lenguaje. Este problema, de manera más evidente que ningún otro, nos obliga a tomar una decisión en lo concerniente a las relaciones de la fenomenología y de la filosofía o de la metafísica. Pues, más claramente que ningún otro, aparece a la vez como un problema especial y como un problema que abarca todos los demás, incluso el de la filosofía. Si la palabra es lo que hemos dicho, ¿cómo podría haber una ideación que permitiera dominar esta *praxis*, cómo la fenomenología de la palabra no iba a ser también filosofía de la palabra, cómo, después de ella, iba a haber lugar para una elucidación de grado superior? Nos es absolutamente forzoso subrayar el sentido *filosófico* del retorno a la palabra.

La descripción que hemos hecho del poder significativo de la palabra, y en general del cuerpo como mediador de nuestra relación con el objeto, no proporcionaría indicación filosófica alguna si se la pudiese considerar como una cuestión de pintoresquismo psicológico. Eso sería admitir que, en efecto, el cuerpo, tal como nosotros lo vivimos, nos parece implicar el mundo, y la palabra un paisaje de pensamiento. Pero eso sería mera apariencia: ante el pensamiento serio, mi cuerpo seguiría siendo objeto, mi conciencia seguiría siendo conciencia pura, y su coexistencia el objeto de una *apercepción*, de la que, como pura conciencia, yo seguiría siendo el sujeto (así es poco más o menos como se presentan las cosas en los escritos antiguos de Husserl). De la misma manera, si mi palabra o la que yo oigo se sobrepasan hacia un significado, dado que esa relación, como toda relación, sólo puede ser planteada por mí como conciencia, la radical autonomía del pensamiento se vería restablecida en el instante mismo en

que parecía puesta en duda... Sin embargo, ni en uno ni en otro caso puedo achacar a la simple apariencia psicológica el fenómeno de la encarnación, y, si me sintiese tentado a hacerlo, me lo impediría la percepción de los demás. Pues, en la experiencia de los demás, de un modo más claro (*pero no de un modo distinto*) que en la de la palabra o el mundo percibido, capto inevitablemente mi cuerpo como *una espontaneidad que me enseña lo que yo no podría saber sino por ella*. La posición de los demás como otros yo no es en efecto posible si es *la conciencia* quien debe efectuarla: tener conciencia, es constituir, yo no puedo por consiguiente tener conciencia de los demás, puesto que eso sería constituirlos como constituyentes, y constituyentes con respecto al acto mismo por el cual yo los constituyo. Esta dificultad de principio, planteada como una barrera al comienzo de la quinta *Méditation Cartésienne*, no queda eliminada en parte alguna. Husserl *pasa de largo*: puesto que yo tengo la idea de los demás, es pues que, de alguna manera, la dificultad mencionada *ha sido, de hecho*, superada. Sólo ha podido serlo si el que, en mí, percibe a los demás, es capaz de pasar por alto la radical contradicción que hace imposible la concepción teórica de los demás, o mejor dicho (pues, si la pasase por alto, ya no es con los demás con quien tendría que ver), capaz de vivir esa contradicción como la definición misma de la presencia de los demás. Ese sujeto, que se siente constituido en el momento en que funciona como constituyente, es mi cuerpo. Recordemos cómo Husserl termina por fundar sobre lo que él llama “fenómeno de emparejamiento” y “transgresión intencional” mi percepción de una conducta (*Gebaren*) en el espacio que me rodea. Resulta que, sobre ciertos espectáculos — los demás cuerpos humanos y, por extensión, animales —, mi mirada tropieza, se encuentra copada. Yo soy asaltado por ellos cuando creía saltarlos, y veo dibujarse en el espacio una figura que despierta y convoca las posibilidades de mi propio cuerpo como si se tratase de gestos o de comportamientos míos. Todo tiene lugar como si las funciones de la intencionalidad y del objeto intencional se encontrasen paradójicamente permutadas. El espectáculo me invita a convertirme en su espectador adecuado, como si otro espíritu que no fuese el mío viniese de pronto a albergarse en mi cuerpo, o, mejor dicho, como si mi espíritu fuese atraído allá y emigrase al espectáculo que estaba ofreciéndose. Yo soy atrapado por un segundo yo fuera de mí, yo percibo a los demás... Ahora bien, la palabra es evidentemente un caso

eminente de esas “conductas” que invierten mi relación ordinaria con los objetos y dan a algunos de ellos valor de sujetos. Y si, con respecto al cuerpo viviente, el mío o el de los demás, la objetivación no tiene sentido, hay también que considerar fenómeno último, y constitutivo de los demás, la encarnación de lo que yo llamo su pensamiento en su palabra total. Si realmente la fenomenología no implicara ya nuestra concepción del ser y nuestra filosofía, volveríamos a encontrarnos, al llegar al problema filosófico, ante las mismas dificultades que han suscitado la fenomenología. En cierto sentido, la fenomenología es o todo o nada. Este orden de la espontaneidad enseñante — el “yo puedo” del cuerpo, la “transgresión intencional” que da a los demás, la “palabra” que da la idea de un significado puro o absoluto —, no puede volverse a poner inmediatamente bajo la jurisdicción de una conciencia ecós mica y pacós mica so pena de volver a convertirse en falta de sentido, debe enseñarme a conocer lo que ninguna conciencia constituyente puede saber: mi pertenencia a un mundo “preconstituido”. ¿Cómo, podrá objetármeme, pueden el cuerpo y la palabra darme más de lo que yo he puesto en ellos? No es, evidentemente, mi cuerpo como organismo quien me enseña a ver, en una conducta cuyo espectador soy, la emergencia de *otro yo*: todo lo más podría reflejarse y reconocerse en *otro organismo*. Para que el alter ego y el otro pensamiento se me aparezcan, es preciso que yo sea *yo de* este cuerpo mío, pensamiento de esta vida encarnada. El sujeto que realiza la transgresión intencional sólo podría hacerlo por cuanto está situado. La experiencia de los demás es posible en la medida exacta en que la situación forma parte del Cogito.

Pero entonces tenemos igualmente que tomar al pie de la letra lo que la fenomenología nos ha enseñado acerca de la relación de lo significante y lo significado. Si, en efecto, el fenómeno central del lenguaje es el acto común de lo significante y lo significado, le quitaríamos su virtud realizando por adelantado en un cielo de las ideas el resultado de las operaciones expresivas, perderíamos de vista el *paso* que ellas dan de los significados ya disponibles a aquellos que estamos construyendo o adquiriendo. Y el doble inteligible sobre el cual se intentaría fundarlas no nos dispensaría de comprender cómo nuestro mecanismo de conocimiento se dilata hasta comprender lo que él no contiene. No haríamos la economía de nuestra trascendencia ordenándola a un trascendente de hecho. El lugar de la verdad seguiría siendo en todo caso

esta anticipación (Vorhabe) por la cual cada palabra o cada verdad adquirida abre un campo de conocimiento, y la reasunción simétrica (Nachvollzug) por la cual concluimos ese devenir de conocimiento o ese comercio con los demás y los contraemos en una nueva visión. Nuestras operaciones expresivas del momento, en lugar de ahuyentar a las anteriores, de sucederlas y de anularlas sencillamente, las salvan, las conservan, las reasumen en tanto que contenían alguna verdad, y el mismo fenómeno se produce con respecto a las operaciones expresivas de los demás, ya sean antiguas o contemporáneas. Nuestro presente mantiene las promesas de nuestro pasado, nosotros mantenemos las promesas de los demás. Cada acto de expresión literaria o filosófica contribuye a cumplir el voto de recuperación del mundo que se pronunció con la aparición de una lengua, es decir, de un sistema finito de signos que se pretendía capaz en principio de captar todo ser que se presentara. El realiza, por su parte, parte de ese proyecto y prorroga además el pacto que acaba de vencer abriendo un nuevo campo de verdades. Eso sólo es posible por la misma "transgresión intencional" que da a los demás, y, de la misma manera que ella, el fenómeno de la verdad, teóricamente imposible, no se conoce más que por la praxis que la *hace*. Decir que hay una verdad es decir que, cuando mi reasunción encuentra al fenómeno antiguo o extranjero y cuando la expresión lograda libera lo que estaba cautivo en el ser desde siempre, en el espesor del tiempo personal e interpersonal se establece una comunicación interior por la cual nuestro presente se convierte en la *verdad* de todos los demás acontecimientos cognoscentes. Es como una cuña que hundimos en el presente, un hito que da testimonio de que en ese momento ha tenido lugar algo que el ser esperaba o "quería decir" desde siempre, y que no terminará jamás, si no de ser verdad, por lo menos de significar y de excitar nuestro mecanismo pensante, si es preciso sacando de él verdades más comprensivas que aquella. En ese momento se ha fundado alguna cosa en su significado, una experiencia se ha transformado en su sentido, se ha convertido en verdad. La verdad es otro nombre de la sedimentación, que es a su vez la presencia de todos los presentes en el nuestro. Lo que equivale a decir, incluso y sobre todo para el sujeto filosófico último, que no existe ninguna objetividad que dé cuenta de nuestra relación superobjetiva con todos los tiempos, que no existe ninguna luz que sobrepase a la del presente vivo.

En el texto tardío que citábamos al empezar, Husserl

escribe que la palabra realiza una "localización" y una "temporalización" de un sentido ideal que, "según su sentido de ser" no es ni local ni temporal, y añade más adelante que la palabra también objetiva y abre a la pluralidad de los sujetos, a título de concepto o de proposición, lo que antes no era más que una formación interior a un sujeto. Habría pues un movimiento por el cual la existencia ideal desciende a la localidad y la temporalidad, y un movimiento inverso por el cual el acto de palabra aquí y ahora funda la idealidad de lo verdadero. Esos dos movimientos serían contradictorios si tuvieran lugar entre los mismos términos extremos, y nos parece necesario imaginar en este punto un circuito de la reflexión: ésta reconoce en primera aproximación la existencia ideal como ni local, ni temporal, luego se da cuenta de que la palabra posee una localidad y una temporalidad que no puede uno derivar de las del mundo objetivo, ni por otra parte suspender de un mundo de las ideas, y finalmente hace descansar sobre la palabra el modo de ser de las formaciones ideales. La existencia ideal se funda en el documento, no sin duda como objeto físico, ni tampoco como portador de los significados uno a uno que le asignan las convenciones de la lengua en la que está escrito, sino en él en tanto que, por una "transgresión intencional" una vez más, solicita y hace converger a todas las vidas cognoscentes y por ello instaura y restaura un "Logos" del mundo cultural.

Lo propio de una filosofía fenomenológica nos parece ser, pues, el establecer a título definitivo en el orden de la espontaneidad enseñante que es inaccesible al psicologismo y al historicismo no menos que a las metafísicas dogmáticas. La fenomenología de la palabra es la más apta entre todas para revelarnos ese orden. Cuando yo hablo o cuando comprendo, experimento la presencia de los demás en mí o de mí en los demás, que es la dificultad de la teoría de la intersubjetividad, la presencia de lo representado que es la dificultad de la teoría del tiempo, y comprendo por fin lo que quiere decir la enigmática proposición de Husserl: "la subjetividad trascendental es intersubjetividad." En la medida en que lo que yo digo tiene sentido, yo soy para mí mismo, cuando hablo, otro "otro", y, en la medida en que comprendo, ya no sé quién habla y quién escucha. El último paso filosófico es reconocer lo que Kant llama la "afinidad trascendental" de los momentos del tiempo y de las temporalidades. Eso es sin duda lo que intenta hacer Husserl cuando adopta el vocabulario finalista de los metafísicos, hablando de "mónadas". "ente-

lequias", "teología". Pero esas palabras van a menudo entre comillas para significar que no pretende introducir con ellas ningún agente que desde el exterior aseguraría la conexión de los términos puestos en relación. La finalidad en sentido dogmático sería un compromiso: dejaría cara a cara los términos a vincular y el principio vinculante. Ahora bien, en el corazón de mi presente es donde yo encuentro el sentido de los que lo precedieron, donde encuentro con qué comprender la presencia de los demás en el mismo mundo, y en el ejercicio mismo de la palabra es donde aprendo a comprender. No existe finalidad más que en el sentido en que la definía Heidegger cuando decía, poco más o menos, que es el temblor de una unidad expuesta a la contingencia y que se re-crea infatigablemente. Y a la misma espontaneidad no-deliberada, inagotable, es a la que Sartre aludía cuando decía que estamos "condenados a la libertad".

III.

El filósofo y la sociología