

Cultura, Existencia y Lógica Trascendental

Apofántica formal y material en la fenomenología

ROBERTO J. WALLTON

En relación con el problema de la apofántica nos proponemos examinar los ataques que a partir de un examen de la cultura y la existencia se han lanzado contra la idea de una filosofía in supuestos a fin de rescatar un ámbito que no resulta vulnerado por las críticas y que se presenta como tema de la lógica trascendental en la fenomenología de Husserl. Por otro lado, estas críticas que pueden ejemplificarse en las filosofías de Ricoeur y Heidegger implican un aporte a la concepción fenomenológica del mundo de la vida porque permiten desarrollar una apofántica material a través de un enriquecimiento de la noción de horizonte.

Ricoeur recurre al simbolismo a fin de escapar a las dificultades inherentes al punto de partida en filosofía. Así, opone al problema de los símbolos a la búsqueda cartesiana y husserliana de una filosofía sin supuestos y sostiene que se debe partir de la plenitud del lenguaje y las significaciones existentes a fin de elaborar un pensamiento "en" y "con" estos supuestos.⁽¹⁾ Desde esta perspectiva trata de "injertar" el problema hermenéutico en el método fenomenológico, procedimiento que lleva a cabo en dos niveles. El primero corresponde a la teoría de las significaciones elaborada en las *Logische Untersuchungen*, cuyo ideal de univocidad tiene que ser abandonado ante la intraducción de las significaciones equívocas en el campo semántico. El segundo nivel es el del problema del cogito que se modifica en virtud de la articulación de estas significaciones multívocas sobre el conocimiento de sí mismo /CI, 19/21/. Nos encontramos con un doble enfoque semántico y reflexivo destinado — según Ricoeur — a transformar profundamente la fenomenología.

Así, a través de una vía larga que pasa por los signos de la existencia o los documentos de la vida en el mundo de la cultura, se reiteran ideas que Heidegger había planteado en una vía corta ajena a este rodeo /CI, 222-32/. Frente a la fenomenología busserliana que tuvo la virtud de mostrar que el mundo no puede ser comprendido como un sistema de relaciones absolutas o autónomas sino que está centralizado en torno de un "punto cero", Heidegger señala que este centro de relaciones no puede ser captado por un observador teórico ubicado fuera de la historia y que el mundo no es el resultado de una constitución efectuada a partir de un origen absoluto. Husserl no lograría captar la facticidad del existir en una situación histórica porque la reduce a un mero punto de apoyo para un contemplar desinteresado. Esta facticidad solo puede ser contemplada a partir de la situación en que se encuentra el existente, y el mundo es justamente el horizonte de sus posibilidades. Este ha de ser el punto de partida de toda reflexión⁽²⁾.

MUNDO DE LA VIDA Y APOFÁNTICA

Ante estas dos críticas corresponde analizar el concepto husserliano de mundo de la vida, y determinar hasta qué punto resulta alcanzado por ellas. El mundo de la vida — como campo universal o terreno previamente dado de toda actividad humana — comprende un horizonte espacial, temporal y de co-

nexiones de acción relacionado con las significaciones humanas que sedimentan en las cosas. Así reencontramos las tres estructuras constitutivas del horizonte externo del objeto en general — las cuales, como toda estructura del objeto en general, mantiene abierto un ámbito para el análisis racional al margen de toda consideración cultural o existencial —. El mundo de la vida tiene un horizonte temporal porque es un mundo histórico y se encuentra dentro de una tradición configurada por las costumbres, los ideales, el derecho, la ciencia, etc. Y tiene un horizonte espacial, es decir, un territorio específicamente humano o cultural como campo de las actividades vitales o prácticas configurado por casas, campos, instrumentos, caminos, etc. Ambos horizontes se funden en un *contexto de acción que comprende los objetos cargados de significados prácticos y subjetivos* y un horizonte abierto e infinito de hombres conectados entre sí.⁽³⁾ Esta exploración del mundo de la vida no es otra cosa que la explicación del correlato de la actitud natural. En sus últimos trabajos, Husserl se propuso comprender plenamente el carácter del mundo de la actitud natural a fin de evitar las desventajas de un salto demasiado rápido a la conciencia trascendental en el que parece estar vacía de contenido.⁽⁴⁾

Nos encontramos, pues, ante el problema de una ciencia del mundo de la vida. El primer paso tiene que consistir en la puesta entre paréntesis de todas las ciencias objetivas, es decir, las construcciones del así llamado “mundo verdadero” en el plano teórico. El mundo así obtenido conserva una cierta relatividad que se manifiesta en la existencia de diversos mundos culturales extraños entre sí. Pero no es posible buscar una verdad incondicionalmente válida para todos los sujetos en las construcciones científicas porque estas han sido eliminadas por la reducción anterior. Por eso es necesario efectuar una segunda reducción destinada a eliminar las particularidades de las distintas culturas fácticas y poner de manifiesto lo formal-general del mundo de la vida que se presenta en todas las relatividades como algo que ya no es relativo: *“Por mucho que cambie y sea corregido, este mundo mantiene una tipicidad de legalidad esencial con la que está enlazada toda vida y por ende toda ciencia de la que aquella es ‘suelo’ (‘Boden’). Por consiguiente, tiene también una ontología que ha de alcanzarse en la evidencia pura”* /Hua. VI, 176/. El mundo de la vida se descubre por medio de la reducción de las construcciones científicas y las culturas fácticas, pero puede luego ser sometido a una reducción trascendental a fin de descubrir lo que está supuesto en él. Se presenta entonces como un “componente” de la subjetividad trascendental y su a priori es un “estrato” dentro del a priori universal de la trascendentalidad /Hua. VI, 177/

Consideraciones similares a las anteriores pueden aplicarse a la capa de las significaciones como estrato superior de la conciencia destinado a reflejar el mundo de la intuición. Mediante la reducción de las idealizaciones objetivas quedan excluidas todas las concepciones que corresponden a la matemática, la lógica o la logística. La segunda reducción de los mundos culturales pone entre paréntesis el reflejo de esa diversidad en el lenguaje, o sea, las variables significaciones materiales que introducen el problema de la multiplicidad de universos del discurso, contextos de significación, mundos lingüísticos, etc. Con la limitación a los estratos esenciales del mundo de la vida, Husserl puede analizar la génesis de las formas del juicio en una producción originaria sin que coactúen las sedimentaciones de sentido.⁽⁵⁾ Por último, mediante la

rigurosa reducción trascendental, todas las significaciones deben ser presentadas como el resultado de la actividad constitutiva de la conciencia. En suma, es necesario examinar cuales son las formas elementales del mundo de la vida a las que remiten las formas significativas del lenguaje — más acá de toda construcción lógica o diversidad cultural — y remitir estas significaciones a las operaciones de la conciencia. Este es el objeto de un primer análisis dedicado a la apofántica formal. Quedan para un segundo análisis dedicado a la apofántica material — el que nos interesa aquí especialmente porque se relaciona con la existencia y la cultura — los problemas conectados con los diversos universos del discurso. Nuestra intención es mostrar que las críticas efectuadas a partir de la cultura y la existencia corresponden al nivel de los distintos mundos culturales — como capa sedimentada en el mundo de la vida — y por onde dejan intactas las cuestiones relativas al nivel básico.

El mundo en que vivimos y desarrollamos nuestra actividad judicativa se nos aparece entremezclado con la sedimentación de las operaciones lógicas: “Este mundo solo se nos da como un mundo en el que nosotros u otros — cuyas experiencias adquiridas recibimos mediante la comunicación, el estudio y la tradición — ya hemos desarrollado actividades lógico-judicativas y cognoscitivas” /EU, 39/. Nuestro mundo de la vida no es solo el dominio en que los objetos son predados como sustratos posibles de los juicios, es decir, como posibles temas de la actividad cognoscitiva, “sino que es el mundo de la experiencia en el sentido totalmente concreto que cotidianamente está unido con la expresión “experiencia” /EU, 52/. El sentido cotidiano del término “experiencia” no se relaciona con el comportamiento cognoscitivo, sino que comprende también una “habitualidad” que confiere la seguridad del decidir y del actuar en las situaciones de la vida. De ahí que la experiencia en su sentido amplio se refiera ante todo al comportamiento práctico y valorativo. Desde este punto de vista, el mundo de la vida “acoge en sí todas las formaciones prácticas” /Hua. VI, 176/. Husserl señala que en sus análisis sobre la lógica formal ha prescindido desde un principio de todo lo que constituye el experimentar en este sentido concreto y que se ha limitado a un concepto estrecho del mundo en que no se tiene en cuenta el hecho de que está determinado también por la praxis cotidiana de la vida. Para llegar a las evidencias últimas y realmente originarias de la experiencia antepredicativa se debe considerar el mundo simplemente como mundo percibido y excluir todo lo que no se fundamente en la percepción simple sino en nuestra apreciación de los valores, es decir, “todas aquellas determinaciones que advienen al mundo a partir del comportamiento personal propio o ajeno” /EU, 56-57/.

Husserl quiere buscar en la percepción simple, en la síntesis pasiva, “los fundamentos, los elementos primeros de una teoría de los juicios”. Tras el estudio de la esfera pasiva es posible examinar “las funciones fundadas en ella de la actividad predicativa más alta, y, al estudiar las propiedades y operaciones de la esfera predicativa que son importantes para la lógica, se advierte que “de nuevo se trata de las que nos han salido al encuentro ya en la esfera de la pasividad o de la mera receptividad”.⁽⁶⁾ Las consideraciones relativas a la apofántica formal en el marco del lenguaje entendido como reflejo de la capa intuitiva de la conciencia permiten descubrir como las formaciones lógicas remiten al mundo de la vida y como se produce la génesis en el ámbito

de la experiencia pasiva de las nociones de proposición, significación, predicación, relación, identidad, clase, modalidad, apercepción, indicación, evidencia y verdad. Husserl ha mostrado que en cada caso la noción expresiva no es más que el desarrollo de un fenómeno correspondiente en el ámbito de la intuición. Y hay una bilateralidad de la lógica — que se presenta a la vez como apofántica formal y ontología formal — porque las estructuras sintácticas de la significación concuerdan con las formaciones categoriales de los objetos.

A fin de llegar a un juzgar originario se debe prescindir, pues, de la comunicación y considerar las operaciones judicativas como si fueran las operaciones de una conciencia aislada. Pero “las expresiones de nuestro lenguaje son necesariamente expresiones de sentido general y relacionado con la comunicación”, y el problema de la comunicación es solidario con el de la apofántica material. Solo una consideración puramente formal de las estructuras inherentes al lenguaje puede llevar a afirmar que la comunicación es ajena a la expresión. En cuanto se toma en cuenta lo material, la intencionalidad que da sentido a la expresión adquiere un carácter intersubjetivo y se deben considerar “expresiones con sentido mundanal y significación comunicativa mundana” /EU, 58/. Husserl establece que toda indagación trascendental debe tener en cuenta los tres polos del sujeto, la significación y el mundo, a la vez diferenciados y estrechamente relacionados. Así como la proposición intuitiva tiene sus horizontes es posible que la proposición expresiva y la tríada sujeto-significación-mundo tengan también los suyos: “También la experiencia de los objetos ideales tiene su horizonte”.⁽⁷⁾ Estos problemas no han sido desarrollados por Husserl, pero algunas ideas se orientan en esta dirección sobre todo cuando señala que “hay presupuestos implicados en la evidencia de los basamentos materiales (der sachlichen Unterlagen)” de los juicios, presupuestos que contribuyen a fundar las verdades y falsedades judicativas”. Los presupuestos contextuales se advierten ante todo en el dominio de los juicios esencialmente ocasionales. Husserl divide las expresiones en objetivas y esencialmente ocasionales según puedan ser comprendidas o no prescindiendo de la consideración de la persona que habla y su situación. Toda la vida diaria del individuo y la comunidad está referida a una serie de situaciones típicas que configuran un horizonte común a todos, y esta intencionalidad constituyente referida al horizonte “es la que determina esencialmente el sentido de los juicios ocasionales rebasando siempre lo que en cada caso se dice y puede ser dicho en forma expresa y determinada en las palabras mismas.”⁽⁸⁾

La introducción de la noción de horizonte lleva a considerar si acaso en el plano de las sedimentaciones de sentido todas las expresiones no son esencialmente ocasionales en el sentido de que la plena comprensión de su significado obliga a tener en cuenta referencias indirectas que configuran un contexto o universo del discurso. Así se introducen los problemas relativos a los mundos culturales que habían sido excluidos por la segunda reducción en el camino que conduce a la “estructura general” del mundo de la vida, y la apofántica material ya no puede limitarse a reflejar esta estructura invariante dentro de un riguroso paralelismo entre la apofántica material y la ontología material. La evolución del pensamiento de Husserl puede considerarse como el resultado de una sucesiva aplicación de la noción de horizonte a fenómenos previamente examinados por medio de una concentración exclusiva de la atención en ellos. Pero no llegó a extender la noción de horizonte a la significación, y por ello

su análisis presenta algunas limitaciones. Husserl distingue entre lógica formal y material, y en la lógica formal se ocupa de la apofántica formal y la ontología formal. Pero el análisis trascendental no puede quedar limitado al aspecto puramente formal, y la noción de horizonte inherente a los objetos ideales no puede quedar agotada en la de fundamentación. Así como la lógica formal se divide en apofántica y ontología, en el plano de la lógica material podría haber, al lado de una ontología material, una apofántica material que no es el mero reflejo de aquella sino que se ocupa de los problemas inherentes a los distintos universos del discurso. Con esta apofántica material — que nos coloca en el nivel de los mundos culturales — se presenta el problema del mantenimiento de la bilateralidad de la lógica. Hay horizontes que nos colocan más acá de la bilateralidad o nos llevan más allá de ella ya sea en el sentido amplio de introducir niveles — tal vez convendría hablar aquí simplemente de horizontes materiales de la bilateralidad de la lógica — o en el sentido estricto de la negación de la bilateralidad. El primer caso se presenta en el pensamiento de Heidegger, mientras que la primera alternativa del segundo caso corresponde al pensamiento de Ricoeur.

CULTURA, HERMENÉUTICA Y SIMBOLISMO

Ricoeur se coloca más allá de la bilateralidad de la lógica porque más allá de la dualidad intencional del signo y el objeto designado — tema de la primera de las *Logische Untersuchungen* — se refiere a una estructura intencional de segundo grado característica de los símbolos. Consiste en una arquitectura del sentido por la que un sentido directo o literal no solo designa una cosa sino que mienta otro sentido indirecto o figurado. En razón de la naturaleza de estos símbolos, Ricoeur se opone a la tesis husserliana de que la conciencia sea “una esfera de ser de orígenes absolutos accesible a la investigación intuitiva”.⁽⁹⁾ Hay un nivel de constitución de sentido que es inaccesible a la conciencia porque esta, si bien es el lugar de todos “los efectos de sentido”, no es el principio ni la medida de todos los sentidos /CI, 234-38/. Por un lado, la conciencia no es algo dado, sino una tarea. No hay un conocimiento inmediato de sí mismo y la reflexión tiene que ser una apropiación indirecta del yo a través de sus obras. Por el otro, la reflexión no solo es indirecta porque la conciencia se capta a través de sus obras, sino también porque es ante todo una conciencia falsa. Por eso es necesaria una interpretación que destruya las ilusiones de la conciencia inmediata, y la reflexión tiene que enlazarse con la hermenéutica e incluir los resultados de todas las disciplinas que tratan de descifrar o interpretar los símbolos o signos de grado compuesto /CI, 20-28, 148-51, 321-23/.⁽¹⁰⁾

El movimiento de la reflexión justifica las expresiones equívocas y permite fundar verdaderamente una hermenéutica y una lógica del doble sentido. Esta lógica es una lógica trascendental porque se relaciona con el establecimiento por vía regresiva de las condiciones de posibilidad presupuestas por la constitución de un determinado tipo de experiencia que aparece cuando se enlaza la reflexión con los signos de la existencia en el mundo de la cultura. Mientras que la lógica simbólica reniega del lenguaje ordinario en razón de su ambigüedad, considera que el simbolismo es la manifestación más extrema del formalismo, y persigue un ideal de univocidad mediante la creación de signos completamente ajenos al lenguaje natural, la hermenéutica afirma una sabiduría

implícita en el lenguaje ordinario, considera que el simbolismo no es formalizable, y sostiene que la equívocidad encuentra su justificación en otro tipo de lógica /CI, 22-23; EF, 54-61/. Sin embargo, Ricoeur señala que no intenta abandonar la tradición de racionalidad que anima a la filosofía desde los griegos. La reflexión debe encadenar los conceptos según un orden sistemático a fin de transmitir por medio de una elaboración de la razón toda la riqueza significativa anterior a la participación racional. Por eso el discurso filosófico es a la vez "recuperación hermenéutica de los enigmas que lo preceden, envolviéndolo y nutriéndolo, e investigación del comienzo, búsqueda del orden, apetito del sistema" /CI, 292/. Hay tres etapas en el movimiento que va de la vida en los símbolos al pensamiento a partir de los símbolos. La primera corresponde a una fenomenología de los símbolos que descubre relaciones de analogía y afinidad y los coloca dentro de totalidades más vastas y homogéneas. Aparece luego la hermenéutica en que se abandona la actitud del espectador desinteresado y se intenta la apropiación del sentido en medio de un círculo interpretativo que exige comprender para creer y creer para comprender. La última etapa es la del pensamiento a partir del símbolo. Se trata de un pensamiento a la vez enlazado y libre que lleva a cabo "una interpretación creadora, una interpretación que respeta el enigma original de los símbolos, que se deja enseñar por él, pero que, a partir de ahí, promueve el sentido, forma el sentido, en la plena responsabilidad de un pensamiento autónomo" /CI, 296/. El símbolo no es un tema ajeno a la reflexión filosófica sino "un tema que depende de un análisis intencional, de una hermenéutica de los símbolos racionales cuya tarea es reconstituir las capas de sentido que han sedimentado en el concepto" /CI, 301/.

No significa esto retomar — ampliadas a través de la noción de horizonte — las intenciones de Husserl con respecto al lenguaje? Ya Ricoeur había señalado que el idealismo husserliano tiene un carácter más metodológico que doctrinal en la medida en que considera que la realidad no es más que un sentido para la conciencia que debe deletrear sus diversas sílabas, y que el concepto de constitución sugiere la imagen de una vasta respiración en la que un movimiento de inspiración o de retorno reflexivo a la conciencia pura alterna con un movimiento de expiración o de estabilización en lo real.⁽¹¹⁾ Y Husserl mismo reconoce que la conciencia es una tarea: "El ego se da apodícticamente al comienzo de la epoché, pero como 'concreción muda'. Esta concreción debe ser llevada a una explicitación, a una articulación expresa..." /Hua. VI, 191/. La opacidad y profundidad de los símbolos es el reflejo en el plano de la expresión de los límites existentes para el esclarecimiento pleno de la intencionalidad operante, límites que a su vez reflejan la imposibilidad de una aprehensión total del tiempo en razón de que siempre hay horizontes indeterminados y la síntesis recomienza perpetuamente sin concluir jamás. Las diferencias que Ricoeur plantea desde esta perspectiva entre la fenomenología y el psicoanálisis /EF, 369-73/ responden a la diferencia de actitud en que están colocados. Husserl no se propone efectuar un análisis del hombre en la actitud natural a fin de elaborar una antropología filosófica /CI, 242/ sino llevar a cabo un análisis trascendental a fin de descubrir como se vuelven representables ciertas realidades. Lo que escapa en esta explicitación al conocimiento racional es ajeno al ámbito de la fenomenología concebida como una teoría trascendental del conocimiento. En cuanto objeto de conocimiento,

el mundo se relaciona con la subjetividad trascendental que es universo de todo posible sentido.⁽¹²⁾ El problema que plantea Husserl es el del "mundo que tiene verdad a partir de la "razón" /Hua. VI, 191/ y todas las demás formas de dar sentido deben ser entendidas como "modos de la trascendentalidad" que solo pueden comprenderse por analogía a partir del caso ejemplar de la conciencia trascendental cuyo dar sentido es el modo primario y fundante de toda relación de sentido.⁽¹³⁾

La noción de mundo de la vida establece del lado de la fenomenología una "estructura de acogimiento" para la hermenéutica, no porque implique — según afirma Ricoeur /CI, 12-13/ — una capa de la experiencia anterior a la relación sujeto-objeto, y por ende que el campo de significaciones anterior a la constitución de una naturaleza matematizada sea un campo de significaciones anterior al de las objetividades para un sujeto cognoscente, sino porque comprende, más allá de su "estructura general" que escapa a todas las relatividades, un horizonte espacial, temporal y de conexiones de acción relacionado con las significaciones humanas que han sedimentado en las cosas. Alfred Schutz sostiene que hay un mundo presupuesto por todos los demás — el mundo de la vida como orden fundante — y hay subuniversos, cada uno con su propio estilo, como los mundos de la ciencia, la mitología y la religión, la fantasía, los sueños, etc. El mundo de la vida es el arquetipo de nuestra experiencia de la realidad, y todas las demás provincias de sentido pueden ser consideradas como sus modificaciones. Subyace a todos los demás órdenes porque estos se constituyen mediante actos de conciencia que, si bien conservan su naturaleza específica y su autonomía, presuponen los actos de conciencia que lo constituyen como orden fundante. Cada uno de estos mundos implica una disminución de la tensión de la conciencia que refleja el alejamiento de nuestra atención con respecto a los intereses del mundo circundante. El mundo de los sueños, que representa el más alto grado de alejamiento, remite también a este mundo porque las voliciones y proyectos que presenta no se originan en los sueños mismos sino en el mundo de la vigilia. Las experiencias sedimentadas de este mundo son desmembradas y reconstruidas en cuasi-planes y cuasi-proyectos de acuerdo con el esquema de referencia que predomina en el sueño.⁽¹⁴⁾

Por otra parte, entre la lógica simbólica como "la ilusión inextirpable de un pensar puro, despreocupado en cuanto puro de la intuición" /Hua. VI, 137/ — puesta entre paréntesis por la primera de las reducciones que conducen a la "estructura generale" del mundo de la vida — y la lógica trascendental tal como la define Ricoeur en relación con el análisis regresivo de las condiciones de posibilidad de las significaciones equívocas — excluida por la segunda reducción — existe una lógica formal, con su doble vertiente apofántica y ontológica, que se relaciona con las estructuras formales del mundo de la vida y constituye la base tanto del simbolismo formal como del simbolismo material. Este último se presenta como un horizonte en la medida en que todo símbolo se caracteriza por la función de la manifestación o referencia al mundo y encierra una proposición lingüística implícita. Así como Urban había señalado que "toda expansión de los símbolos es en última instancia verbal"⁽¹⁵⁾, Ricoeur considera que todos los simbolismos suponen el lenguaje y no existen con anterioridad al hombre que habla. El poder del símbolo está arraigado en la expresividad del cosmos, en el querer decir del deseo y en las imágenes

de los sujetos, pero estas realidades solo adquieren una dimensión simbólica en un universo del discurso. El lenguaje es el medio necesario para que el cosmos se convierta en hierofanía, el sueño se manifieste ocultándose, y las imágenes subjetivas se expresen en forma poética /CI, 22-25/. El símbolo se presenta como el lugar de concentración, recogimiento e condensación de un discurso infinito, y por eso encierra la posibilidad de innumerables discursos hablados: "La manifestación simbólica como cosa es una matriz de significaciones simbólicas como palabras"⁽¹⁶⁾. Y en la medida en que el simbolismo supone el lenguaje y se caracteriza por la manifestación o apertura del universo de los signos tiene que suponer las condiciones formales de toda manifestación del mundo.

La distinción entre los significados formales y materiales permite pensar, pues, que no es adecuada la tesis de Ricoeur de que "el problema fenomenológico del lenguaje comienza verdaderamente cuando el decir es captado en el plano en que establece un sentido, en que hace que un sentido exista manifiestamente fuera de toda apofántica explícita, es decir, más acá del enunciado o el sentido proferido" /EF, 374/. Aunque esto sea cierto en el caso de la apofántica material, un inevitable problema fenomenológico relacionado con la apofántica formal se presenta con anterioridad a la creación de nuevos sentidos. Aquí, la fenomenología del lenguaje no puede dejar de ser una "extensión" de la fenomenología de la percepción, y el sentido no es "efectuado por un comportamiento". Así como Ricoeur ha señalado que las hermenéuticas rivales no son "juegos lingüísticos" porque no tienen lugar exclusivamente en el plano del lenguaje sino que se fundan en diversas funciones existenciales /CI, 27/, en un paso ulterior es posible señalar que toda expresión lingüística de una función existencial — en cuanto revelación de un aspecto del ser en el mundo — exhibe una estructura invariable. Por eso la reflexión conserva un ámbito propio y no se anula como reflexión al desarrollar una arqueología, una teleología y una escatología. La inserción de la hermenéutica en la fenomenología la complementa en el plano de las significaciones materiales, pero no la modifica profundamente porque no es más que un horizonte dentro de la bilateralidad de la lógica en torno de la cual es posible intentar el "remembramiento" del discurso humano que propone Ricoeur: "La unidad del habla humana es hoy un problema" /CI, 19/.

EXISTENCIA, HERMENEUTICA Y LENGUAJE ORIGINARIO

Más acá de la bilateralidad de la lógica es necesario preguntarse si el lenguaje ha de tener necesariamente la estructura predicativa postulada por Husserl sobre la base de la estructura formal-general del mundo de la vida, y aceptada por Ricoeur al señalar que la doble articulación del decir algo acerca de algo — significación y cumplimiento en términos husserlianos — corresponde al nivel de la frase y la predicación más allá de los sistemas cerrados que estudia el lingüista y más acá de las grandes unidades del orden del texto que estudia el hermeneuta. Heidegger ha señalado que la separación entre ser y lenguaje y la aparición del enunciado en que se dice algo acerca de algo son acontecimientos tardíos. El primer pensamiento griego nos muestra una conexión originaria entre el ser como *physis* y el lenguaje como *lógos*, y sobre este enlace se funda la separación ulterior.

El ser entendido como *physis* es la apariencia que aparece, que surge o brota desde sí misma y permanece en este aparecer. Es la presencia dominante

que sale del ocultamiento y se sostiene en este desocultamiento en el que los entes se hacen presentes. A su vez, *lógos* es aquello que sostiene a los entes y los mantiene en una reunión que es un abrir o hacer patente opuesto al encubrimiento y la ocultación. El *lógos* solo puede ser un desocultar en la medida en que la *physis* es un estado de desocultamiento, es decir, una apariencia que aparece. Así se determina la esencia del lenguaje que es originariamente *lógos* como reunión (*Sammlung*) del estado de reunido (*Gesamtheit*) del ser. El nombrar no es algo convencional y posterior al descubrimiento del ente, sino que la palabra otorga presencia descubriendo al ente y manteniéndolo en su ser. A partir de esta correspondencia inicial se produce una transformación en la interpretación del ser, y paralelamente el *lógos* adquiere un nuevo sentido. El ser se interpreta como idea, es decir, como el espectáculo o aspecto que algo nos ofrece. Lo que importa no es ya la cosa sino su aspecto o ser-qué que termina por identificarse con el ser del ente. Se produce un "encubramiento" del aspecto, y el ente queda menoscabado en la medida en que se convierte en una desfiguración que lo realiza en una materia. En el momento en que la *physis* no se concibe como la totalidad reunida del ser, el *lógos* deja de concebirse como reunión que hace patente, se separa de la *physis* y se le enfrenta. Es ahora el enunciado como afirmación acerca de algo y se convierte en el lugar de la verdad entendida como adecuación y en el origen de las determinaciones ontológicas que responden a las distintas maneras en que se puede decir algo acerca de algo. Con este desbordamiento del *lógos* frente al ser se produce el surgimiento de la lógica. Separado de la *physis*, el *lógos* (enunciado) es algo que se encuentra al alcance de la mano y se puede manipular para obtener la verdad entendida como adecuación o conformidad. Así, Heidegger prantea la posibilidad de que el "es" de la cópula en la predicación analizada por Husserl sea algo derivado de formas más originarias.⁽¹⁷⁾

Esta presentación del problema tiene su antecedente — Ricoeur señala al respecto que "la filosofía del lenguaje hasta cierto punto reemplaza la analítica del ser-ahí" /CI, 230/ — en la exposición efectuada por Heidegger en relación con los existencialistas del *Dasein*. El *Dasein* existe como poder ser, el comprender (*Verstehen*) es el ser de este poder ser, y el mundo como un complejo de relaciones se proyecta en este comprender. Las posibilidades proyectadas en el comprender se desarrollan en la interpretación (*Auslegung*) en la que el comprender se apropia de lo comprendido. Lo comprendido tiene en la interpretación la estructura del "algo como algo" ("Etwas als etwas"): "El 'como' ('Als') ... constituye la interpretación".⁽¹⁸⁾ Y esta articulación de lo comprendido es anterior a toda proposición temática (*thematische Aussage*). De acuerdo con lo expresado en *Stein und Zeit* habría un "como" hermenéutico-existencialista propio del ámbito de la preocupación y un "como" apofántico propio de la consideración teórica. En oposición a Heidegger que deriva el segundo del primero porque considera que "la lógica del *lógos* tiene sus raíces en la analítica existencialista del *Dasein*"⁽¹⁹⁾, Walter Bröcker ha señalado que el "como" no es otra cosa que el "es" y que se trata de una estructura formal presente tanto en la consideración teórica como en la preocupación. Afirma que "Heidegger identifica lo lógico con lo teórico mientras que en realidad lo lógico es una estructura común a todas las formas de

comprensión del mundo".⁽²⁰⁾ El procurar que ve en torno capta un útil como algo a la mano que se manifiesta dentro de una circunstancia, y el considerar teórico contempla una cosa ante los ojos que tiene determinadas propiedades. Sin embargo, con independencia de que *S* sea una cosa ante los ojos o un útil a la mano, y de que *p* sea una propiedad o una circunstancia, la estructura "*S es p*" es la misma porque el "como" — y por ende el "es" — tiene la misma función de subsumir un objeto bajo un concepto. Lo a la mano y lo ante los ojos son modos de aparición de los entes que corresponden a determinadas relaciones mundanas de los hombres, pero la lógica se relaciona con la estructura formal de todo pensar sin limitarse exclusivamente al pensar referido a lo ante los ojos. En la medida en que se produce esta limitación, el intento de superar al mundo de lo ante los ojos tiene que convertirse en una lucha contra la lógica.

Lo expuesto vale no sólo para el mundo de la preocupación contrapuesto al mundo de las determinaciones teóricas de la ciencia, sino también para los ulteriores intentos heideggerianos de revelar un mundo aun más originario. Por consiguiente, es aplicable a las anteriores consideraciones relativas a la *physis* y el *lógos*. Según Heidegger, la significación del "es" depende del mundo dentro del cual se utiliza, y de ahí que sea necesario descubrir el mundo originario si se quiere encontrar el sentido originario del ser. Pero la estructura formal del pensamiento no depende de la riqueza o pobreza del mundo mentado, y, por lo tanto, la lógica no puede contribuir a la búsqueda del mundo originario ni ocupar un lugar secundario como consecuencia de su descubrimiento. Bröcker señala que Heidegger no tendría en vista el "es" sino algo completamente distinto: la verdad en el sentido del estado de no oculto (*Unverborgenheit*) del ente en el mundo originario. Este problema pertenece al plano de las significaciones materiales y no puede implicar una crítica a las concepciones de Husserl relativas a la predicación que se desarrollan en un plano formal. Corresponde a un nivel superior del mundo de la vida en que entra en juego "la relatividad de los mundos circundantes de la vida de los respectivos hombres, pueblos y épocas en su mera facticidad (*Tatsachlichkeit*)" /Hua, VI, 150/. Y si una estructura invariante del "como" o del "es" aparece en los diversos mundos, a fin de captarla será necesario acceder a una conciencia trascendental por medio de la segunda reducción mencionada y la ulterior reducción trascendental, es decir, ir más allá del nivel de la existencia y sus diversas formas de comprensión del mundo.

NIVELES DEL LENGUAJE Y LÓGICA TRASCENDENTAL

Las dos concepciones con que hemos presentado, en el marco de la fenomenología posterior a Husserl, los problemas de la apofántica relacionados con la existencia y la cultura, implican dos esquemas distintos para el análisis de los diferentes planos del lenguaje. Ricoeur propone tres niveles: 1) la estructura que constituye el objeto de la lingüística; 2) la frase que introduce el problema de la denotación y pone fin a la clausura del universo de los signos; y 3) el contexto que establece uno o varios universos del discurso y con ello genera un lenguaje equívoco e unívoco. Señala que este esquema no se opone sino que más bien deja abierto el camino a las consideraciones heideggerianas sobre la ontología del lenguaje como un horizonte de su investigación en la medida en que lo esencial del lenguaje está más allá de la

clausura del universo de los signos. A diferencia del orden ascendente seguido por Ricoeur como orden progresivo de los elementos a las estructuras y de las estructuras al proceso del discurso, Heidegger parte del peso ontológico del lenguaje y esto entraña no solo un cambio de nivel sino un cambio de consideración /CI, 96-97/.

Sobre la base de las consideraciones heideggerianas es posible elaborar un esquema de cuatro niveles: 1) el momento del *lógos* presocrático entendido como la reunión del estado de reunido del ser; 2) el momento platónico con la aparición de la estructura proposicional; 3) el momento kantiano con el lenguaje como construcción del mundo de los objetos; y 4) el momento del análisis filosófico con el lenguaje como juego. Además de las concepciones del lenguaje que corresponden a las revelaciones del ser como fuerza brotante y permanente y como aspecto o idea — que ya hemos mencionado aquí —, podemos destacar especialmente las que corresponden al ser entendido como objetividad del objeto de la experiencia y como voluntad de poderío. En relación con estos cuatro momentos, la verdad aparece como desocultamiento, adecuación del enunciado a la cosa, conformidad de la cosa con el enunciado, y mera validez.⁽²¹⁾

Estos dos esquemas de interpretación del lenguaje — el de Ricoeur basado en consideraciones relativas a los signos, y el de Heidegger basado en la ontología del lenguaje — se entrecruzan en la noción de proposición más acá de la cual es posible considerar un lenguaje interrogativo o bien una estructura que se cierra sobre sí misma. Frente a ellos se puede elaborar un tercer esquema de inspiración husserliana en que esta estructura proposicional no constituye un nivel más al lado de los otros sino un nivel fundamental como consecuencia del hecho de que responde a la estructura formal-general del mundo percibido. Esta interpretación del lenguaje desde el punto de vista formal queda sujeta a una doble crítica que se coloca más acá y más allá de la bilateralidad de la lógica y pretende o bien dar una explicación más originaria de la génesis de la predicación o bien limitar el problema al nivel lingüístico o simbólico con el olvido de la fundamentación de lo sintáctico sobre la experiencia antepredicativa. El lenguaje descrito por Husserl tiene sus horizontes, pero esto no significa que sean más originarios. Los horizontes se despliegan a partir de una articulación predicativa que refleja las estructuras formales del objeto y a la que remiten las manifestaciones más desarrolladas o presuntamente más originarias del lenguaje. El más acá de la bilateralidad de la lógica remite teleológicamente a esta bilateralidad (como futuro de todo lenguaje originario) y el más allá lo hace arqueológicamente (como pasado de todo lenguaje simbólico y también de todo lenguaje convencional) a fin de asegurar un mínimo de comprensión por medio del contacto con la experiencia perceptiva en sus estratos más originarios (presente de todo lenguaje).

NOTAS

- 1) Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique*, Editions du Seuil; Paris, 1969, p. 283. /Se cita en el texto con la sigla CI./
- 2) Cf. Ludwig Landgrebe, *La filosofía actual*, Monte Avila Editores, Caracas, 1969, pp. 79-97.
- 3) Alwin Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phanomenologie*, Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1956, pp. 202-206, 209-213.

- 4) Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Band VI, Martinus Nijhoff, Haag, 1962, pp. 157-58. /Se cita en el texto con la sigla Hua. VI./
- 5) Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Claassen, Hamburg, 1964, p. 250. /Se cita en el texto con la sigla EU./
- 6) Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana, Band XI, Martinus Nijhoff, Haag, 1966, p. 65.
- 7) Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Martinus Nijhoff, Haag, 1959, p. 209.
- 8) Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, X, 1929, pp. 176-77.
- 9) Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, Band III, Martinus Nijhoff, Haag, 1950, p. 135.
- 10) Cf. Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Editions du Seuil, 1965, pp. 51-54. /Se cita en el texto con la sigla EF./
- 11) Paul Ricoeur, *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 1967, pp. 43-44.
- 12) Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana, Band I, Martinus Nijhoff, Haag, 1963, p. 118.
- 13) "Surgen los problemas de las modificaciones intencionales, en las cuales puede y debe ser asignado a todos estos sujetos de conciencia que no son co-operantes (mitfungierende) par el mundo en nuestro sentido precedente (y por siempre fundamental) — esto es, para el mundo que tiene verdad a partir de la 'razón' —, su modo de trascendentalidad, justamente como 'analogías' de nosotros. El sentido de esta analogía configurará luego en sí mismo un problema trascendental... En lo que concierne al problema actualmente tan debatido del 'inconsciente' ... se trata en todo caso de sucesos del mundo predado, y por ello caen autocomprendiblemente bajo la problemática trascendental de la constitución ... Como existentes en el mundo común tienen sus modos de confirmación, del 'darse en sí mismos', que justamente tiene un carácter peculiar pero que crea para entes de tal peculiaridad el sentido de ser originario. Y según ello deben plantearse en la epoché absolutamente universal para entes de esta como de cualquier otra índole de sentido las preguntas constitutivas adecuadas para ellos" /Hua. VI, 192/.
- 14) Alfred Schutz, *Collected Papers. I. The Problem of Social Reality, Phänomenologica* 11, Martinus Nijhoff, The Hague, 1967, pp. 321-23, 326-28.
- 15) Wilbur M. Urban, *Language & Reality*, George Allen & Unwin, London, 1961, p. 430.
- 16) Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1960, p. 18.
- 17) Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1953, pp. 88-149.
- 18) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1963, p. 149.
- 19) *Ibid.*, p. 160.
- 20) Walter Bröcker, 'Heidegger und die Logik', en *Heidegger. Herausgegeben von Otto Poggeler. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Kiepenheuer & Witsch, Köln/Berlin, p. 302. Cf. pp. 298-304.
- 21) Sobre estos cuatro momentos, véase nuestro trabajo "Lenguaje, humanismo y técnica", *Revista de la Universidad*, Universidad Nacional de La Plata, N° 22, 1970.