

CECILIA MONTEAGUDO / FIDEL TUBINO, editores

HERMENÉUTICA EN DIÁLOGO

**Ensayos sobre alteridad, lenguaje
e interculturalidad**



Capítulo 7



Organización
de Estados
Iberoamericanos

Para la Educación,
la Ciencia
y la Cultura



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Hermenéutica en diálogo
Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad
Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (editores)

© Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (editores), 2009

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2009

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-14658

ISBN: 978-9972-42-909-5

Registro del Proyecto Editorial: 31501360900731

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

EL TRIPLE HORIZONTE HERMENÉUTICO DEL LENGUAJE, SEGÚN HUSSERL

Rosemary Rizo-Patrón
Pontificia Universidad Católica del Perú

La presente contribución tiene como fin argumentar a favor de la dimensión hermenéutica de la concepción del lenguaje en Husserl. Somos conscientes de que esta opinión colisiona con visiones establecidas respecto de la fenomenología de Husserl, a la luz de las principales críticas continentales contemporáneas, entre ellas las inauguradas por Heidegger y retomadas por Gadamer y Ricoeur —en el frente hermenéutico—, por Sartre, Merleau-Ponty, y Levinas —en el frente fenomenológico, existencial y ético—, y por Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard, Guattari y otros —en el frente estructuralista y deconstruccionista post-moderno—. Sin embargo, argumentaremos que dicha dimensión hermenéutica es detectable en un triple horizonte: 1. El del estatuto del sentido y la función de la interpretación, es decir, el horizonte «interno» del lenguaje; 2. El de la dimensión sensible o encarnada, esto es, el horizonte «externo» del lenguaje; y, 3. El de la dimensión intersubjetiva del lenguaje, tanto en su génesis o constitución, como en su resultado o comunicabilidad. Horizonte interpretativo del sentido, horizonte sensible encarnado, y horizonte intersubjetivo y dialogal —oscilando entre la identidad y la diferencia— serían dimensiones de la concepción hermenéutica del lenguaje en Husserl.

Nuestro argumento se sustenta, sin embargo, en la convicción de que una *conditio sine qua non* no suficientemente reconocida o más

bien comprendida de ese triple horizonte hermenéutico es la concepción fenomenológica de la «idealidad» —que Husserl bastante infructuosamente trató de formular convincentemente en beneficio de sus contemporáneos y seguidores—. Explicaremos además el sentido de la idealidad del lenguaje como algo distinto de la idealidad involucrada en las ciencias formales y exactas, con las que erróneamente se la ha identificado.

1. INTERPRETACIÓN HERMENÉUTICA DE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

Decíamos que no proponemos aquí una interpretación de la fenomenología de Husserl desde un punto de vista hermenéutico, supuestamente «aventajado» y habiendo superado sus «deficiencias», sino más bien una interpretación *sui generis* de un triple horizonte hermenéutico que creemos inmanente a la fenomenología de Husserl. Se trata de cosas distintas.

Pero para apreciar esta propuesta, nos referiremos primero brevemente al modo como concretamente un hermeneuta, en este caso Hans-Georg Gadamer, abordó la obra del fundador de la fenomenología. Gadamer nunca escribió extensamente sobre este —a diferencia de otros de la tradición continental que han debatido y contrastado frecuentemente sus respectivas obras con la de Husserl, como Heidegger, Levinas, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, Derrida, Max Scheler, o aun Ingarden, Fink, Landgrebe, Schutz y Gurwitsch¹—. Apenas dedicó cuatro ensayos a Husserl («El concepto de experiencia en Husserl y Dilthey», de 1957²; una reseña en 1963 sobre

¹ Cfr. Vessey, David, «Who was Gadamer's Husserl?» (http://www.davevessey.com/Vessey_Gadamer_Husserl.pdf), p. 1. Artículo publicado en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. VII (2007).

² Según Vessey, el texto fue excluido de las actas del Coloquio de Royaumont (AA.VV., *Husserl, Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, traducción de Amalia Podetti, Buenos

«El movimiento fenomenológico»³; «La ciencia y el mundo de la vida», de 1969⁴; y «Sobre la actualidad de la fenomenología de Husserl», también de 1969⁵), fuera de una brevísima remembranza de Husserl en el libro de 1989 de Hans-Rainer Sepp, *Edmund Husserl y el movimiento fenomenológico*⁶, y de algunos comentarios dispersos en ensayos y entrevistas. Finalmente, dedicó menos de seis páginas a Husserl en su texto de 1975 «Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona»⁷. A pesar de ello, Gadamer tiene ideas claras respecto de aquello que merece destacarse de la obra de Husserl, y lo que desde su perspectiva son dificultades insuperables. Luego de terminar su disertación bajo la dirección de Paul Natorp, Gadamer conoció a Husserl en 1923, matriculándose en sus cursos sobre las *Investigaciones lógicas* y «Lógica trascendental», al mismo tiempo que seguía cursos con Heidegger y se perfilaba como discípulo de este. Pero «confiesa que era demasiado joven en la época para apreciar las complejidades de la fenomenología de Husserl»⁸.

Gadamer contaba con aprobación relatos sobre cómo Husserl exigía intervenir en los seminarios con «moneda pequeña» —esto es, con casos ilustrativos y concretos— y no con «grandes billetes» o especulaciones

Aires: Paidós, 1968), donde fue presentado, pero el material sobre el que se basó probablemente fue incorporado en la primera y segunda parte de *Verdad y método*. Cfr. *loc. cit.*

³ Gadamer, Hans-Georg, «Phänomenologische Bewegung», en: *Philosophische Rundschau*, vol. 11, n° 1/2 (1963), pp. 1-45.

⁴ Gadamer, Hans-Georg, «The Science of the Life-World», en: *Philosophical Hermeneutics*, traducción de David Linge, Berkeley: University of California Press, 1976, pp. 182-196.

⁵ Gadamer, Hans-Georg, «Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie», en: *Gesammelte Werke*, vol. 3, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 160-171.

⁶ Gadamer, Hans-Georg, «Erinnerung», en: Sepp, Hans-Rainer (ed.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, Munich: Alber, 1988, pp. 13-16.

⁷ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, «Subjectivity and Intersubjectivity, Subject and Person», en: *Continental Philosophy Review*, vol. 33, n° 3 (2000), pp. 275-287.

⁸ Cfr. Vessey, David, *op. cit.*, p. 4.

grandilocuentes. También admiraba su poder descriptivo al capturar la esencia de una experiencia⁹. En añadidura, apreciaba lo que él describía como el «profundo impulso misionero» de Husserl y su inquietud por querer reformar y sanear la cultura humana en su integridad. Pero relataba también su impresión de que la pedagogía y el pensamiento de Husserl carecían de dotes para el diálogo y la conversación, teniendo esto un impacto negativo en su filosofía. Consideró positivamente el lema de Husserl «a las cosas mismas», expresión de su descubrimiento de la «intencionalidad de horizonte» en su teoría de la percepción, más allá del formalismo de los neo-kantianos. Pero evaluó como un «error» el paso que él diera de las *Investigaciones lógicas* (de 1900-1901) a las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (de 1913), pues este paso significaba abandonar su posición «realista» inicial respecto de las idealidades universales, en provecho de un idealismo

⁹ Gadamer, Hans-Georg, «Erinnerung», p. 14. Dos malinterpretaciones de Jean Grondin que tuercen la intención de Gadamer son señaladas por Vessey en este contexto: 1. Gadamer, en la página mencionada de «Erinnerung», refiere cómo Husserl, «con hechizante ingenuidad», explica su experiencia en Berlín «para ilustrar la estructura eidética de una percepción al desviarse por una ilusión». Grondin repite esta historia destacando la expresión «hechizante ingenuidad», como si Gadamer la aplicara a la fenomenología de Husserl, y no —de modo apreciativo— a la habilidad intuitiva de Husserl para describir un evento; 2. Otra deformación de la intención de Gadamer en la lectura de Grondin se percibe al sostener este que Gadamer se refería a Husserl como un «relojero que se ha vuelto loco». Gadamer, por el contrario, se refería favorablemente a cuán concentrado se hallaba Husserl al reflexionar, al punto que no se dejaba distraer por el tiempo o circunstancias ajenas. Gadamer, en su «Erinnerung» (p. 14), sostiene que su amigo Fjodor Stepun —un actor consumado ya en 1923—, que asistió con él a una clase de Husserl, lo imitó a este de tal manera que lo hacía parecer como «un relojero vuelto loco». Stepun imitaba el movimiento circular que describía Husserl con los dedos de una mano en la palma de la otra cuando este exponía, fijándose en los gestos de Husserl sin concentrarse en la filosofía expuesta. Gadamer no se refiere pues al pensamiento de Husserl, sino que está describiendo críticamente al Stepun imitador por fijarse en los gestos y no en las ideas de Husserl. Por el contrario, Gadamer muestra admiración por la capacidad de concentración de Husserl. *Cfr.* Grondin, Jean, *Hans-Georg Gadamer: A Biography*, New Haven (CT): Yale University Press, 2004, p. 98, y Vessey, D., *op.cit.*, p. 5.

trascendental que refería dichas idealidades a la actividad constitutiva de un *ego* trascendental, a través de la reducción trascendental. Extraña expresión de Gadamer la de caracterizar de «realista» la posición de las *Investigaciones lógicas* ante las idealidades universales, en lugar de «objetivista» —pues las *ideas* precisamente no son «reales» ni individuales *per definitionem*; y extraña su descalificación de la «actividad constitutiva» del sentido y la validez de ser de *Ideas I*, por parte del *ego*, como si ella contradijera el carácter «trascendente» y «objetivo» de las mismas idealidades—. En otras palabras, es sobre la base de esta evaluación inexacta que él califica de «error» la evolución de la fenomenología trascendental de Husserl. Finalmente, pensó que Husserl al final de su vida descubrió e introdujo el concepto de «mundo de la vida», con el cual intentó resolver algunos de los problemas de su fenomenología trascendental entendida como una «ciencia rigurosa». A pesar de aquel concepto, según su punto de vista, nunca superó dichas dificultades, pues reaparecieron en lo que él considera los intentos «fallidos» de plantear el tema de la intersubjetividad, el cuerpo y la vida práctica, intentos que —nuevamente— descalifica sin tener un conocimiento medianamente cabal del planteamiento de Husserl en dichos rubros a través de una lectura seria de los textos inéditos. A pesar de ello, Gadamer siguió admirando en Husserl su disponibilidad por reconocer dichas dificultades y esforzarse hasta el final por superarlas¹⁰.

En verdad, la crítica gadameriana al idealismo trascendental de Husserl de 1913 no fue original, pues fue compartida por toda la primera generación de estudiantes de Husserl, pertenecientes a las escuelas fenomenológicas de Göttingen y de Múnich, y por el mismo Heidegger. Sin embargo, Gadamer osó ir más lejos que estos, pues criticó duramente a intérpretes de Husserl que sí tuvieron una comprensión más inmanente del desarrollo de su obra, como Fink, Landgrebe, Merleau-Ponty, Schutz y Gurwitsch. Es nuestra opinión que esta actitud se debió a que

¹⁰ Gadamer, Hans-Georg, «Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie», p. 60.

siempre se mantuvo bajo la égida de la recepción crítica de Husserl por parte de Heidegger y Scheler, primando extrañamente en aquel eximio hermeneuta de la historia de la filosofía occidental una lectura «mediatizada» y no directa y «desprejuiciada»¹¹ del padre de la fenomenología, frente al cual quizás no tenía todavía la necesaria «distancia histórica efectual» para una exégesis más justa.

Para resumir, Gadamer concuerda fundamentalmente con la temática husserliana de la «intencionalidad de horizonte» en la «teoría de la percepción», tema que le ayuda a superar tanto el psicologismo naturalista como el idealismo neo-kantiano, y con la presentación del «mundo de la vida» en la *Crisis* de 1936, que es el concepto husserliano con el que más se identifica. «En la obra tardía de Husserl la palabra mágica *Lebenswelt* (mundo de la vida) aparece —una de aquellas palabras raras y maravillosamente artificiales (no aparece antes de Husserl) que han hallado su camino a la conciencia lingüística general, atestigüando el hecho de que traen una verdad no reconocida u olvidada al lenguaje—. De modo tal que la palabra ‘*Lebenswelt*’ nos ha recordado todas las presuposiciones que subyacen a todo conocimiento científico»¹². Pero está en desacuerdo con Husserl en cuatro puntos:

1. En la supuesta tesis de Husserl de que habría una «percepción pura» «sin interpretación», una «intuición directa» como «pura dación»,

¹¹ Podría responderse que precisamente Gadamer recusa «el prejuicio contra los prejuicios», típico de la Modernidad y la Ilustración. Es claro que el sentido de mi expresión no va en esta dirección, pues *conditio sine qua non* de toda interpretación son efectivamente los «prejuicios» en el sentido de la historia efectual de experiencias sedimentadas y transmitidas por la tradición. Esta condición hermenéutica es insoslayable y forma parte de la historicidad de la comprensión. Gadamer, sin embargo, pide dialogar con los textos mismos, y esto significa leerlos *directamente* y con relativo cuidado, no meramente a través de «lecturas de lecturas». Asimismo, significa que si eventualmente se desestiman los conceptos del interlocutor, esto se establece luego de un debate serio y fundamentado con ellos.

¹² Gadamer, Hans-Georg, «The Ideal of Practical Philosophy», en: *Praise of Theory: Speeches and Essays*, traducido por Chris Dawson, New Haven (CT): Yale University Press, 1998, p. 55.

cuando en el fondo «todo ver es ya un ‘percibir algo como algo’»¹³. Crítica asimismo el corolario de esta tesis según el cual todo conocimiento se concibe bajo el paradigma de la «percepción sensible» como dación *absoluta* de la cosa, cuando en el fondo la percepción no es sino derivada, como Heidegger dice, pues ella está fundada en una preocupación y un comercio práctico más primitivos con las cosas.

2. Si bien está de acuerdo con la crítica Husserliana al psicologismo naturalista y con el estatuto universal objetivo de las esencias, también critica a la fenomenología eidética bajo la égida de Heidegger, porque supuestamente la fenomenología trascendental introduce un hiato entre el *eidós* o las esencias y el estado *actual* de las cosas que busca explicar¹⁴. Opinaba que Scheler, por el contrario, sí había logrado conectar «más explícitamente» las esencias con la actualidad¹⁵, mientras que Husserl era incapaz de abordar al *Dasein* humano fáctico, real, finito e histórico. En suma, interpreta el «idealismo» husserliano en el sentido de un dualismo entre «verdad y actualidad»¹⁶. Si el concepto de «mundo de la vida» en Husserl no logra superar ese dualismo, es por su interpretación «demasiado epistemológica» de este concepto (crítica semejante a la que dirige al concepto de «vivencia» —*Erlebnis*— de Dilthey).

3. Desaprueba también el concepto de subjetividad en Husserl, que sin más Gadamer asimila al modelo cartesiano de la certeza, siguiendo la lectura que hace Heidegger de Husserl en sus cursos de Marburgo. En ese sentido, contrapone al supuesto carácter «transparente» de la conciencia que propondría Husserl la «hermenéutica de la sospecha» formulada contra ella por la «santa trinidad» de pensadores progresistas: Marx, Nietzsche y Freud. Tampoco se satisface con la incorporación

¹³ Gadamer, Hans-Georg, «Philosophy and Literature», en: *Man and World*, vol. 18, n° 3 (1985), p. 242.

¹⁴ Gadamer, Hans-Georg, «The Phenomenological Movement», en: *Philosophical Hermeneutics*, pp. 134-135.

¹⁵ *Ibid.*, p. 136.

¹⁶ *Loc. cit.*

que hace Husserl de la conciencia del tiempo como nivel más profundo de los horizontes de la conciencia pues —retomando las críticas de Heidegger— considera que el tiempo no es una estructura de la conciencia, sino el horizonte del desvelamiento de los entes, y, por otro lado, también es un concepto contradictorio con la supuesta auto-transparencia de la conciencia¹⁷.

4. Y, finalmente, este concepto husserliano de subjetividad es por cierto el que subyace y contamina de entrada su teoría de la intersubjetividad¹⁸, teoría «fallida» que reflejaría la incapacidad del pensamiento de Husserl para el diálogo.

Al considerar las cuatro objeciones mencionadas, es evidente para cualquiera relativamente familiarizado con la obra de Husserl, especialmente desde la publicación de su obra póstuma en la *Husserliana*, que la aproximación de Gadamer a la fenomenología de Husserl se fundamenta en una lectura superficial y parcializada de las principales obras de este conocidas a comienzos de la década del veinte, concretamente las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). Sin embargo, no es distinta su aproximación ulterior a la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936) de Husserl, que goza más de sus simpatías¹⁹. Dicha lectura parcializada complementa una aproximación

¹⁷ Gadamer, Hans-Georg, «Subjectivity and Intersubjectivity, Subject and Person», pp. 280-281.

¹⁸ *Ibid.*, p. 276.

¹⁹ *Cfr.* Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, vol. I, Madrid: Revista de Occidente, 1967, traducción de Manuel García Morente y José Gaos (en adelante, *IL*); Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México *et al.*: Fondo de Cultura Económica, 1997, cuarta reimpression, traducción de José Gaos (en adelante, *Ideas I*); y, finalmente, Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1990 (en adelante, *Crisis*). Nos referiremos a los tres textos en los párrafos que siguen.

a las principales doctrinas de la fenomenología trascendental mediada fundamentalmente por las lecciones de Heidegger en Marburgo.

Pues solo una lectura parcial y limitada de las *Investigaciones lógicas* o del primer volumen de las *Ideas* —tan libremente criticado, sin embargo, en el siglo veinte— puede llevar a sostener respecto del primer punto que la percepción, según Husserl, es «carente de interpretación» o que esta consista en la «dación *absoluta* de la cosa». Como señalaremos más adelante, *todo* acto intencional —y no solamente los actos lingüísticos o predicativos—, desde la percepción misma y sus modalizaciones, tiene estructuralmente para Husserl la dimensión de la «dación de sentido», a la que él se refiere desde 1900-1901 como el momento interpretativo o «dador de sentido» (y con diversa terminología). Gadamer no se percató de que lo que él mismo llama «interpretación» es lo que aparece en la fenomenología trascendental como el *momento constitutivo de sentido*. No se percató de que, al criticar el desarrollo de la fenomenología en dirección trascendental, está precisamente criticando el desarrollo de la dimensión hermenéutica de la fenomenología, malinterpretando completamente el sentido de lo «trascendental». Si algo distingue más bien a la fenomenología de Husserl de muchas tradiciones hermenéuticas posteriores es que la dimensión de la interpretación y del sentido *no comienza* con el lenguaje predicativo ni con las formas superiores de la conciencia, sino precisamente *con la percepción*²⁰. Si Gadamer hubiera leído con algo más de detenimiento *Ideas I* también se habría percatado de que la percepción, si bien de algún modo es una experiencia paradigmática, por cuanto es la base de los *actos intuitivos* —incluso con sus limitaciones y hallándose rodeada de horizontes inactuales y ausentes—, es esencialmente un acto intencional imperfecto. Es más, por su carácter temporal, desplegándose por esbozos, *no se da jamás la cosa percibida*

²⁰ *Ideas I*, §55.

sino como una «idea en sentido kantiano» que yace en el infinito²¹. El «paradigma» husserliano, así, de la vida consciente intuitiva es un acto sumamente imperfecto y de naturaleza *inadecuada*²², totalmente en las antípodas de una «dación absoluta».

De haber Gadamer leído directa y seriamente la obra de Husserl, tampoco habría retomado tan ligeramente en su segunda objeción la crítica que Heidegger dirige a la fenomenología de *Ideas I* en sus lecciones de 1925 sobre la «historia del concepto del tiempo»²³, según la cual Husserl «divorcia» o introduce un hiato entre el *eidós* y el *factum*. Las menciones de Gadamer a Scheler y al dualismo cartesiano en este contexto tampoco son fortuitas, pues no hacen sino repetir *mutatis mutandis* las relaciones que Heidegger establece en el texto señalado entre los tres puntos, siendo Scheler referido como alguien que «articula mejor» ambas dimensiones. Ya en otro lugar nos hemos referido a la lectura sesgada de Heidegger sobre este tema²⁴. Sin ir tan lejos, solo en el primer capítulo de la primera parte de *Ideas I*, Husserl ya señala la «inseparabilidad del hecho y la esencia»²⁵. A esto se añade otro asunto, y es que por más que Husserl describe a la fenomenología pura, conforme a su método, como una ciencia eidética, como la geometría, no es una ciencia exacta de objetividades universales originalmente «separadas» de los hechos como lo es esta última. Considera por ello «[...] solo un prejuicio que induce a error creer que la metodología de las ciencias aprióricas [...] *exactas*, ha de ser, sin más, modelo para toda nueva ciencia y en especial para nuestra fenomenología».

²¹ *Ibid.*, §143 *passim*.

²² *Ibid.*, §138 *passim*.

²³ Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *Gesamtausgabe*, vol. 20, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1979. En adelante, *GA 20*.

²⁴ Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, «La actualidad de *Ideas I*. Reconsideración de sus interpretaciones críticas» (a ser publicado en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 3, en preparación).

²⁵ *Ideas I*, pp. 19 ss., 29 ss.

logía trascendental»²⁶, que es completamente distinta. Respecto del supuesto divorcio mismo entre el *eidós* y el *factum*, baste mencionar que, desde 1908²⁷, Husserl plantea la idea de una «metafísica en otro sentido», que luego denomina «filosofía segunda»²⁸, y que trata sobre ciertos problemas irreducibles a una reducción eidética, sobre la realidad dada *fáctica* o «últimos problemas del ser». Husserl no niega estos «hechos trascendentales» de «naturaleza última»²⁹. Solo que la fenomenología trascendental, como «filosofía primera», reflexiona en otra dirección, vale decir, presuponiendo dichos «hechos»³⁰, como hilos conductores, e *interrogando* la experiencia constitutiva de todo sentido de ser y validez de ser que esos hechos (y otras objetividades) adquieren. Desde el desarrollo de su fenomenología genética, a partir de 1917 en adelante, igualmente, Husserl profundiza seriamente en el problema de la «individuación» y desarrolla la temática de la «encarnación» del *ego* trascendental en el *ego* individual y fáctico, en investigaciones accesibles desde la publicación de sus textos póstumos sobre la intersubjetividad³¹.

En relación con su tercera objeción, llama igualmente la atención que califique de «contradictorias» a las concepciones husserlianas sobre

²⁶ *Ibid.*, §75.

²⁷ Kern, I., *Idee und Methode der Philosophy: Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975, p. 338.

²⁸ *Cfr.* Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 2006, pp. 202-203.

²⁹ *Ibid.*, p. 203.

³⁰ Si bien en *Ideas I* el *ego* trascendental como *eidós* es una «pura posibilidad» que precede a la realidad, en textos tardíos sobre la intersubjetividad, Husserl observa que «el *eidós* del *ego* trascendental es impensable sin el *ego* trascendental como fáctico». Se trata de un caso único, pues sin la *existencia* del *ego* como *factum* no hay *eidós ego*, y no es pensable el sentido y la validez de toda ciencia y cultura o de un mundo pensable en general (*Hua XV*, p. 385). La sigla *Hua* corresponde con indicación de tomo y página a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke-Husserliana*, vols. I-XL, Dordrecht *et al.*: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2009.

³¹ *Cfr.* *Hua XIII, XIV y XV*, publicados por Iso Kern a partir de 1973.

el tiempo y sobre el *ego*. Pero si a Gadamer le parecen «contradictorias» es precisamente porque ha malinterpretado totalmente el concepto husserliano de *conciencia* en el sentido de la «auto-transparencia» matemática cartesiana. Son múltiples los textos —incluso previos a *Ideas I*, como las lecciones sobre «Problemas fundamentales de la fenomenología» (1910-1911)³², publicados con los textos de la intersubjetividad desde 1973— hasta la *Crisis*, pasando por las *Meditaciones cartesianas*— que abundan no solo en críticas al modelo matemático de Descartes sino en referencias al carácter temporal, retentivo y por ende aproximativo de la auto-captación del yo. Solo en el § 44 de *Ideas I* Husserl ya refiere que no solamente toda la corriente de vivencias que constituye la conciencia, sino cada vivencia en particular, «nunca es captable de modo adecuado», pues según su esencia es «un flujo», de modo tal que la mirada que trata de aprehenderla solo puede «correr a nado» detrás de la vivencia, no siendo en absoluto simultánea a ella. Esto mismo se le escapa a Heidegger en su examen de dicho parágrafo en sus mencionadas lecciones de 1925. Gadamer, lamentablemente, raramente va más allá de lo enunciado por este. Así, solo en el tan criticado libro *Ideas I*, como «ideas en sentido kantiano», esto es, como ideales de una aproximación asintótica infinita que nunca llegan a alcanzarse, se dan no solamente las percepciones de las cosas sensibles (§143), sino las objetividades ideales (§74) y la propia corriente de conciencia (§44).

Y en cuanto a su cuarta objeción, Gadamer se basa exclusivamente en una mirada algo sesgada de la «Quinta meditación» de 1931, porque a pesar de que en su artículo de 1975 menciona de paso los tres tomos sobre la intersubjetividad editados por la *Husserliana* el año 1973, no parece tener noticia alguna sobre un contenido amplio y rico que relativiza enteramente las versiones también inéditas de 1931 (pues la

³² Husserl, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994.

«Quinta meditación» no apareció ese año en la primera edición de las *Meditaciones cartesianas*, por el descontento de Husserl con su resultado —todavía crudo y en esbozo—. Gadamer se aúna sin más a las interpretaciones canónicas de la «Quinta meditación» como cayendo en el solipsismo, sin examinar el contexto restringido y metodológico que allí se desbroza. La «Quinta meditación» plantea, en efecto, que solo por la mediación de otros *egos* se pueden asegurar las nociones de una naturaleza común compartida por todos, de predicados objetivos científicos, y predicados espirituales pertenecientes a un mundo cultural. Pero no propone, como frecuentemente se ha malinterpretado, la supuesta «salida» deductiva de un *cogito* «inmanente» y solipsista a un mundo y *alter egos* «trascendentes» sobre el trasfondo de un dualismo naturalista. No intenta responder a las objeciones tradicionales contra el solipsismo, sino elaborar una «teoría trascendental del mundo objetivo», sobre la base de un concepto más fuerte de *trascendencia*, entendiéndola como *evidencia*. Al no haberse percatado de este problema como aquel que interesa a Husserl en la «Quinta meditación», una serie de consecuencias que Gadamer extrae relativas a la incapacidad de Husserl para el «diálogo» y la «conversación» son explicables. Lo que no es explicable es cómo el filósofo del «diálogo» por excelencia haya tenido tantas dificultades en dialogar con los textos del fundador de la fenomenología. Por lo demás, Gadamer no se percata de los tres estratos articulados de la monadología husserliana: el pre-reflexivo o impulsivo, el reflexivo y/o mundano, y el social. Pues el planteamiento husserliano de la intersubjetividad a nivel perceptivo, y a nivel social, activo y superior, que parcialmente son abordados en la «Quinta meditación», solo adquieren pleno sentido sobre el trasfondo pasivo a partir del cual dichos niveles se constituyen: la intencionalidad intersubjetiva primaria —pre-reflexiva, asociativa, impulsiva, afectiva y carnal³³—.

³³ Como ya hemos señalado, los desarrollos de este estrato intersubjetivo permanecieron mayormente inéditos y fueron publicados póstumamente desde 1973 en los

En suma, la interpretación gadameriana está sin duda inspirada por Heidegger³⁴, pero debo admitir que Scheler es quien quizás le da mayores herramientas para señalar ciertas «limitaciones» precisas en el pensamiento de Husserl (lo escuchó a Scheler mucho tiempo antes de asistir a las clases de Husserl o Heidegger). Para Gadamer, al hablar de hermenéutica, Dilthey es la figura transicional entre Husserl y Heidegger. Pero al hablar de fenomenología, Scheler es la figura transicional entre Husserl y Heidegger³⁵. Debe quedar sin embargo muy claro que Gadamer se comprende a sí mismo como trabajando *en la tradición fenomenológica*, si se interpreta «correctamente» el llamado «a las cosas mismas», una tradición que en su caso él ve inspirada en la «intencionalidad de horizonte» de las *Investigaciones lógicas* y en el «mundo de la vida» de la *Crisis* de Husserl, así como en los escritos de Scheler y los del Heidegger de Marburgo.

Esta no es ocasión de dar una respuesta más extensa a las objeciones de Gadamer desde una lectura inmanente de los textos de Husserl. Se trató en este primer párrafo de iluminar la peculiar lectura «hermenéutica» que pone en marcha Gadamer sobre el texto de Husserl. Nuestro interés en lo que sigue es fundamentalmente señalar, más allá de la lectura interpretativa *sui generis* de Gadamer, aunque algo esquemáticamente, los elementos que consideramos constituyen el triple horizonte hermenéutico del lenguaje según Husserl.

volúmenes de la *Husserliana* dedicados a la intersubjetividad, especialmente *Hua XV*. Sin embargo, el §61 de las *Meditaciones cartesianas*, poco atendido, ya da indicaciones importantes en dirección de estos análisis constitutivos trascendentales del «nivel primario y más fundamental», el del advenimiento psico-físico individual en el mundo, como desarrollo filogenético «biológico» y su paralelo «psicológico».

³⁴ Vessey, David, *op. cit.*, p. 22.

³⁵ *Ibid.*, p. 23.

2. ESTATUTO DEL SENTIDO Y FUNCIÓN DE LA INTERPRETACIÓN EN EL LENGUAJE

En la primera de las *Investigaciones lógicas*, titulada «Expresión y Significación», Husserl aborda el fenómeno del lenguaje, como parte de los pasos preliminares, fenomenológicos, que le permitirán despejar el modo cómo se conectan las objetividades ideales de la lógica (vale decir, sus conceptos, principios y teorías), por un lado, con el ámbito de la subjetividad humana, por otro lado. Dicha «correlación» no es en absoluto evidente de suyo. Husserl ya ha rechazado con argumentos demoleedores la derivación inductiva de dichas objetividades a partir de «generalizaciones» de los eventos psíquicos, que es la teoría defendida por los naturalistas psicólogos lógicos. También ya ha argumentado fuertemente a favor del estatuto ideal, esto es, «objetivo» y «trascendente» de las objetividades de la lógica, como es también el caso de las objetividades matemáticas. No queda, pues, todavía claro, cómo «entran en contacto» estos dos dominios tan disímiles: el trascendente objetivo de las objetividades ideales lógicas y el inmanente subjetivo de la vida psíquica cognitiva.

Ahora bien, no es casual que la «Primera investigación» esté dedicada al lenguaje (a la «expresión»). En efecto, las «significaciones lógicas» solo logran concreción, se realizan o sedimentan y se conectan con el sujeto viviente, según Husserl, en el medio de un «cuerpo sensible». Ciertamente que esta investigación aborda el lenguaje desde la perspectiva de sus «investigaciones lógicas»; no, por ejemplo, en el contexto dialógico de una reflexión sobre la intersubjetividad social. Pero los elementos que ella contiene ya nos sirven para proyectar una teoría más comprensiva del lenguaje en Husserl.

Husserl distingue desde un inicio el *fenómeno lingüístico*, la *expresión*, de la simple «señal»³⁶. Esta, como un mero «signo indicativo»³⁷, consta

³⁶ Cfr. *IL*, §1, pp. 315 ss.

³⁷ *Ibid.*, §§ 2-4, pp. 316-322 *passim*.

de «ciertos *objetos* o *situaciones objetivas*» existentes, actualmente percibidos, que *motivan* en nosotros, por *asociación de ideas*, «la *convicción* o *presunción*» de que «ciertos otros objetos o situaciones objetivas [...] también [...] *existen*»³⁸. Ejemplos de señales son «el estigma <como> el signo del esclavo; la bandera [...] <como> el signo de la nación. [...] los huesos fósiles [...] <como> signos de la existencia de animales antediluvianos», etc.³⁹ La señal, por ende, solo «*muestra*» lo indicado. La *expresión*, por el contrario, es un «signo *significante*», cuyos elementos, *íntima* o *esencialmente fusionados* en una «unidad fenomenológica», distancian al lenguaje humano de las meras señales. Los elementos de la expresión son: 1. el «sentido» *expresado*; 2. la «vivencia psíquica» o el «acto lingüístico», manifestado o *notificado*, de aquel involucrado en la comunicación; 3. el fenómeno físico «exterior» (*v. gr.* el signo, el «trazo» escrito) *percibido*; y 4. la objetividad mentada o nombrada, o bien, la «referencia a una objetividad expresada» (que no necesariamente tiene que estar presente ni ser percibida). Que Husserl considere al «sentido» expresado (también denominado «significación») —que es de naturaleza «ideal», no psíquica o real⁴⁰— como el elemento *esencial* del acto expresivo, se debe a su constatación de que en la «vida solitaria del alma» la función notificativa de la vivencia del locutor ejercida por el signo físico desaparece, y queda este signo físico en el soliloquio como una palabra meramente «representada» o «imaginada»⁴¹. Sin embargo, y no obstante dicho carácter esencial y protagónico de la significación, Husserl insiste en la *íntima* o *esencial fusión* de *todos* los cuatro elementos en la «unidad fenomenológica» del lenguaje⁴². Como sostenía Gadamer, «comprender no es ‘entrar’ en otra persona o fusionarse con

³⁸ *Ibid.*, p. 317.

³⁹ *Ibid.*, p. 316.

⁴⁰ *Ibid.*, §11, pp. 334 ss.

⁴¹ *Ibid.*, §8, pp. 327 ss.

⁴² *Ibid.*, §10, pp. 331 ss.

ella, sino convenir sobre un objeto»⁴³. En el lenguaje, para Husserl, también lo esencial es expresar una *significación* a través de la cual se refiere algo sobre algo, y solo indirectamente —inesencialmente— la expresión «notifica» o señala al interlocutor la presencia de ciertos contenidos psíquicos en el hablante.

Destaquemos aquí, sin embargo, los siguientes dos elementos, de los cuatro que hemos mencionado: uno *ideal* que es el ámbito del sentido o de la significación, y el otro *fenomenológico* o *real*, que es el de la vivencia psíquica notificada. Respecto de lo *primero*, lo «expresado», decíamos, se trata de un elemento «ideal». La significación, en tanto ideal, «anima», da «vida», al signo en la expresión, convirtiéndolo en «signo significativo». Además, solo lo «ideal» es en sentido propio intersubjetivamente «comunicable», «mutuamente comprensible». La «idealidad» del sentido es su «trascendencia» respecto de los ámbitos privados psíquicos de cada cual, en suma, su «objetividad». Vale en este punto la aclaración de que, si bien en las *Investigaciones lógicas* Husserl tiene en mente a las «significaciones lógicas», por ende, a aquellas de tipo formal y exacto, la gran mayoría de «significaciones ideales», aquellas que animan el lenguaje de muchas ciencias y disciplinas meramente «descriptivas» así como el lenguaje cotidiano, son, según Husserl, meramente *morfológicas*, *no exactas*, debiendo ser entendidas como meras «tipicidades» de contornos más o menos precisos⁴⁴. Respecto del *segundo* elemento, el *fenomenológico* o *real*, esto es, la «vivencia psíquica», si bien ella es «meramente notificada», y su existencia es solamente «efímera» —a diferencia de la naturaleza de la significación ideal que «dura» en la medida que esté «encarnada» y sedimentada en el signo sensible—, cumple para Husserl un papel importante, por cuanto la vivencia es *intencional*. Esto es, ella es la

⁴³ Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, traducción de Garrett Barden y John Cumming, New York: Crossroad Publishing, 1975, Parte III, capítulo 12, p. 345.

⁴⁴ *Ideas I*, §§73-74 *passim*.

responsable de la «animación» del signo o trazo escrito o hablado por la significación ideal correspondiente; ella es la que «da vida», a través de una significación ideal, al cuerpo sensible del signo. Por ello, Husserl la llama «acto de dar sentido», o acto de «significar». Este elemento intencional en la expresión, también denominado «intención significativa», es asimismo descrito como *aprehensión* (*Auffassung*), *apercepción* (*Apperzeption*) o *interpretación* (*Deutung*). En suma, el *lenguaje* en general, por su misma constitución y naturaleza, no es solamente «comunicación», «expresión» de un sentido ideal respecto de alguna cosa, sino que involucra una dimensión intencional de «dar sentido», de «interpretar» mundo.

A esta dimensión nos referíamos como el primer horizonte hermenéutico del lenguaje según Husserl: el del *sentido* y la función de *interpretación*.

3. DIMENSIÓN INTERSUBJETIVA DEL LENGUAJE

Si en las *Investigaciones lógicas* Husserl parece atribuir solo a la vivencia psíquica la función intencional de «dar vida» al signo físico imbuéndolo de significado ideal a través de su función «interpretativa», «aperceptiva» o «aprehensiva», más tarde aclarará que es una comunidad humana histórica y lingüística la que tiene la función protagónica de contribuir a la *génesis* o *constitución* misma del «significado ideal» como significado «objetivo», y, *por ende*, «intersubjetivamente comunicable». En las *Investigaciones lógicas*, habíamos señalado, Husserl realiza un análisis de la *unidad fenomenológica* del «acto lingüístico» o de la «expresión». La dimensión intersubjetiva está presente allí solo de modo implícito —como también señala Mariana Chu en su artículo «La intersubjetividad en la primera de las *Investigaciones lógicas*»⁴⁵—,

⁴⁵ Chu, Mariana, «La intersubjetividad en la primera de las *Investigaciones lógicas*», en: *Estudios de Filosofía*, PUCP/IRA, n° 4 (2000), pp. 3-13.

tanto en la «idealidad» del sentido, como en la función de notificación y comunicación de la expresión. Por el contrario, la dimensión intersubjetiva del lenguaje sí deviene explícita en sus textos inéditos sobre la intersubjetividad (desde 1905 en adelante), sobre todo en aquellos en los que Husserl destaca su estrato propiamente *social y cultural* —más allá del estrato instintivo primordial o el estrato (menos esencial, aunque el más conocido, por lo tanto el más criticado) «reflexivo», de la constitución «perceptiva» del *alter ego*. También es explícita en el «Origen de la Geometría» de 1936⁴⁶. Yo me referiré aquí, por razones de brevedad, solo al «Origen de la geometría», pues, aunque su tema es, por cierto, el de «los objetos ideales que son temáticos en la geometría», y la pregunta que se plantea es: «¿cómo llega la idealidad geométrica <como la de todas las ciencias> desde su origen primigenio íntimo y personal [...] hasta su objetividad ideal?»⁴⁷, se trata de un texto que tiene algunas reflexiones sobre el lenguaje en general.

Respecto de la idealidad reitera primero: «Pues el lenguaje mismo en todas sus particularidades —como palabras, oraciones y discursos— está enteramente construido de objetividades ideales [...]; por ejemplo, la palabra *Löwe* (león) ocurre una sola vez en el idioma alemán; es idéntica a través de las innumerables veces que se le pronuncia por cualquier persona dada»⁴⁸. En este caso concreto, el significado geométrico, por ejemplo, cuando recién es aprehendido o concebido por el «primer geómetra» en la antigüedad, no tiene todavía dicho rango objetivo hasta que este no pueda reactivarlo en su memoria, rememorarlo en una cadena de reiteraciones, compartirlo y co-constituirlo intersubjetivamente «en una comunidad de empatía y lenguaje», en suma, hasta

⁴⁶ Husserl, Edmund, «El origen de la geometría», traducción de Jorge Arce, revisada por Rosemary Rizo-Patrón, en: *Estudios de filosofía*, PUCP/IRA, n° 4 (2000), pp. 33-54.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 369 (cito de la paginación original en *Hua VI*, consignada en el margen de la traducción castellana).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 368.

que el significado no esté «co-realizado» por distintas personas en una comunidad de comunicación⁴⁹.

Husserl sostiene que «no entrará en el problema general del origen del lenguaje», pero sí se ve obligado a «decir algunas palabras acerca de la relación entre el lenguaje, como función del hombre dentro de la civilización humana, y el mundo como el horizonte de la existencia humana»⁵⁰. Este «horizonte de mundo», señala, es el «horizonte de nuestros congéneres», y el «lenguaje [...] pertenece a este horizonte de humanidad», pues la humanidad es una comunidad lingüística «abierta e infinita», «mediata e inmediata» —o, como diríamos hoy, diacrónica, histórica o temporal y/o sincrónica, simultánea y espacial. La co-humanidad, el mundo común y el lenguaje, reitera, están «inseparablemente entrelazados»⁵¹.

Así, esta co-humanidad, en un mundo común, no solo constituye *por medio del lenguaje* la dimensión del *sentido* ideal, objetivamente asequible y reactivable (o iterable) por una pluralidad de congéneres, sino que ella también está al origen de la constitución *del lenguaje* mismo, incluyendo su dimensión sensible. El lenguaje es *producto* de una constitución co-humana dotada de sentido. Pero el lenguaje también se convierte en una herramienta por medio de la cual la co-humanidad sigue *produciendo* al lenguaje mismo. El lenguaje constituido deviene herramienta constituyente, pues no solo se reactiva, sino se transforma y constituye nuevos sentidos en un proceso abierto e indefinido, enriqueciendo el mundo común como mundo humano y cultural.

Esta dimensión intersubjetiva constituye el segundo horizonte hermenéutico de la concepción del lenguaje en Husserl: tanto en su génesis o constitución como en su resultado ideal, fundamento de la comunicabilidad.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 371.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 369.

⁵¹ *Ibid.*, p. 370.

4. DIMENSIÓN SENSIBLE DE LA IDEALIDAD - DIMENSIÓN IDEAL DE LO SENSIBLE

El tercer horizonte hermenéutico del lenguaje según Husserl concierne el fenómeno físico «exterior» (el signo, el «trazo» escrito) *percibido*. Jacques Derrida, en su conocido ensayo *La voz y el fenómeno*⁵², se esfuerza por demostrar —«a través de la ‘Primera investigación’, [...] es decir, en una lectura que no quiere simplemente ser ni aquella del comentario ni aquella de la interpretación»⁵³— el carácter «no-esencial», superfluo y «dispensable» del *signo* como *trazo físico* en la concepción del lenguaje de Husserl, en provecho de un supuesto carácter «inmaculado» e «incontaminado» de la «idealidad» de la significación en el soliloquio autárquico de una conciencia transparente a sí misma. Lo interpreta así para catalogar a Husserl como una víctima más de la «metafísica de la subjetividad» y de la «presencia» no mediada de la significación (de la *phonè*) a la conciencia en una «guerra del lenguaje contra sí mismo»⁵⁴. Contra dicha tesis, reiteramos que Husserl insiste, en las *Investigaciones lógicas*, en que los cuatro elementos que configuran la expresión (signo físico, vivencia intencional, sentido ideal y objetividad mentada) «no forman [...] una simple conjunción», sino una «unidad íntimamente fundida y de carácter peculiar»⁵⁵. Por cierto que en dicha obra la función del signo solo aparece en la comunicación como «notificando» (en calidad de «señal») las vivencias psíquicas del que habla⁵⁶. Sin embargo, desde textos inéditos anteriores, hasta el «Origen de la geometría» de 1936, su función es muchísimo más importante. Aunque este último texto, nuevamente, trata del papel del signo en la geometría, una ciencia exacta, las reflexiones de Husserl son

⁵² Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, París: PUF, 1967.

⁵³ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁵ *IL*, p. 331.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 325.

proyectables a una teoría más comprensiva del lenguaje. En este contexto, el signo lingüístico es más bien puesto en relación directa con la significación ideal, como su «cuerpo sensible», sin el cual dicha significación ideal carece de existencia, realidad histórica, objetividad y comunicabilidad.

Habíamos señalado la función de una co-humanidad lingüística en la constitución del sentido objetivo ideal. Pero, como señala Husserl, «la objetividad de la estructura ideal todavía no está plenamente constituida. [...] Lo que falta es la *existencia permanente* de los ‘objetos ideales’ aun durante períodos en los cuales el inventor y sus allegados ya no se hallan relacionados de ese modo en vigilia o aún ya no viven»⁵⁷. Más allá incluso del signo oral, «La importante función de la expresión escrita, documentada lingüísticamente, es que posibilita las comunicaciones sin un destinatario personal inmediato o mediato»⁵⁸. Solo en los signos escritos, según Husserl, se *sedimenta* la significación ideal, intersubjetivamente constituida, y puede ser *reactivada*, pero también *transformada* —a lo largo de la historia— por distintas comunidades lingüísticas humanas. En ese sentido, el signo escrito ejerce un papel protagónico en la *constitución* de la significación ideal, objetivamente asequible por muchos, y en su *transmisión* histórica.

Pues bien, el signo, y fundamentalmente el signo escrito, es el *cuerpo sensible* en el que se *sedimenta, realiza y transmite* históricamente la significación «ideal». Sin embargo, no se trata del mero cuerpo sensible material, físico, en su acepción más efímera y contingente del *hic et nunc* proferido o trazado. Los signos *sensibles* mismos, los «trazos» físicos en tanto tales, son identificables como sistemas estructurados en distintos idiomas e «iterables» al infinito. La palabra «león», como distinguible de *lion* en inglés o *Löwe* en alemán, y que puede ser plasmada en rasgos físicos diversos una infinidad de veces, como *palabra*, o las mismas *letras* y *números*, son «signos» físicos, pero en el sentido en que Charles Sanders

⁵⁷ *Loc.cit.*

⁵⁸ Husserl, Edmund, «El origen de la geometría», p. 371.

Peirce hablaba de «legi-signos.» En esta última acepción, los signos sensibles se distinguen de los «sin-signos» o de los trazos físicos concretos diversos y efímeros que infinidad de veces se concretizan en y esfuman de textos, pizarras o pantallas electrónicas. Así, para Husserl, los signos sensibles también tenían una dimensión «ideal», o una «materialidad ideal». Esto es lo que podríamos llamar la dimensión sensible de la idealidad, o la dimensión ideal de lo sensible. Lo importante, sin embargo, es que sin este cuerpo «sensible-ideal» en el que las significaciones ideales se «sientan», y a través del cual ellas son «reactivables», «transmisibles» y «transformables», no hay modo de comprender la constitución misma de las significaciones ideales. En otras palabras, sin la dimensión *sensible* del lenguaje no habría ni ciencias ni cultura, ni mundo humano posible.

5. CONCLUSIÓN

Como conclusión, cabe señalar que si bien el sentido es *ideal*, su idealidad («esencialidad») no está reñida con su ejemplificación individual y facticidad. Por el contrario, exige dicha ejemplificación sensible y facticidad para poder sostenerse. Pero hemos señalado que esta dimensión *sensible y encarnada* del lenguaje tampoco equivale a un cuerpo físico *hic et nunc*, contingente y efímero, sino a una «sensibilidad ideal». También sostuvimos que solo se constituyen el sentido ideal (que es el alma del lenguaje) y el signo sensible que lo vehicula de modo intersubjetivo e histórico. Finalmente, afirmamos que dicha «idealidad» —resultado de la constitución intersubjetiva e histórica del lenguaje— posibilita su «comunicabilidad» y su ser «asequible a una pluralidad», vale decir, la fusión de horizontes y el diálogo.

En ese sentido, concluimos considerando que la triple dimensión hermenéutica del lenguaje en Husserl (el sentido y la interpretación, la intersubjetividad y la encarnación) no solo está atravesada de, sino que se sostiene en, su concepción *sui generis* —muy incomprendida por sus contemporáneos y seguidores— del papel de la «idealidad».