

**El sentido cabe fenomenología y hermenéutica.  
Hacia una fenomenología  
hermenéutico-trascendental**

**The Meaning Between Phenomenology and Hermeneutic.  
Towards a Hermeneutical-Transcendental Phenomenology**

**GERMÁN VARGAS GUILLÉN**  
Universidad Pedagógica Nacional  
Colombia

La ponencia ofrece dos gráficos que representan "dos modos" de comprender el sentido; en uno se privilegia la espiral hermenéutica sobre el círculo (H-G. Gadamer) y sobre el arco (P. Ricoeur). En el segundo, se representa el "entre" como un río, que en sí es el sentido, cuyas dos orillas son la fenomenología, una, y la hermenéutica, otra. Y, no obstante, quedan las preguntas: ¿en qué se "asemejan" o "hermanan" estos dos modos?, ¿en qué se diferencian? El sentido como cosa misma, desde luego, es vivencia que reenvía a un mundo de la vida efectivamente experimentado; pero la vivencia, ¿puede ser comprendida sin su "interpretación" –esto es, sin su "traducción" hermenéutica?

This contribution offers two graphics that represent "two ways" of understanding meaning; in one is privileged the hermeneutical spiral of the circle (H.G. Gadamer) and of the arch (P. Ricoeur). In the second, the "between" or "alongside" is represented as a river, which is meaning in itself, whereby its shores are, on the one hand, phenomenology and, on the other, hermeneutics. Notwithstanding, the A. still asks how these two modes are similar, and how they differ. Meaning as thing in itself is indeed a lived-experience that remits to the actually experienced life-world; but the A. asks whether the lived-experience may be understood without its "interpretation", *i.e.* without its hermeneutical "translation".

El ser-ahí es propiamente cabe sí mismo, es verdaderamente existente, cuando se mantiene en dicha anticipación. *Esta anticipación no es otra cosa que el futuro propio y singular del respectivo ser-ahí.*

MARTIN HEIDEGGER<sup>1</sup>

## § 1. Introducción

La investigación de la que esta ponencia es una parte<sup>2</sup> tiene como base los estudios de Harry P. Reeder<sup>3</sup> y Germán Vargas Guillén<sup>4</sup>. La *cosa misma* considerada en las mentadas investigaciones es el *lenguaje*. Igualmente, en ellas se da cuenta de la comprensión del mismo en las tradiciones tanto fenomenológica (en la vertiente de E. Husserl) como lingüística (en la vertiente de L. Wittgenstein).

Puestas las anteriores bases, queda la pregunta: con respecto al tratamiento de la *cosa misma* que es el lenguaje, ¿cuál es el enlace entre *fenomenología y hermenéutica* para

---

<sup>1</sup> Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo*, Madrid: Trotta, 1999, p. 47.

<sup>2</sup> El título de la ponencia viene de *cabo*, orilla, borde; es una preposición entrada en desuso que indica el estar "cerca de" o "junto a" y que vive en el uso poético del lenguaje. Es un desarrollo de la investigación "El sentido *cabe* fenomenología y hermenéutica", Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2006-2009; que codirigen los profesores Germán Vargas Guillén y Harry P. Reeder.

En la parte I de esta investigación se logró:

- Establecer el *darse* del sentido
- Su alcance
- Su modo de validación

Para ello se examinó la dirección hermenéutica del "joven Heidegger" –a quien por igual se le puede llamar el "Heidegger teólogo"–; y el pensamiento de Husserl del período de 1920 –que corresponde tanto a la vía psicológica como a la genética, período que se puede llamar *fenomenología del mundo de la vida*. Cfr. Reeder, Harry P., *El lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido*, Bogotá: UPN, 2007; Reeder, Harry P., *Argumentando con cuidado*, Bogotá: UPN/San Pablo, 2007; Vargas Guillén, Germán (ed.), *Formación y subjetividad*, Bogotá: UPN, 2007; Vargas Guillén, Germán (ed.), *Enseñar filosofía*, Bogotá: UPN, 2007.

<sup>3</sup> Reeder, Harry P., *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology*, New York: University Press of America, 1986; Reeder, Harry P., *Language and Experience. Descriptions of Living Language in Husserl and Wittgenstein*, Washington: Center for Advanced Research in Phenomenology/University Press of America, 1984.

<sup>4</sup> Vargas Guillén, G., *Fenomenología del ser y del lenguaje*, Bogotá: Alejandría Libros, 2003; Vargas Guillén, G. y Cárdenas Mejía, L., *Retórica, poética y formación*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional/Universidad de Antioquia, 2005.

su estudio? De hecho, este enlace se ha visto más del lado de la *hermenéutica* que del de la fenomenología. Tal es la propuesta de Ricoeur<sup>5</sup>; en ella se estudia tanto “El presupuesto fenomenológico de la hermenéutica” como “El presupuesto hermenéutico de la fenomenología” al caracterizar las posibilidades de una *fenomenología hermenéutica*. Sin embargo, se ha evidenciado<sup>6</sup> que esta propuesta queda atada a la “Quinta meditación cartesiana” de E. Husserl; con lo cual queda limitada a una interpretación del sujeto en tanto *solus ipse*, sin las ideas centrales de la *fenomenología del mundo de la vida* –que no sólo dan cuenta de la intersubjetividad, sino también de las formas de lenguaje que superan el fonocentrismo del cual acusa J. Derrida<sup>7</sup> a Husserl.

La relación de la *fenomenología* en el contexto de la *hermenéutica* parece estar bien documentada. Baste para ello mencionar las observaciones de M. Heidegger en *Ser y tiempo*<sup>8</sup>, o las veces en que es citado Husserl por Gadamer en *Verdad y método*<sup>9</sup>. En retorno, las relaciones de la hermenéutica en el contexto fenomenológico sí parecen requerir mayor exploración. Éstas, por supuesto, parten del núcleo central que han ocupado las investigaciones citadas de Reeder y Vargas: el lenguaje. Sin embargo, en ellas se precisa dar unos pasos, por ejemplo, en estudiar el *juego* o *ciclo* o *espiral* –habrá que establecer cuál de esos títulos se adecua mejor al asunto– de la *fenomenología de lo sobreentendido*<sup>10</sup>, en la cual el sujeto –aunque mantenga su carácter trascendental, en sentido fenomenológico– es interpretante.

Ahora bien, también en un sentido la investigación tiene que ser desarrollada. Es cierto que se ha dado el llamado giro teológico en la fenomenología francesa, en especial desde las investigaciones de Michel Henry, Jean-Luc Marion y Jean-François Courtine<sup>11</sup>. A ello hay que agregar la observación, debida a Antonio Zirió, según la

<sup>5</sup> Ricoeur, P., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica* II, México D.F.: FCE, 2002.

<sup>6</sup> Cfr. Vargas Guillén, G., *Fenomenología del ser y del lenguaje*, pp. 253 ss.

<sup>7</sup> Derrida, J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris: PUF, 1990.

<sup>8</sup> “Wenn die folgende Untersuchung einige Schritte vorwärts geht in der Erschliessung der ‘Sachen selbst’, so dankt das der Verf. in erster Linie E. Husserl, der den Verf. während seiner Freiburger Lehrjahre durch eindringliche persönliche Leitung und durch freieste Überlassung unveröffentlichter Untersuchungen mit den verschiedensten Gebieten der phänomenologischen Forschung vertraut macht” (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1967, p. 38, nota 1). “Si la siguiente investigación logra dar algunos pasos hacia la apertura de las ‘cosas mismas’, el autor lo debe, en primer lugar, a E. Husserl, que, durante sus años de docencia en Freiburg, con su solícita dirección personal y libérrima comunicación de investigaciones inéditas, familiarizó al autor con los más diversos dominios de la investigación fenomenológica” (Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998, p. 61, nota 1).

<sup>9</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 2003; pp. 20, 27, 102-104, 278, 284 ss., 305-326, 330, 373, 422, 425, 537, 567, 600, 625-627, 638.

<sup>10</sup> Cfr. Vargas Guillén, G. y Cárdenas, L., *op. cit.*, pp. 117-120.

<sup>11</sup> Cfr. Henry, Michel, *Encarnación*, Salamanca: Sígueme, 2001; Marion, Jean-Luc, *El ídolo y la distancia*, Salamanca: Sígueme, 1999; Courtine, Jean-François, *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*, Paris: PUF, 2003; Courtine, Jean-François y Jocelyn Benoist (eds.), Husserl, *Les “Recherches Logiques”*. *Une oeuvre de percée*, Paris: PUF, 2004; Courtine, Jean-François, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris: Vrin, 2005, p. 384.

cual es necesario "no sólo promover la reunión de los fenomenólogos y grupos de fenomenólogos, sino también la reunión de las fenomenologías"<sup>12</sup>.

Por lo demás, no sólo se habla del *giro teológico* en la fenomenología francesa, sino que también hay fenomenología del cuerpo (M. Merleau-Ponty), de la existencia (Heidegger), del rostro (Levinas), de la empatía (Stein), de la ciencia (Kaufmann), de los sentimientos morales (Strawson), etc. ¿Qué tienen de común todas ellas, además del nombre?, y, ¿cómo se tematiza en ellas el lenguaje como *cosa misma*? Además, se puede hablar de una *fenomenología lingüística*, de una *lingüística fenomenológica*. Estas dos últimas vertientes tienen relación con lo que L. Wittgenstein denomina *gramática* –gramática lógica– que, en su entender, contiene una fenomenología. En vista, pues, de la polisemia heteróclita de la expresión fenomenología, se requiere una *profilaxis* que dé con un básico de comprensión para establecer las relaciones entre ésta –la fenomenología– y la hermenéutica.

Al cabo, como resultado de la reflexión fenomenológica hay un núcleo a partir del cual se funda toda experiencia de constitución de sentido, a saber, la intuición. ¿Qué enlace hay, y cómo es el mismo, entre intuición y lenguaje<sup>13</sup>? Es *cosa misma* del presente estudio.

\* \* \*

El estudio del *cabe* es, a su modo, el estudio de la *correlación*. Ésta no sólo refiere a la reciprocidad sujeto-mundo, sino a la temporalidad tanto de la experiencia subjetiva como de la constitución temporal del sujeto<sup>14</sup>. El estudio del *cabe* interesa, precisamente, porque permite establecer "la cercanía", la "otra orilla", y, por ello, la *alteridad* del sí mismo, en su distensión temporal; así, pues, se trata de la comprensión del sí mismo que busca esclarecerse como *otro* de sí y que sólo se puede, fenomenológicamente, construir desde la experiencia de la "cercanía", de vivir "junto a los otros".

Ahora bien, en cuanto se ha vuelto central la idea de que la comprensión ocurre en y por el lenguaje, mediante su despliegue, una tal *comprensión de sí* parece que se tendría que realizar únicamente por su "medio". Pero, cabe preguntarse: ¿se puede aislar

<sup>12</sup> Ziri6n, Antonio, "La noci6n de fenomenologfa y el llamado a las cosas mismas", en: Xolocotzi Y61nez, 6ngel (coordinador), *Hermen6utica y fenomenologfa. Primer coloquio. Cuadernos de Filosoffa*, n6 34, M6xico D.F.: Universidad Iberoamericana, 2003.

<sup>13</sup> La relaci6n intuici6n, lenguaje e intencionalidad ha sido objeto de las investigaciones tanto de Reeder como de Vargas ya mencionadas atr6s.

<sup>14</sup> Vargas Guill6n, G., "La constituci6n de la experiencia humana del tiempo: subjetividad, tiempo, sentido", en: AA. VV., *La temporalidad humana. Asedios desde la fenomenologfa y la hermen6utica*, Popay6n: Universidad del Cauca, 2007, pp. 11-37.

de su "lingüística" la relación *subjetividad, tiempo, sentido*? Provisionalmente se puede responder que sí, para efectos de proceder fenomenológicamente en pos de las *variaciones*. Entonces, ¿en qué fenómenos se puede evidenciar la validez de esa respuesta? Estas preguntas son *cosa misma* para esta indagación: la extralingüística del sentido en su pura manifestación *temporal* al *sujeto*, que se constituye *temporalmente*.

La investigación "El sentido *cabe* fenomenología y hermenéutica" se realiza, al mismo tiempo, como un compromiso con *las cosas mismas* para efectos de su descripción fenomenológica y como un estudio genético, erudito, requerido para comprender el "devenir" de los títulos implicados en la temática considerada: sentido, *cabe*, fenomenología y hermenéutica.

Lo realizado durante la primera fase de la investigación se ha restringido a una revisión de los títulos implicados –como ya se dijo– en los desarrollos de la fenomenología de E. Husserl en las investigaciones correspondientes a la llamada *vía psicológica* (psicología fenomenológica) y a las investigaciones relacionadas con la corporalidad en lo que ella tiene, asimismo, de "vida anímica" (especialmente, en los planteamientos expuestos en *Ideen II*).

Entre tanto, se ha hecho una revisión de los planteamientos relacionados con la fenomenología; no sólo en cuanto "método" o en cuanto "doctrina", sino en las "descripciones fenomenológicas" que fueron expuestas por M. Heidegger desde las lecciones sobre *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* hasta los planteamientos expuestos en el *Informe Natorp*. Se ha incluido una revisión, en especial, de la conferencia "El concepto de tiempo", que tiene, por un lado, "aire de familia" con los temas, metodología e hipótesis de las obras referidas; y, por el otro, una manifiesta utilización de la expresión "cabe".

Así, pues, en la actual fase de la investigación: se ha revisado centralmente el transcurso del pensamiento de Husserl y de Heidegger entre los años 1919 y 1924. Según nuestra hipótesis de trabajo, puede afirmarse que éste es el período más "hermenéutico" de Husserl y, a su turno, el más "fenomenológico" de Heidegger. En esta ponencia no interesa describir los matices, por ejemplo, de lo que se indica con expresiones como "hermenéutica fenomenológica de la facticidad", "auténtica fenomenología", etc., que, ciertamente, forman parte de la investigación, pero que aquí no son *cosa misma*.

Las *descripciones* que se han examinado apuntan, centralmente, a mostrar que las vivencias, en cuanto *cosa misma*, para ser elevadas al orden o "nivel" de la comprensión requieren ser "interpretadas". En esta formulación persiste el problema que se puede sintetizar en la pregunta: ¿cómo establecer los límites entre fenomenología y hermenéutica?

La reconstrucción erudita de las comprensiones que se han dado en la historia sobre los títulos implicados en el estudio, por ejemplo, las de San Pablo o de San Agustín, en las investigaciones de M. Heidegger, someten a evaluación la noción de *cosas mismas*, que se tornan materia de descripción. Así, por ejemplo, "facticidad", lo

“meramente vivido”, en cuanto exige una *interpretación* para devenir en *sentido*, parece ofrecerse mejor en los modos como se expresa –en el caso de la experiencia religiosa– la *narración*, el *relato* o el testimonio de quien ha estado ante el “abismo” de la experiencia fundamental de Dios.

Ahora bien, nuestra propia indagación nos ha mostrado que, para considerar en particular las “interpretaciones” tanto de Pablo como de Agustín, Heidegger omite (¿o desecha o suspende?) la evidencia de que uno y otro fueron maestros de retórica. Esto, desde luego, según nuestro entender, no afecta tan sólo al contenido, sino esencialmente al propósito de las exposiciones: ellas buscan la adhesión de los espíritus, en fin, ellas recurren tanto a lo tópico como a lo psicológico, al testimonio y a la constitución del talente del rétor para hacer creíble lo expuesto. Por tanto, la exposición heideggeriana no muestra la “vivencia *sui* de la facticidad” con su respectiva hermenéutica, sino la exposición con propósitos deliberados; es decir, los “materiales” elegidos por Heidegger carecen, precisamente, de un examen acerca de la pertinencia o la validez (interna, intrínseca) de los relatos en cuanto testimonios.

La *descripción de las cosas mismas*, en cambio, cuando es evaluada, en cada caso, a partir de la “primera persona” –que, en último término, es quien “describe” tanto en la “comprensión psicológica” como en la “estética”–, sólo se hace posible metodológicamente, a cada paso, si lo que se expresa puede ser validado en *analogon*. Que, en efecto, lo “dicho”, o, mejor, lo “descrito” tiene, digamos, *potencia persuasiva*, parece ser un hecho; pero que hay una diferencia de principio entre “llegar a estar convencido” por las *cosas mismas* y estar coaccionado por medios retóricos también es, nos parece, innegable. En definitiva, el estado actual de nuestra investigación nos lleva a comprender que en la retórica que se despliega a partir de la “vivencia”, en cuanto “facticidad” que se somete a una “hermenéutica”, el rétor adquiere la calidad de un *iluminado* –a quien “le habla” o “se le manifiesta el ser”–; mientras que la descripción desde la *primera persona* vive del *principio de corregibilidad*.

Precisamente, a partir de la diferencia entre estos dos enfoques de hacer filosofía se entiende la “vocación del pensar” expuesta por Heidegger como un “estar fuera de las exigencias de cientificidad” propia de los procesos de investigación. Al amparo, en cambio, de la perspectiva de Husserl, se ve la íntima convicción y exigencia de hacer de la filosofía una ciencia estricta, sometida a los rigores de la validación intersubjetiva; en fin, de que la investigación no sólo tenga compromisos comunitarios, sino que epistemológicamente sea concebida como una tarea pública.

## § 2. Entre fenomenología y hermenéutica

(...) ¿dónde buscar ese tiempo del sentido? Y, sobre todo, ¿cómo alcanzarlo?  
 (...) en cada disciplina hermenéutica, la interpretación se da en el punto de unión de lo lingüístico y de lo no-lingüístico, del lenguaje y de la experiencia vivida (sea cual fuera).  
 Propongo distinguir tres esferas de sentido que pueden ser distribuidas –para ser breve– en la trilogía del tener, el poder y el valer.

PAUL RICOEUR<sup>15</sup>

La base fenomenológica de la hermenéutica y la constitución hermenéutica de la fenomenología llevan a preguntar qué alcance tiene el título fenomenología frente a la diáspora, digamos, de fenomenologías –que, como veremos más adelante, abarca por igual el proyecto husserliano y algunos de los aspectos del heideggeriano; el de Sartre como el de Merleau-Ponty; el de Henri como el de Marion–; así, pues, cabe preguntarse ahora qué *cosa misma* es la fenomenología. Hecho éste que lleva a buscar vías y posibilidades para la que pudiera ser llamada una *fenomenología de la fenomenología* que, a su manera, sería algo así como una *unificación del campo fenomenológico*.

De ahí que se puedan ubicar dos extremos de un *continuum*; por un lado, la que podría ser reconocida como una *fenomenología trascendental-hermenéutica* para la cual la *cosa misma* es la investigación tanto de la experiencia de sentido como su promoción a comprensión; y, por el otro, se ubica una *fenomenología hermenéutica-trascendental* para la cual la *cosa misma* es la subjetividad –que, a una, produce, decodifica, revivifica y “enarca” el sentido–; polos que se refieren al “enlace” de la facticidad y quien la experimenta, o el experimentar el mundo con un sentido que correlaciona y da raíz a lo experimentado.

No resulta, por tanto, extraño que se haya tenido que recurrir, en el intento de hacer comprensible esta *doble imbricación* o *mutuo enlace*, tanto a la posibilidad de un círculo hermenéutico, en el primero de los sentidos referidos; o a la de un arco hermenéutico, en el segundo de ellos. ¿Qué queda por fuera en cualquiera de ellos?, ¿por qué la reflexión exige avanzar hacia una unificación de los polos?

En nuestro entender, la *espiral fenomenológico-hermenéutica*<sup>16</sup> tiene la propiedad de mantener un polo que hace visible un *quién* que experimenta el sentido; pero también hay un mundo o facticidad que “soporta” –y valida– la dimensión de sentido. Tanto el *círculo* como el *arco* se muestran parciales. El primero hace volver o retornar el sentido a un *quién* que, en un momento dado, lo puso en circulación. En cambio, el

<sup>15</sup> Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones I. Ensayos de hermenéutica*, México D.F.: FCE., 2003, pp. 31, 64 y 104.

<sup>16</sup> Reeder lo ha expuesto en dos lugares: Reeder, Harry P., *Argumentando con cuidado* (en especial el capítulo II); Reeder, Harry P., *Lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido* (en especial el capítulo I).

segundo, en cuanto lo proyectado (a saber, el sentido) sale del arco; puede decirse que toma cierta autonomía.

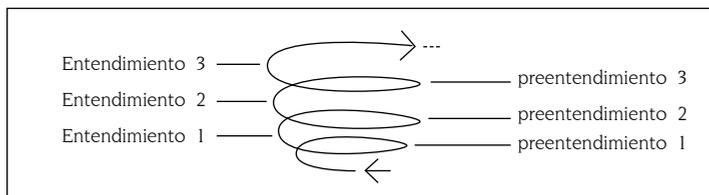


Figura 1. Espiral hermenéutica

¿Qué hace entonces de peculiar la *espiral*? Ésta descubre la mediación de la intersubjetividad como condición de posibilidad y, simultáneamente, como su horizonte; ahí va y viene entre quienes *experimentan mundo*. El sentido tiene un ancestral origen, una historia o una génesis, desde donde llega a cada presente y, a su vez, en donde se proyecta a través de la acción dialógica en que los interlocutores de cada presente son su *condición de posibilidad* para ser realizado. No obstante, simultáneamente, éstos son contingentes con respecto al *fluir* de su ser<sup>17</sup>: el sentido circunstancialmente tiene estos o aquellos ejecutores, en esta u otra cultura, en este o aquel período histórico, etc.

La espiral señala que, simultáneamente, el sentido tiene una propiedad histórica, por tanto, diacrónica y dinámica; pero, al mismo tiempo, señala que es *intersubjetivo*, esto es, no corresponde como propiedad a un quién, sino que "se da" en el *fluir* de la experiencia compartida. Es evidente que en cada momento del desenvolvimiento del dinamismo de la espiral, en el siguiente punto de su desplazamiento la posición puede ser ejecutada por el *mismo-otro* sujeto que la ejecutó en el momento anterior; pero también pudiera ser ejecutada por un radical *otro*, y así sucesivamente. Y, sin embargo, el sujeto es —como ya se ha dicho— *condición de posibilidad del sentido*. Esto se envuelve en paradojas: es cierto que hay sentido "interno" o "íntimo"; pero también que se disuelve y dispersa si no se torna esfera compartida, comunicación, lenguaje. Aquí, evidentemente, *lenguaje* no es, ni puede reducirse a, *lengua*. Aquí, por igual tienen sentido "las voces del silencio", los gestos, las señales, las marcas, los íconos; en fin, *todas* las diversas formas en que se "materializa" la *expresión*<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> A guisa de ejemplo queda bien traer a colación lo que observa Ferraris: "En los años treinta, cuando estaba en trance de abandonar Alemania, alguien hizo caer en cuenta a Husserl de la necesidad de poner a salvo todos sus manuscritos (que efectivamente fueron trasladados a Lovaina); pero Husserl no se preocupaba de la misma manera y, como verdadero idealista, le contestó: 'No importa, pues todo lo que escribí es verdadero'" (Ferraris, Maurizio, *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, p. 44, nota. <No cuento con otras fuentes que corroboren lo que señala Ferraris; aquí cito el texto como indicación e ilustración del sentido de la "contingencia del sujeto" en la producción de sentido>).

<sup>18</sup> Cfr. *Hua VI*, pp. 365-386. — La sigla *Hua* corresponde, con indicación de tomo y página, a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XL, Dordrecht/Boston/London: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2009.

La espiral, en fin, lleva a mostrar que el *ancestral origen* no es, ni mucho menos, una determinación. Éste abre posibilidades, pero no “cierra” el cauce; y, precisamente, en su plasticidad, el sentido vuelve y torna a vivificarse en cada uno de quienes lo enfrentan. Su origen es, ciertamente, singular; nacido en un *quién* concreto, con la potencia de albergar infinitudes intencionales. Evidentemente, si se reduce a la experiencia privada no entra en el caudal del acontecer intersubjetivo y “muere” con quien lo ha experimentado. En cambio, se pone en circuito con los demás. Si “pierde” la “esfera de la privacidad” está sometido a los avatares de *ser-interpretado* y, por eso mismo, enriquecido, desenvuelto, corregido e, incluso, hasta suprimido.

### § 3. Entre fenomenología lingüística y fenomenología del lenguaje

Lo que se quiere argumentar aquí se puede sintetizar, previamente, en la siguiente tesis: la fenomenología lingüística recae, primordialmente, sobre el *Bedeutung* en tanto *parole*, mientras que la fenomenología del lenguaje recae, primordialmente, sobre el *Sinn* en tanto *cuerpo* –cuerpo vivido, cuerpo viviente– y en cuanto *encarnación*. No obstante, debe ser advertido que hay una primacía de la *lingüisticidad* sobre toda posibilidad de desarrollo de la filosofía.

Fue P. Ricoeur quien habló de la *fenomenología de seguir una historia*<sup>19</sup>. Esto, desde luego, supone que hay sedimentos lingüísticos que pueden ser como la *cosa misma* sobre los cuales recae la operación de la conciencia y en la cual tanto los signos como su sentido se constituyen como *fenómeno*.

Hay, en todo caso, excedencia del sentido con respecto al habla. En ella sólo se alberga lo expresado, pero, paradójicamente, se contiene *lo inexpresado* e incluso *lo inesperado*. No se trata, en ningún sentido, de que “el que habla es el habla”; se trata de que en lo dicho se alberga, como germinalmente y como sin llegar a expresarse todavía, un punto de partida, motivador, inspirador, que llega a su plenitud por la elaboración que plásticamente da quien lo enfrenta como *fenómeno* en su *presente viviente*.

Ahora bien, es –si se quiere– la dimensión extralingüística, o lo no-lingüístico, la que da vida, impulso, a la expresión, a nuevas consolidaciones de sentido a partir de lo sedimentado. La vida del sentido no radica en sí mismo; él tiende a anquilosarse y “morir”. Por ejemplo, los diccionarios: al mismo tiempo estimulan para volver a poner

---

<sup>19</sup> “El hecho de contar y de seguir una historia consiste en ‘reflexionar sobre’ los acontecimientos, con el objeto de englobarlos en totalidades sucesivas. (...) nuestras expectativas respecto al ‘final’ de la historia nos impulsan a seguir hacia adelante. Pues bien, dichas expectativas ponen de manifiesto la estructura teleológica del acto narrativo (...) lo propio del arte narrativo consiste en vincular una historia a un narrador. Esta relación incluye todas las actitudes posibles que puede adoptar el narrador respecto a su historia” (Cfr. Ricoeur, P., *Historia y narratividad*, Barcelona: Paidós, 1999, p. 105).

en movimiento el sentido en cada voz dentro de cada expresión, pero muestran incontestablemente cómo la "parálisis" del anquilosamiento tiende a la detención del dinamismo de la vida de las voces. Volver a un "mundo lingüístico" en el que se habitó, tras años de ausencia, muestra ostensiblemente cómo cambian los usos y las voces hasta casi, prácticamente, tener que volver a aprender el uso de hoy, aquí y ahora. Estos ejemplos ponen de manifiesto, también desde la perspectiva fenomenológica, la complejidad de las relaciones entre sincronía y diacronía.

Para esta investigación, de *fenomenología lingüística*, es *cosa misma* el lenguaje: "cuando examinamos qué diríamos cuándo, qué palabras usaríamos en qué situaciones (...) no estamos usando meramente palabras"; así que, en síntesis, la *fenomenología lingüística* es "una manera de abordar el problema o la pregunta de cómo se relacionan las palabras con el mundo", en fin, esta tal fenomenología muestra que el problema de la fisura entre "lenguaje y realidad (...) es un falso problema"<sup>20</sup>.

Pero, por contraste, ¿qué es la fenomenología del lenguaje? Sumariamente expresado: la fenomenología del sentido, la del significado –tal como está estudiado en las *Investigaciones lógicas*–, la que asume la tarea de comprender la comunicación –que, como se sabe, a veces, está mediada por palabras; pero en mayor medida por la mirada, subsidiariamente por el rostro, los gestos, las posturas corporales, etc.–, la que reconoce en las tecnologías de la información estructuras del mundo de la vida con todas las oscuridades y claridades que las hacen "dispositivos" para el ser humano y que en muchos casos convierten al ser humano en "dispositivo" de sus ejecuciones.

Para indicar la dirección fundamental de una fenomenología del lenguaje: se trata de la que, tras toda operación de constitución, intercambio o transacción de sentido, de acción comunitaria y/o comunicativa, descubre el cuerpo –como ya se ha dicho, empezando por la mirada, continuando por el rostro, etc.– no sólo de quien en *primera persona* experimenta el sentido, sino de los que al interactuar dan cuerpo al sentido mismo.

La fenomenología del lenguaje no se ocupa de las cinestesis o de las ubiestesis<sup>21</sup>. Éstas, ciertamente, son operaciones de la sensación que sólo se dan como unidad de sentido para el sujeto en el modo de percepción; pero su aparición como y en cuanto *Sinn* –más que *Empfindlichkeit*– son *daciones* o *donaciones intuitivas*.

Y, ¿qué es lo que se capta cuando se capta el sentido como operación plenamente intuitiva? Aunque aquí todo sea muy complejo de expresar, tiene valor el fragmento I de Heráclito: "Este eterno *logos* incapaces los hombres de comprenderlo"<sup>22</sup>. Y no se termina jamás de saber si ese *logos* es sólo propiedad y potestad humana o si él en su eternidad es propio de lo ente.

<sup>20</sup> Gómez Giraldo, A., *Filosofía analítica y lenguaje cotidiano*, Bogotá: USTA, 1986, p. 47.

<sup>21</sup> Uso la expresión que acuñó Antonio Zirión para traducir la expresión alemana *Empfindniss* que Husserl utilizó en *Ideas II* (cfr. *Hua IV*, § 36).

<sup>22</sup> 22 B I.

La fenomenología del lenguaje tematiza, consecuentemente, en torno a la cuestión: ¿el *logos* es óntico u ontológico? Y en esta pregunta se anticipa, como ya se ha mostrado, que el ente, en sí, es; pero sólo se torna esfera de propiedad cuando se encarna humanamente, esto es, cuando se despliega la *Empfindlichkeit*. Sin embargo, lo que se dona no es *cosa misma* para la investigación. Lo es el sentido en tanto y en cuanto sentido. Esto quiere decir que no se olvida, ni se rechaza, ni se omite la existencia del polo objetivo –que en este caso no sólo es *noéma*, sino ente–; pero que sólo se estudia en cuanto polo noemático –y no en cuanto polo óntico. Asimismo, se comprende que el sentido es, en tanto y en cuanto tal, esfera de propiedad, vida subjetiva, polo noético.

Entonces, la fenomenología del lenguaje es, por igual, *fenomenología de la intuición*. Sólo que ésta debe ser comprendida, racionalizada, en fin, comunitarizada y comunicada. El paso de la experiencia íntima del sentido –y, en este caso, privada– a la vida compartida con respecto al mismo es, en sí, *cosa misma* de esta fenomenología. Ahora se puede caracterizar, entonces:

#### § 4. La intuición como *cabe*

*Cabe* es la expresión para señalar lo que une y lo que separa, lo que hermana y lo que diferencia. Es, en sí, y por antonomasia, un *límite*. Pero, si se tiene trazado un "límite": ¿a cuál de los dos "lados" del límite pertenece el límite? El puro *cabe*, o la *cabencia*, es la doble pertenencia. Tal es, por sí, la vida del sentido. Él simultáneamente es *lo sentido* y *lo intuido*; pero el *sentido* no es ni lo uno ni lo otro, y no es sin lo uno y sin lo otro. Él tiene como manantial a la intuición, sólo en ese como "darse interior", que simultáneamente es un "darse en persona", lo experimentado se eleva a la calidad de comprendido. Así, en un primer momento, y como si no se hubiera dado una separación o una superación del ámbito cinestésico, la intuición es puro darse prepredicativo del sentido del mundo.

La intuición es pura *dýnamis* que no sólo ofrece las dimensiones de lo "dado" en los "datos" de la sensación, sino en el *plus* que ofrece la percepción; y en ella las activations y despliegues de la imaginación, de la imagen, de las variaciones imaginativas. En sí no es posible captar lo dado en persona sin que al mismo tiempo se despliegue un torrente de vivencias en cuyo caudal no se pueden discriminar y poner en su sitio las emociones, los sentimientos, las imágenes, los fantasmas, las fantasías, las representaciones, las presentificaciones, etc.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Herder, Johann Gottfried, "Essay of the Origin of Language", en: Herder, Johann Gottfried y Jean-Jacques Rousseau, *On the Origin of Language*, traducción de John H. Moran y Alexander Gode, Chicago: University of Chicago Press, 1966; pp. 110-111. "If we have grouped certain activities of the soul under certain major designations, such as wit, perspicacity, fantasy, reason, this does not mean that a single act of the mind is ever possible in which only wit

Ahora bien, cuando se predica lo dado a la intuición, ésta se traduce en *energeia*. Ahí es al mismo tiempo lo dado, pero simultáneamente lo anticipado, lo que se sedimenta como mundo y al mismo tiempo vuelve a abrirse como horizonte, lo que estabiliza un nivel de experiencia y ofrece nuevas perspectivas al devenir. Por eso, precisamente, la intuición también sostiene y se expresa en la predicación, pues aparece como *noemata* o *aquello a lo que se refiere lo dicho al ser dicho*; pero no se agota en lo expresado, ni lo expresado alcanza a “figurar” plenamente lo mentado.

Así, entonces, la intuición se expresa múltiplemente en todas las formas de vida humana que tienen proyección en la esfera compartida (música, sexo, pintura, gesto, etc.); en fin, en todas aquellas formas de vida en las que no es posible pensar al *ego* solitario como *autorreferido* en su realización: el sentido *cabe* une y separa; homogeniza y diferencia; iguala y distingue. En su estructura paradójica: el sentido no se experimenta como *lo mismo*, siendo el *mismo*, entre dos o más sujetos. Antes bien, cada quien da matices, interpretaciones, orientaciones, etc., que “lo hacen suyo” y, sin embargo, queda ahí en la esfera comunitaria. De este modo es como el sentido adquiere matices, tonalidades, coloridos, etc., que afirman la posibilidad de la unicidad del *ser-sujeto-uno-mismo* y de estar en medio de un todo comunitario.

La intuición no termina nunca de expresarse, y por ello no hay una razón final que la predique abarcándola toda y de una vez por todas; antes bien, al expresarse se hace *razonable*: se funda así la *razón intuitiva*. “Ser racional es querer ser racional”<sup>24</sup> y el paso del ser al querer y su mutuo retorno es, en sí, razonabilidad que expresa en y por cada sujeto su captación de lo visto o entrevisto, en fin, de lo intuido; pero vuelve y se cambia de posición —espacio, tiempo; sociedad, cultura; historia, etnia; etc.— y aparecen escorzos que no se habían observado y el *eidós* pervive en su verdad, precisamente, por su corregibilidad que se hace visible al hacer razonable la exposición del punto de vista del observador.

Aquí metodológicamente se aísla el título, y la reflexión concerniente, *extralingüística*. Por cierto, no es que no tenga esos aspectos como su vida misma; sino que, para abreviar, se puede equivaler en este caso lo que se designa con este título y lo que en la tradición fenomenológica se distingue bajo la expresión *prepredicación*. Sólo que en ella viven, a una, tanto el *Sinn* como la *Empfindlichkeit*. Por eso, aquí se toma sólo

---

or only reason is at work; it means no more than that we discern in that act a prevailing share of the abstraction which we call wit or reason, as for instance the comparison or the elucidation of ideas; yet in everything the total undivided soul is at work (. . .) A sounder conception makes of man's rationality, of this distinctive character of his species, something quite different; it makes of it the overall determination of his powers of thought within the total complex of his senses and of his drives. And then, if we take all our previous analogies into account, there is no possibility other than that (. . .)” (*ibid.*, pp. 110, 111). “This creature is man, and this entire disposition of his nature—in order to escape the confusion resulting from the attribution of independent powers of reason and the like—we shall call reflection” (*ibid.*, p. 112).

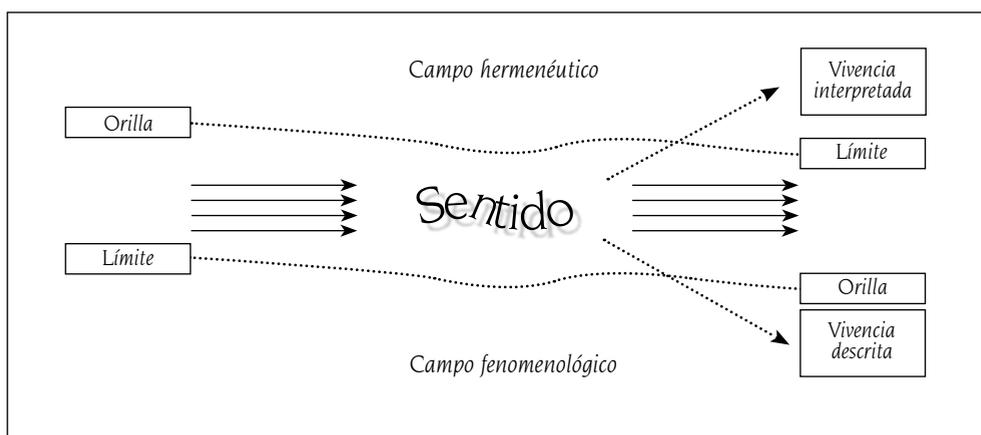
<sup>24</sup> Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen wissenschaften und die Traanzendentale Phänomenologie*, Husserliana, Hua VI, p. 275.

como una restricción metodológica –como se ha dicho–, pero con la clara comprensión de que la *prepredicación* envuelve tanto la esfera de la intuición –manantial del *sentido*– y la esfera de las *aisthesis* –fuente, a su vez, de la intuición. Aquí, como se observa, no procede un retroceso sin fin.

## § 5. Un alegato por el *cabe*

Parece que no es tan claro lo que se designa bajo el título *cabe* y su uso filosófico –más bien fenomenológico y, acaso, hermenéutico– en el proyecto de investigación. A fe, fuera de toda duda, hay razón al hacer este señalamiento; pues, si estuviera claro, no habría que investigarlo. Pero si hay que investigarlo (y dado que sí hay que hacerlo) no sabemos qué tan bien o qué tan mal encaminados estemos incluso en las primeras formulaciones de nuestro interrogar. El ejercicio de *re-busque* y *re-flexión* sobre los sentidos del *cabe* es, de veras, un punto de partida.

El sentido *cabe* fenomenología y hermenéutica; voy a usar una representación diagramática para expresar lo que hasta ahora entiendo de este asunto. Sea, entonces, lo primero, el esquema:



El campo hermenéutico, desde luego, está constituido y abierto por el intérprete. Sea que se lo llame sujeto, *Dasein*, interpretante; el campo fenomenológico puramente es despliegue de la subjetividad.

En la representación que propongo, lo más importante es que el sentido sea, en todo caso, comprendido como un fluir, río heraclíteo.

Los títulos *orilla* y *límite* son buenos candidatos para señalar qué pasa con el sentido.

- En unos casos se trata de una experiencia meramente conceptual; entonces se trazan límites.
- En otros casos, se trata del cuerpo como lenguaje que, en su despliegue, sin palabras, da sentido (sean ejemplos: la mirada furiosa o mendaz; el arriba y el abajo; el agrado y el disgusto, etc.; de nuevo, para todo esto carecemos de nombres).

Ahora bien, ¿no es, a su manera, la *descripción* de la vivencia una *interpretación* de la vivencia? Me parece que siempre queda esta pregunta. ¿Dónde, pues, está el límite? Voy a sentar mi hipótesis: en la presencia o ausencia de una ontología:

- Si el sujeto da cuenta de sí, de su experiencia, entonces no está teniendo por referente al ente; al contrario, habla de su *suidad*, de su sí mismo. Claro que "bordea" el ente, para vivirlo; pero se refiere como *cosa misma* a su experiencia del mismo.
- Si el interpretante –llámese como se llame: *Dasein*, sujeto, etc.– refiere al ente en cualquiera de sus modalidades –así éste sea abstracto (digamos: un "sentido del sentido", un "ente formal", etc.) o la facticidad–, de hecho constituye una hermenéutica de la facticidad.

El "y" del título "El sentido *cabe* fenomenología y hermenéutica" quiere indicar, exactamente, que la mera fenomenología no lo puede "atrapar"; tampoco la hermenéutica. El sentido es –como he intentado mostrarlo– pura (acaso sea mejor decir "absoluta") fluencia.

Desde luego, el positivismo –el positivista– también podría reclamarse en una de las orillas. Mi alegato es: el positivista trabaja con unos rendimientos de la subjetividad, a saber, un sentido prístino, que toma por "dato"; no con el sentido, en y con su fluencia.

En fin, sospecho, que cuando usamos –Reeder y yo (para otros efectos Reeder tradujo el título de nuestro proyecto como "Meaning *between* Phenomenology and Hermeneutics", por mi parte conjeturo que sería más exacta, en este caso, la expresión *amidst*)– el título *cabe*, estamos poniendo la idea del sentido-río como un fluir que motiva el despliegue (círculo, arco, espiral) o que motiva la racionalización de la experiencia subjetiva de mundo.

En lo personal, no entiendo todavía mucho más, pero tampoco menos. Por eso, de momento la representación, por ejemplo, en *Diagramas de Venn*, nos anclaría a unas "determinadas" formas representacionales que dejan, a mi parecer, empobrecido el asunto; repito, no porque no tenga razón, sino porque queda un "cañamazo".