

Investigaciones fenomenológicas sobre el sentido y el lenguaje



M. Teresa Álvarez Mateos
Luis A. Canela Morales
Armando I. Quezada Medina
Coordinadores



Akademia

El conjunto de investigaciones filosóficas que componen este libro tiene como hilo conductor relativo, directa o indirectamente, la relación entre la fenomenología y el lenguaje. La fenomenología, corriente filosófica fundada por Edmund Husserl, describe el modo en que los sujetos conscientes experimentan la realidad en tanto dotada de sentido. Se dirige al campo de los fenómenos, a las realidades que aparecen ante la conciencia en su respectivo modo de aparecer. De ahí que, junto a la descripción de los actos de atención y percepción, y sus correspondientes correlatos intencionales, las diversas formas de representación simbólica, mediante las cuales la experiencia vivida se constituye como un conjunto de fenómenos dotados de significación, sean también objeto de descripción y análisis fenomenológico. La representación simbólica produce así un ámbito potencialmente infinito de fenómenos que coexisten en la experiencia vivida junto a la realidad presentificada en sentido propio o, en otros términos, junto a la experiencia directa dada de manera inmediata a la percepción y a la sensación. Se asiste, pues, a una distinción fundamental en los correlatos de la conciencia: por un lado, esta se dirige hacia los fenómenos sentidos en su inmediatez y, por otro, hacia los fenómenos que son representados de forma simbólica.

*Investigaciones fenomenológicas
sobre el sentido y el lenguaje*



Colección Akademia
Pensamiento y Ciencias Sociales

Investigaciones fenomenológicas sobre el sentido y el lenguaje

M. Teresa Álvarez Mateos
Luis A. Canela Morales
Armando I. Quezada Medina
(Coordinadores)

UNIVERSIDAD DE
GUANAJUATO



Ediciones
Universitarias



Fides



Investigaciones fenomenológicas sobre el sentido y el lenguaje
Primera edición digital, 2023

D. R. © Universidad de Guanajuato
Lascuráin de Retana núm. 5, Centro
Guanajuato, Gto., México
C. P. 36000
editorial@ugto.mx

D. R. © Fides Ediciones
Seris 33 B, Col. CTM Culhuacán, Coyoacán, CDMX,
México, C. P. 04440
www.fidesediciones.com.mx
fides.ediciones@gmail.com

Edición y producción: Fides Ediciones
Coordinación editorial: Lili Granados Sainoz
Diseño: Beatriz Espriella Ramírez

Esta obra es parte de la Convocatoria de Publicaciones Académicas 2022.

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción o transmisión parcial o total de esta obra bajo cualquiera de sus formas, electrónica o mecánica, sin el consentimiento previo y por escrito de los titulares del *copyright*.

ISBN (Universidad de Guanajuato): 978-607-59618-8-0
ISBN (Fides Ediciones): 978-607-59618-8-0

Hecho en México
Made in Mexico

Índice

Advertencia	9
Presentación	
Armando I. Quezada Medina	11
Prólogo	
M. Teresa Álvarez Mateos	21
Capítulo I. Sobre la relectura de Félix Martínez Bonati de la teoría del signo de Husserl Gonzalo Gisholt y Antonio Ziri6n Q.	27
Capítulo II. Sobre el sentido y la expresi6n de la vida afectiva: problemas de la aclaraci6n del concepto husserliano de noema en el contexto de los actos fundados Ignacio Quepons Ram6rez	39
Capítulo III. La idealidad del significado en <i>Investigaciones l6gicas</i> de Husserl Horacio Banega	79
Capítulo IV. La funci6n del lenguaje en la trascendencia de la conciencia M. Teresa Álvarez Mateos	119
Capítulo V. Signos, reglas y c6lculos: de la aritm6tica a la l6gica de los signos Luis A. Canela Morales.	149

Capítulo VI. Ni realismo ni antirrealismo, sino objetivismo: Donald Davidson y la verdad y el conocimiento como emergencia del trípode subjetivo-intersubjetivo-objetivo Diana Couto	169
Capítulo VII. Para una contribución a la <i>crítica</i> de la lingüística general: a propósito del presupuesto del modelo oracional Guillermo Moreno Tirado.....	197
Capítulo VIII. Fenomenología y lenguaje no predicativo en Jean-Luc Marion: la <i>αἰτία</i> (causa) dionisiana como causalidad no metafísica Matías Pizzi	229

Advertencia

Las referencias a la obra de Husserl se harán conforme a la siguiente edición: *Husserliana-Gesammelte Werke*, publicada originalmente por Martinus Nijhoff, luego por Kluwer Academic Publishers y actualmente por Springer. Para citar dicha edición se empleará la sigla “Hua”, seguida del tomo en números romanos y las páginas en números arábigos (p.ej. Hua X, 56). La correspondencia de Husserl se citará de siguiente manera: “Hua Dok III”, seguida de una diagonal para distinguir el tomo (que aparece en números romanos) y las páginas en números arábigos (p.ej. Hua Dok III/5, p. 115). En algunas ocasiones también se citan las obras correspondientes a *Husserliana Materialien*, estas se citarán como “Hua Mat”, seguida del tomo en números romanos y las páginas en números arábigos (p.ej. Hua Mat I, 55). Asimismo, se citarán los manuscritos de Husserl según la nomenclatura ya establecida, primero el grupo (A, B, C, etc.), seguido del folder en número romanos y arábigos, la página en arábigos y en ocasiones el anverso (a) o reverso (b) de esta (p. ej. A I 35, 18a).

Presentación

Armando I. Quezada Medina
Universidad de Guanajuato

“¿Qué significa *sentido*?” es una de las preguntas más complejas en el terreno de la filosofía; muchos sistemas y autores deciden explicar lo que quiere decir *sentido*, sus implicaciones y limitaciones, sus funciones y su fundamento, pero si es un problema exclusivo de la filosofía del lenguaje o si es uno ontológico, no siempre queda claro. Ya desde Aristóteles el concepto *sentido* es complicadísimo, pues este término es *λόγος* y, así como muchos otros conceptos del discípulo de Platón, este también es polisémico.

Muchas de las investigaciones sobre los fundamentos de finales del siglo XIX y principios del XX tuvieron en vilo el análisis sobre el sentido; dos autores ejemplares son Gottlob Frege y Charles Sanders Peirce, quienes de manera más o menos indirecta retoman una problemática histórica que parte precisamente de Aristóteles y que se enmarca en lo que hoy puede denominarse teoría de las categorías.

Determinar la naturaleza de las categorías ha constituido, en la historia del pensamiento, un escollo de apariencia metodológica en su mayor y visible tránsito por las sendas de la filosofía teórica. El uso conceptual que determina un sistema viene muchas veces dado por las categorías, y estas, en gran medida, suelen tener una funcionalidad lingüística, de ahí que al mentarlas exista una manifestación general de interpretarlas como origen de la carga de sentido acompañante de una palabra o de una frase. Los derroteros por los cuales han deambulado sus funcionalidades, y sus sentidos mismos, han variado y se han determinado y definido de maneras diferentes. Salvar la imprecisión terminológica suele traer consigo una creencia en la univocidad; encerrar el concepto es la opción para muchos pensadores que

prefieren evitar la polisemia y los desvaríos lingüísticos de discursos indeterminados, pero ¿qué es lo que se ata o se subsume bajo la unidad? ¿una palabra, una cosa, un pensamiento?

En el mundo griego, surge la necesidad apremiante de contar con un sistema o fórmula “categorial” para expresar el mundo; sin embargo, expresarlo no es estrictamente sinónimo de limitarlo, no es unificar cada uno de sus sentidos. En efecto, la fábrica del mundo carece de ese comportamiento; expresarlo es hacerlo nuestro de alguna manera (en otra muy distinta), pero no siempre ajena para los helenos, es hacernos parte del mundo. Platón fue uno de los transeúntes primigenios de esos caminos,¹ pero el iniciador del hecho mismo como una materia de investigación fue su discípulo de Estagira.

Las *Categorías* de Aristóteles han sido transmitidas de una manera particular a las postrimerías, ellas preceden a toda la obra de índole lógica y, por tanto, a todo el saber práctico y teórico de su *mapa* conceptual. Dicha disposición ha contribuido a fijar comúnmente el orden de enseñanza de las disciplinas filosóficas, exceptuando pocos casos o bien trasponiendo algunos de sus elementos hasta las características intrínsecas del objeto de la metafísica. Este texto, no titulado así por su autor e inacabado, contiene una suerte de listado de palabras relacionadas con la función que cumplen individualmente, antecede a cualquier discurso e incluye las bases del andamiaje con el que comprendemos el mundo por medio del lenguaje. Al ser un tratado sobre categorías, es, a su vez, el primer tratado sobre el *sentido*.

Asimismo, puede ser visto como una respuesta, propuesta o cualquier otro elemento dentro de su contexto histórico. Por ejemplo, podría tomarse como el inicio del debate contra las formas platónicas que tendrán su par en el texto perdido *Sobre las ideas*. Aristóteles seguramente había confeccionado de manera temprana el texto de las *Categorías*, pues su uso se ve reflejado en

¹ Giorgio Colli, a lo largo de una serie de clases sobre los filósofos pre-platónicos, propone un camino sobre la construcción de la lógica aristotélica, que contiene tres exponentes esenciales anteriores a Platón: Parménides, Zenón y Gorgias (Colli, 2006; 2012).

el segundo;² además, en este último hay una delación y detracción más directa que en el primero. Por otro lado, algunos autores han sostenido que el lenguaje utilizado en ambos escritos era una jerga común en la academia. Fuera de su contexto histórico, es un tratado complejo con indicaciones implícitas de la construcción de una teoría de las categorías. Varios neokantianos, como Adolf Trendelenburg, retomaron su estudio en un intento diacrónico por mostrar la relevancia y rendimiento de las investigaciones aristotélicas.

Han existido, además, multitud de comentarios sobre qué son las categorías y qué es el sentido, desde Boecio hasta Juan Buridán y más allá. Boecio tenía como meta traducir a Platón y Aristóteles. De este último, sólo se conservan las traducciones de las *Categorías*³ y de *Sobre la interpretación*; ambas se erigieron como la lógica medieval aristotélica hasta que se tradujeron otras obras del Órganon y se recibió la tradición árabe de los comentaristas. Para Amonio, el texto sería una introducción a la doctrina platónica de las formas, “a veces –piensa él– Aristóteles se refiere a las voces, a veces a los pensamientos, a veces a las cosas”;⁴ así pues, una rama del pensamiento neoplatónico sincreti-

² Es difícil decidir cuál de ellos precede al otro. Además, el texto *Sobre las Ideas* que conocemos es, en realidad, un resumen transmitido por Alejandro de Afrodisias en su comentario al primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles. Una introducción general puede verse en Santa Cruz *et al.* (2000).

³ La traducción ha sido editada en el marco del proyecto Aristoteles Latinus por Lorenzo Minio-Paluello.

⁴ Amonio, *Comentario a las Categorías*. La abreviatura para los comentaristas griegos de Aristóteles es la clásica (CAG). En la introducción, Amonio señala que (cap. 9, p. 17): “El objetivo aquí para el filósofo es considerar las voces que significan cosas a través de pensamientos [conceptos] intermedios” (“Ἔστιν οὖν σκοπὸς ἑνταῦθα τῷ φιλοσόφῳ διαλαβεῖν περὶ φωνῶν σημαινουσῶν πράγματα διὰ μέσων νοημάτων”). El profesor Sorabji comenta en su introducción a la traducción inglesa: “La mayor inconformidad de Plotino era que el esquema de Aristóteles no tomaba en cuenta las formas platónicas. La réplica de Porfirio era que el trabajo estaba diseñado para los iniciados y, por lo tanto, no era a propósito de las cosas reales, sino sólo acerca de palabras en la medida en que ellas significan cosas. Jámblico fue más allá: la consideración de Aristóteles de las distintas categorías aplica, primera y principalmente, a

zó, al extremo, al maestro y al discípulo como para referir una unión y vinculación de la teoría de la predicación. Porfirio, el alumno de Plotino, al iniciar la *Isagoge* prefiere no hablar sobre si subsisten (ὕφεστηκεν) o son únicos y simples pensamientos (ἐπινοΐαις), o si son cuerpos puestos o incorpóreos (ἄσώματα), o si están separados o subsisten en los seres sensibles (αἰσθητοῖς).⁵

Simplicio, en su comentario al mismo texto, ofrece una serie de interpretaciones de otros autores que pueden referirse rápidamente aquí: “así, de estos unos dicen que son voces [palabras] y que es sobre voces sin más el objeto de estudio y que es la primera parte de la lógica”;⁶ es decir, se les ve con las partes de la proposición (πρότασις). “Otros, no aceptan este objeto de estudio, pues el filósofo no teoriza sobre voces, sino que el gramático pasa revista a las modificaciones, las figuras, los cambios de las figuras, a lo que más [les concierne] y a sus especies, dicen pues que el objetivo son los seres mismos de los que [se dan] bajo las voces significantes y estas son *las cosas que se dicen*”.⁷ Simplicio, además, menciona otro grupo: “unos más dicen que el objetivo no es ni las voces significantes ni las cosas significadas, sino los pensamientos [conceptos] sin más”.⁸ Después de una

las Formas platónicas y a las cosas en ese nivel superior” (Cohen y Matthews, 1991, p. 2). Los autores griegos se citarán conforme al uso común de los estudios clásicos en el presente trabajo.

⁵ Evangeliou menciona todas las diferencias entre la recepción de las *Categorías* por Plotino y Porfirio y cómo este último, por respeto a su maestro, no menciona su nombre en las críticas y objeciones que lanzan los filósofos anteriores al texto aristotélico (Evangeliou, 1996, p. 164 y ss.).

⁶ Simplicio (cap. 9, p. 8 y ss.) “ταῦτα δὲ οἱ μὲν φωνὰς εἶναι λέγουσιν καὶ περὶ φωνῶν ἀπλῶν εἶναι τὸν σκοπὸν φασὶ καὶ ὅτι μέρος ἐστὶ τῆς λογικῆς τὸ πρῶτον”.

⁷ *Ibid.* 9, p. 19 y ss. “ἄλλοι δὲ τοῦτον μὲν οὐκ ἀποδέχονται τὸν σκοπὸν· οὐ γὰρ φιλοσόφου τὸ περὶ φωνῶν θεωρεῖν, ἀλλὰ γραμματικοῦ μᾶλλον τὰ τε πάθη καὶ τοὺς σχηματισμοὺς καὶ παρασχηματισμοὺς αὐτῶν καὶ τὰς κυριότητας καὶ τὰς ιδέας ἐπισκεπτομένου· περὶ δὲ τῶν ὄντων αὐτῶν τῶν ὑπὸ τῶν φωνῶν σημαιομένων εἶναι λέγουσι τὸν σκοπὸν καὶ ταῦτα εἶναι τὰ λεγόμενα”.

⁸ *Ibid.* 9, p. 31. “ἄλλοι δὲ οὔτε περὶ τῶν σημαιοσῶν φωνῶν οὔτε περὶ τῶν σημαιομένων πραγμάτων εἶναι λέγουσι τὸν σκοπὸν, ἀλλὰ περὶ τῶν ἀπλῶν νοημάτων τὰ λεγόμενα”.

serie de objeciones y comentarios críticos, Simplicio termina por ofrecer su punto de vista, el cual aúna a una serie de comentaristas desde Alejandro hasta Siriano:

Luego, es evidente por las cosas dichas que el objetivo propio en el estudio de la lógica es acerca de las voces en general, primeras y genéricas, por tanto, son significantes de los seres, y al enseñarse juntamente, en cualquier caso, también las cosas significadas por ellas: las cosas reales y los pensamientos, luego, las cosas reales significadas por las voces.⁹

Los comentarios medievales son demasiados como para traerlos a colación aquí; hay que decir que ellos tienen su principio en la traducción e interpretación que Boecio hizo de ellos. La lectura de las *Categorías* estuvo, desde un comienzo, relacionada con el problema de los universales: si son cosas existentes o ideas en la mente de Dios, o bien meramente nombres; en alguna medida, ideas retomadas de algunas versiones griegas y otras por medio de la recepción árabe.¹⁰

Hasta el siglo XIX, no se dieron muchas más interpretaciones que las últimas recibidas por la escolástica, y fue un neokantiano, del que ya se ha hecho mención, quien inició la tarea de repensar las *Categorías*. Adolf Trendelenburg, en 1846, publica un texto referido a la obra mentada del maestro de Alejandro como plan de una obra mayor titulada la *Geschichte der Kategorienlehre*, la que en su primera parte contiene la doctrina de las

⁹ *Ibid.* 13, p. 11. “ἔστιν οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων δῆλον, ὅτι ἐστὶν μὲν ὁ σκοπὸς οἰκεῖος τῇ λογικῇ πραγματεία περὶ τῶν ἀπλῶν καὶ πρώτων καὶ γενικῶν φωνῶν, καθὸ σημαντικαὶ τῶν ὄντων εἰσὶν, συνδιδάσκειται δὲ πάντως καὶ τὰ σημαίνόμενα ὑπ’ αὐτῶν πράγματα καὶ τὰ νοήματα, καθὸ σημαίνεται τὰ πράγματα ὑπὸ τῶν φωνῶν”.

¹⁰ Se pueden encontrar resúmenes de los autores medievales en los siguientes textos: De Rijk (2002, pp. 358-374) y Newton *et al.* (2008). El artículo del mismo Newton sobre Duns Scotus es interesante, pues muestra cómo el pensador franciscano modifica su interpretación de las *Categorías* con base en su suposición de los elementos que debe tener una ciencia.

categorías. Con él se abre un derrotero de nuevas versiones y reformulaciones sobre la función y naturaleza de las llamadas categorías aristotélicas.

El concepto de *κατηγορία* tiene un sentido originario de acusación o delación, quizá fue en los diálogos de la palestra intelectual de la academia donde el término empezó a dirigirse hacia la senda más conocida en la etimología posterior, la cual tiene su fuente en los textos del hijo de Nicómaco. Por analogía y obvia dependencia etimológica y morfológica, se tiene la costumbre de traducir el texto sin más como las *Categorías*; sin embargo, la significación no siempre es unívoca. ¿Qué es pues lo que Aristóteles dice sobre ellas y de qué manera? Para efectos prácticos, será suficiente remitirse al primer capítulo del texto de *Categorías*:

*Capítulo uno*¹¹

La Ὁμώνυμα λέγεται ὢν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας¹² ἕτερος, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον· τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος· ἐὰν γὰρ 5 ἀποδιδῶ τις τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶν εἶναι, ἴδιον ἑκατέρου λόγον ἀποδώσει. συνώνυμα δὲ λέγεται ὢν τό τε ὄνομα κοινόν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος 10 τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς· τούτων γὰρ ἑκάτερον κοινῶ ὄνόματι προσηγορεύεται ζῶον, καὶ ὁ λόγος δὲ τῆς οὐσίας ὁ αὐτός· ἐὰν γὰρ ἀποδιδῶ τις τὸν ἑκατέρου λόγον τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶν εἶναι, τὸν αὐτὸν λόγον ἀποδώσει. παρώνυμα δὲ λέγεται ὅσα ἀπὸ τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοῦνομα προσηγορίαν ἔχει, οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς 15 ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος.

¹¹ La edición del texto griego es la de Minio-Paluello (1974). Se da por hecho aquí la ordenación cronológica apuntada por el profesor Ingemar Düring (2005).

¹² En la edición de Theodor Waitz se suprime taitz *se s* al igual que en la de Richard Bodéüs. Este último le da un carácter bastante lingüístico al texto con esta supresión. En el renglón cuatro, de acuerdo con la paginación de Immanuel Bekker, sucede lo mismo, así como en el siete y en el diez (Waitz, 1844 y Bodéüs, 2001).

Se dicen homónimas las cosas de las que el nombre es lo único común, pero lo que concierne al *sentido* de la sustancia del nombre es distinto. Por ejemplo, animal [se dice] de hombre y del que ha sido dibujado, en efecto, de estos el nombre es lo único común, mientras el *sentido* de la sustancia del nombre es distinto, pues si [quisiera] aclararse algún *qué es* para cada uno de ellos el ser animal, explicaría el *sentido* propio de cada uno.

Sinónimas se dicen las cosas con nombre común y lo que concierne al *sentido* de la sustancia del nombre es lo mismo. Por ejemplo, animal [se dice] de hombre y de buey, en efecto, de estos cada uno evoca el nombre común: animal, y el sentido de la sustancia es el mismo, pues si [quisiera] aclararse el *sentido* de cada uno: el *qué es* para cada uno de ellos ser animal, explicaría el mismo *sentido*.

Parónimas se dicen las cosas que caen bajo alguna diferencia de flexión respecto al apelativo común. Por ejemplo, de la gramática y el gramático, de la valentía y el valiente (*Categorías*, 1a).

El primer problema que surge en el texto es ¿qué es lo que se dice homónimo, las palabras o las cosas? Los pensamientos podrían excluirse dado que Aristóteles no parece referirse a ellos, por lo menos, explícitamente. Si fueran las palabras el texto, tendría una carga lingüística un tanto forzada. Bodéüs, en su edición, siguiendo la lección adoptada por Waitz, suprime el texto τῆς οὐσίας y traduce: “alors que la formule correspondant à ce nom est différente”. Además de verter la palabra Ομόνυμα por equívocos y συνώνυμα por *univoques*, de hecho, Boecio vierte igualmente los términos en latín *aequivoca* y *univoca*. John Lloyd Ackrill en sus notas *ad loc.* dice que los términos homónimos y sinónimos no se aplican a las palabras, sino a las cosas. Por tanto, niega la versión de palabras equívocas y unívocas, respectivamente. Sobre la fórmula λόγος τῆς οὐσίας, el asunto también es interpretado distintamente: Boecio la traduce como *substantiae ratio*; la traducción de Ackrill y Klaus Oehler coinciden (*definition of being; Definition des Seins*); Miguel García-Baró, en nota *ad loc.* a su traducción, comenta que esta sería la versión más literal; Miguel Candel, la traduce como “enunciado de la en-

tividad”, y Zanatta, que toma como texto de referencia a Minio-Paluello, simplemente como *definizione*.

No es ocioso referir aquí estos apuntes de traducción, pues de hecho ese es el problema principal de la búsqueda del “sentido” que se ha indicado al comienzo de esta presentación. Como se apuntó más arriba, la palabra *categoria* indica una acusación; para Aristóteles, no sólo nosotros acusamos a las cosas de ser de determinada manera, a la tierra de ser grave o al fuego de ser leve, a la hormiga o abeja de ser animales “sociales”, o al hombre de ser un animal cívico, también las cosas mismas se acusan a ellas mismas, pues el uso del participio del verbo acusar suele aparecer en voz medio/pasiva.

Esto último indica que el *sentido* aparece en la vinculación entre quien conoce y tiene estos νοήματα y las cosas que se acusan a sí mismas de ser de determinada manera. El sentido es algo real, pero adquiere función en esta conciencia perceptiva que le dota de significación en un pensamiento. Decir “sentido de la sustancia” no es sólo mentar la definición o la significación conceptual, en otras palabras, quedarse en el plano meramente lingüístico, sino indicar que la propiedad real de lo significado es algo asumido en el pensamiento; ciertamente, existen aquí muchas dificultades, por ejemplo, cuando expresamos el sentido de algo irreal, de una metáfora o de algo inexistente, problemas que pueden verse en el análisis de Gottlob Frege. Sin embargo, este tránsito entre lo semántico y lo ontológico permanece como una fuente perenne de indagaciones filosóficas.

El profesor García-Baró (2012, p. 7) señala que es en este tránsito donde aparece el uso de la “fenomenología” por parte de Aristóteles, tomando esta actitud desprejuiciada y marcando el camino desde el lenguaje natural al conocimiento y a la posterior ontología. Si bien es cierto que Edmund Husserl emplea “sentido” como una función sinónima a la significación¹³ (Husserl, 2006, § 9)

¹³ Esto vale para las *Investigaciones lógicas*; sin embargo, existen precisiones terminológicas que diferencian sentido (*Sinn*) de significado (*Bedeutung*) en *Ideas I*. El profesor Ignacio Quepons en el segundo capítulo habla sobre estas cuestiones.

y que de ahí el concepto de sentido no se utilice de la misma manera, previene del error de pensar “que en el acto de dar sentido hay dos aspectos distintos, uno de los cuales daría a la expresión significación y otro le daría la determinada dirección objetiva” (Husserl, 2006, §13). Cuestión que podemos relacionar con ciertos aspectos de las funciones semántico-ontológicas de las *Categorías* aristotélicas; es decir, el sentido no se remite exclusivamente a la parte receptora; Husserl se refiere en estos pasajes no tanto a la cosa significada, sino al mensaje expresado por otro.

Bibliografía

- Bodéüs, R. (2001). *Aristote [Catégories]*. Paris: Les Belles Lettres.
- Cohen, M. y Matthews, G. (1991). *Ammonius, On Aristotle's Categories*. Ithaca: Cornell University Press.
- Colli, G. (2006). *Zenón de Elea*. México: Sexto Piso.
- _____ (2012). *Gorgias y Parménides*. México: Sexto Piso.
- Düring, I. (2005). *Aristóteles* (Trad., B. Navarro). México: UNAM.
- Evangelidou, C. (1996). *Aristotle's Categories and Porphyry*. Leiden: Brill.
- García-Baró, M. (2012). *Primer libro del Órganon*. Salamanca: Sígueme.
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas* (vol. 1). Madrid: Alianza.
- Minio-Paluello, L. (1974 [1949]). *Aristotelis, Categoriae et Liber de Interpretatione*. Oxonii.
- Newton, L. A., Chase, M., Bäck, A., Tremblay, B., Andrews, R., Symington, P., Pini, G., Pickavé, M., Bates, T., D. Conti, A., Maulevelt, Th. (2008). *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden: Brill.
- Rijk, L. M. de (2002). *Aristotle. Semantics and Ontology* (vol. 1). Leiden: Brill.
- Santa Cruz, Ma., Crespo, Ma. y di Camillo, S. (2000). *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las ideas*. Buenos Aires: Eudeba.
- Waitz, T. (1844). *Aristotelis Organon Graece. Pars Prior*. Lipsiae.

Prólogo

M. Teresa Álvarez Mateos¹
UNAM

El conjunto de investigaciones filosóficas que componen este libro tiene como hilo conductor relativo, directa o indirectamente, la relación entre la fenomenología y el lenguaje. La fenomenología, corriente filosófica fundada por Edmund Husserl, describe el modo en que los sujetos conscientes experimentan la realidad en tanto dotada de sentido. La fenomenología se dirige al campo de los fenómenos, esto es, a las realidades que aparecen ante la conciencia en su respectivo modo de aparecer. De ahí que, junto a la descripción de los actos de atención y percepción y sus correspondientes correlatos intencionales, las diversas formas de representación simbólica, mediante las cuales la experiencia vivida se constituye como un conjunto de fenómenos dotados de significación, sean también objeto de descripción y análisis fenomenológico. La representación simbólica produce así un ámbito potencialmente infinito de fenómenos que coexisten en la experiencia vivida junto a la realidad presentificada en sentido propio o, en otros términos, junto a la experiencia directa dada de manera inmediata a la percepción y a la sensación.

1 María Teresa Álvarez Mateos, UNAM, Programa de Becas Postdoctorales en la UNAM (Convocatoria 20021-1), Becaria Postdoctoral de la UNAM, Coordinación de Humanidades, Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales (UDIR), situada en Morelia (Michoacán), asesorada por la Doctora María Ana Beatriz Masera Cerutti. Agradezco a la Dra. María Ana Beatriz Masera Cerutti y a Antonio Ziri6n la ayuda prestada durante esta investigaci6n, realizada en el marco del proyecto *De im6genes y Phantasmata: Fenomenolog6a de la realidad virtual en el marco de una psicolog6a fenomenol6gica*.

Se asiste, pues, a una distinción fundamental en los correlatos de la conciencia: por un lado, esta se dirige hacia los fenómenos sentidos en su inmediatez y, por otro, hacia los fenómenos que son representados de forma simbólica. Lo anterior plantea enormes dificultades al análisis fenomenológico, el cual podrá hacerse cargo no sólo de las relaciones que se establecen entre los fenómenos presentes de manera inmediata o presentificados a la conciencia y aquellos simbólicamente representados, sino también de la distinta naturaleza que manifiestan los diversos modos de representación simbólica (imágenes, gestos, signos lingüísticos, etc.) y el carácter especial de los símbolos, en tanto fenómenos que, no apareciendo en sí mismos a la conciencia como correlatos intencionales, presentan, inexcusablemente, la característica singular de remitir a otros objetos ausentes. La primera de las contribuciones a este libro trata de la ausencia de una indagación acerca del modo en que se produce la asociación entre signos y significados en las *Investigaciones lógicas* husserlianas y de la interpretación que de ello lleva a cabo Félix Martínez Bonati para concluir la incapacidad de una teoría del signo, como la husserliana, sujeta a una comprensión del lenguaje heredera del idealismo y del romanticismo, para dar cuenta del funcionamiento efectivo de la comunicación lingüística y de los hechos lingüísticos reales. En su crítica a la interpretación de Martínez Bonati de la teoría del signo presente en las *Investigaciones lógicas*, Antonio Zirión y Gonzalo Gisholt ponen en cuestión el supuesto fundamental de esta interpretación: que la comprensión del significado de una expresión verbal requiera la percepción directa del estado psíquico de su emisor, cuyo sólo acto intencional confiera originariamente al signo su significado en cada acto de habla. Los autores coinciden en que la ausencia de una explicación del modo en que se vinculan signo y significado no equivale a negar que dicha vinculación tenga lugar gracias a las habitualidades y sedimentaciones que puedan constituirse de manera intersubjetiva en el curso histórico que experimenta una comunidad lingüística, ni tampoco contradice esta propuesta explicativa que simplemente no fue tematizada en aquella obra temprana de Husserl. Las

Investigaciones lógicas tematizan, por el contrario, otros aspectos relativos a la significación, tales como el problema de la idealidad del significado, del cual se ocupa Horacio Banega en el tercer capítulo. En la teoría del signo expuesta en el trabajo de *Semiótica* (1890), anexo a su *Filosofía de la aritmética*, Husserl ofrece una explicación funcionalista del vínculo entre signo y significado. A esta obra va dedicado el trabajo de Luis A. Canela Morales, el quinto capítulo de este volumen, que expone cómo Husserl entiende el lenguaje en aquella obra temprana al modo de un conjunto de signos, a los cuales se les asignan determinadas funciones, y un conjunto de reglas de sustitución, combinación y transformación, que siguen el modelo de las operaciones aritméticas. En el cuarto capítulo, Teresa Álvarez introduce los análisis husserlianos sobre la conciencia de imagen, compilados en el volumen 23 de *Husserliana*, que recoge textos elaborados entre los años 1898 y 1925, en los cuales Husserl sí trata a detalle la asociación por semejanza entre las imágenes y los temas que estas representan. En dicho capítulo, se compara el carácter inmediato de las presentificaciones intuitivas con el carácter mediato de la representación simbólica, y se propone la hipótesis según la cual el lenguaje permite trascender el ámbito inmanente de la conciencia.

Además, se añaden dos dificultades que han sido puestas de relieve por lectores, críticos y continuadores de la fenomenología husserliana: por un lado, la relación entre el lenguaje y la memoria. En efecto, la corriente de vivencias que constituye la conciencia en cada caso singular no está constituida únicamente por las sensaciones vividas de manera inmediata o rememoradas, ni tampoco sólo por las percepciones inmediatamente vividas o rememoradas. Más bien, parece ser que ambos tipos de vivencias, presentes y rememoradas, se inscriben en el marco de una narrativa más general, cuya constitución se logra mediante representaciones simbólicas que rebasan la esfera primordial de lo vivido de forma inmediata, y ello no sólo en virtud de la incorporación de relatos y testimonios de otras personas, sino, de manera fundamental, por la trascendencia respecto de la pura inmediatez vivenciada que traen consigo la representa-

ción simbólica y la conceptualización de la propia experiencia. Esta naturaleza discursiva de la conciencia muestra la articulación de la experiencia conforme a una temporalidad narrativa, poniendo de relieve, además, la íntima imbricación del lenguaje y la temporalidad. La primera dificultad atañe, por consiguiente, al fuerte componente verbal que constituye la conciencia, el cual complica la tarea de disociar las vivencias primarias o inmediatamente vividas de aquellas vivencias representadas y mediadas. El segundo capítulo de nuestro trabajo trata del carácter no mediado de manera conceptual de los fenómenos de la vida afectiva, los cuales ejemplifican experiencias de dar sentido, ajenas a la conceptualización. En él, Ignacio Quepons expone de qué manera los actos fundados de la vida afectiva cuestionan la interpretación de algunos lectores de *Ideas I*, como Dagfinn Føllesdal, que atribuyen al noema de los actos intencionales una naturaleza esencialmente lingüística, conceptual y abstracta.

Por otro lado, resulta obvio que el propio análisis fenomenológico no pueda ser efectuado sin utilizar ese mismo lenguaje verbal. Será materia de la investigación filosófica, por consiguiente, estudiar en qué medida la descripción fenomenológica puede aproximarse con rigor a los fenómenos que trata de analizar, sin introducir de manera simultánea nuevas mediaciones y representaciones en la propia descripción.

Los trabajos que se presentan a continuación tratan estas cuestiones, en ocasiones, desde el marco teórico que propone la fenomenología husserliana y, en otras, desde distintas perspectivas filosóficas. Dado que el estudio de la significación, la construcción del significado y la relación de representación que se establece entre los actos significativos de mención y sus respectivas referencias han constituido el objeto de estudio de buena parte de los autores que integran la llamada filosofía analítica, posterior al denominado giro lingüístico, una investigación exhaustiva de las relaciones que se establecen entre el lenguaje y los fenómenos que constituyen la conciencia debe hacerse cargo de las aportaciones realizadas por esta última tradición intelectual. Más allá del prurito analítico y el rigor argumentativo que comparten ambas tradiciones (la fenomenológica y la analítica),

resulta de especial interés, desde un punto de vista filosófico, el foco que ambas ponen en los actos de significación y representación, así como su vinculación con la filosofía cognitiva y la filosofía de la mente. Contraviniendo, por tanto, la parcelación o segmentación de la filosofía en estas diversas áreas, se procurará reconducir el interés de la investigación a una matriz común, cuyo deseo es conocer el modo en que la experiencia se constituye, en cada caso, conforme a un determinado sentido. Si la fenomenología sigue teniendo algo que aportar a las disciplinas anteriores, ello no se deberá a una labor teórica desarrollada de espaldas a los resultados de estas ramas filosóficas, sino al fructífero diálogo que pueda ser entablado, a partir de esos mismos resultados, desde una comprensión fenomenológica no cosificada de la conciencia, que atienda al modo en que esta da sentido a la realidad vivida.

En consonancia con esta propuesta interdisciplinar, encontramos los trabajos de Miguel Ariza y Diana Couto. En el capítulo sexto, Ariza pone en diálogo la exposición husserliana de la constitución genética de las unidades de sentido, que articulan la experiencia como resultado de procesos de síntesis con creciente grado de abstracción, recurriendo a la semiótica de Louis Hjelmslev y el quehacer matemático. Couto, desde la filosofía de Donald Davidson, presenta, en el séptimo capítulo, la propuesta de este filósofo como una superación del subjetivismo que está presente en aquellas teorías del significado centradas en los contenidos mentales y en la evidencia subjetiva de los hablantes, haciendo énfasis, por el contrario, en la naturaleza intersubjetiva de la comunicación lingüística. Puede resultar de gran interés contraponer esta propuesta con las objeciones de Martínez Bonati a la teoría del signo de Husserl y la réplica, anteriormente presentada, que realizan Zirión y Gisholt en este libro.

Por último, dos contribuciones adicionales cierran este trabajo colectivo. Sus autores presentan investigaciones filosóficas acerca del lenguaje que, no teniendo directamente como horizonte teórico la fenomenología de Husserl, conciernen, no obstante, a pensadores que teorizaron en diálogo con esta corriente filosófica, en especial a Martin Heidegger y Jean-Luc

Marion. Guillermo Moreno reconstruye el modelo oracional en cuanto premisa de la lingüística moderna, cuestionando en qué medida esta teoría constituye una fenomenología del lenguaje, esto es, una pregunta por el modo de ser del lenguaje, en lugar de consistir en una disciplina científica más que de su objeto por sentado. Tal modo de ser del lenguaje, conforme al modelo oracional, es decir, según el modelo nuclear de la lingüística moderna, se caracteriza por atribuir predicados a los sujetos de los enunciados, constituyendo, así, objetividades o cosas. Esta forma general del *decir* es el presupuesto fundamental del modelo oracional que la lingüística asume sin tematizarlo, esto es, sin tratar de comprender en qué sentido el lenguaje se fenomenaliza en el propio decir. Más allá del modelo oracional, Matías Pizzi propone, en el último capítulo de este libro, una reflexión fenomenológica acerca del lenguaje no predicativo, siguiendo la propuesta de Marion. Este trabajo no sólo muestra el parentesco entre los actos de nombrar y la estructura del lenguaje predicativo, sino que propone que ciertos actos de *alabanza* ejemplifican aquellos usos pragmáticos del lenguaje que se adecuan a los fenómenos incognoscibles (no conceptualizables) y trascienden el discurso enunciativo. A modo de cierre de este volumen colectivo, el trabajo de Pizzi permite plantear la pregunta acerca de si tales actos de habla referidos a los fenómenos saturados que exceden la conceptualización se sitúan más allá o fuera de la estructura lógica de la predicación, siendo completamente distintos a ella, o si, más bien, quebrantan la temporalidad de la forma general de ese mismo *decir*, futurizándolo de tal manera que el *decir* ya no sea la atribución de predicados a las cosas, sino la anticipación o promesa de un nombre para la realidad que vendrá.

Capítulo I

Sobre la relectura de Félix Martínez Bonati de la teoría del signo de Husserl

Gonzalo Gisholt y Antonio Ziri3n Q.
UNAM

En su art3culo “De la idea misma de un esquema conceptual”, Donald Davidson (2001 [1984], p. 201) nos dice que un requisito para el desacuerdo significativo es ser caritativos al interpretar los enunciados de otros, lo cual consiste en suponer que lo que la otra persona quiere decir es razonable, que sus creencias son similares a las nuestras y que, en caso de error, este ser3 explicable. Tal principio de la interpretaci3n, que bien puede entenderse como un principio de 3tica de la argumentaci3n o de la discusi3n filos3fica, se conoce como *principio de caridad*. Pues bien, en su art3culo “Relectura de la teor3a del signo de Husserl”, el prestigiado teor3ico de la literatura, el chileno Mart3nez Bonati, parece desconocer dicho principio al hacer una interpretaci3n sumamente problem3tica del fen3meno de la comprensi3n lingüística en la primera de las *Investigaciones l3gicas* de Husserl (1967).¹ Est3 claro que, en esta “relectura”, el respetado autor ha abandonado la intenci3n que imper3, segün su propia confesi3n, en su primer estudio de la teor3a de la expresi3n y el significado de Husserl, publicado en *La concepci3n del lenguaje en la filosof3a de Husserl* (1960), a saber: “Solo quise dar el primer paso de todo estudio, que es el esfuerzo por ver en la teor3a estudiada una concepci3n v3lida, haciendo todo lo que uno puede por sostener la visi3n del autor” (Mart3nez Bonati, 1998-1999, p. 744, nota 1). La “relectura” revela m3s bien un muy

¹ En todas nuestras citas entre par3ntesis, “cap.” (cap3tulo) y “§” (par3grafo) remiten a esta primera de *Investigaciones l3gicas*.

aventurado afán por mostrar la posición de Edmund Husserl como una “insostenible descripción del fenómeno de la comunicación lingüística, [presa de la] inclinación idealista y romántica de su ambiguamente expresa metafísica” (Martínez Bonati, 1998-1999, p. 743).

En este artículo, intentaremos reconstruir la interpretación hecha en la “relectura” y apuntar los errores en los que cae, sin dejar de lado, por supuesto, sus aciertos.

1.

Comencemos dando un esbozo del contexto de la discusión. Como es sabido para el lector de *Investigaciones lógicas*, en la primera de ellas Husserl realiza un estudio de la expresión lingüística como preparación para una exposición de sus ideas acerca de la lógica pura. En dicha investigación primera, comienza distinguiendo entre *signo indicativo*, también llamado *indicio* o *señal*, y *signo expresivo*, nombrado también *expresión (lingüística)*. Un objeto cualquiera funciona como señal cuando su presencia motiva a un ser inteligente a creer en la existencia de otro objeto no presente. Una expresión, en cambio, es un signo sensible (visual o sonoro) con *significación*. Un sonido (o carácter escrito) se convierte en expresión gracias a un acto de dar sentido, y una expresión, además de significar, puede funcionar como señal cuando del hecho del que alguien habla colegimos que tiene una vida mental que no vemos. A esta última función, Husserl la denomina *función notificativa*. Por ejemplo, la expresión del juicio “tengo frío” *notifica en sentido estricto* mi acto mental de juzgar que tengo frío y, además, *notifica en sentido lato* otras vivencias, digamos, la misma sensación de frío en la piel o en el cuerpo, el desagrado ante ella, el deseo de abrigarme, etcétera.

Con estos elementos, Husserl describe la *función comunicativa* de la expresión (cap. I, §7). La función comunicativa es aquella en la que un sujeto (el hablante) tiene el propósito de expresar sus pensamientos, emociones, etc., a otro sujeto (el oyente), mediante palabras dotadas de sentido. Cuando un hablante

dice “tengo frío”, el oyente lo percibe no como un mero objeto, sino como alguien que tiene ciertas vivencias y que las expresa. El oyente *percibe indirectamente* (“toma nota de”, dice Husserl, cap. I, § 7) las vivencias del hablante gracias a sus palabras, pero no las vive ni tiene de ellas lo que Husserl llama *percepción interna*. No vive ni “percibe internamente” (“en sí mismo”, diríamos) el juicio que lleva a cabo el hablante ni la sensación de frío que padece, sólo los *supone* con base en lo que en ese momento percibe de manera directa (a saber, las palabras del hablante y, quizá, su estado corporal).

Vale la pena dejar también consignado aquí el reconocimiento expreso, por parte de Husserl, de que la condición de posibilidad del discurso como “discurso que enlaza a dos personas”, y, por ende, del “comercio espiritual” entre ellas, “es esa correlación, *establecida por la parte física del discurso*, entre las vivencias físicas y psíquicas, mutuamente implicadas, que experimentan las personas en comercio respectivo” (cap. I, § 7).²

2.

Revisemos ahora el texto de Martínez Bonati (1998-1999); según este autor, “para la tradición, no tenemos acceso directo a la intimidad pensante ajena; sí, en cambio, a la propia. [...] Veremos que la posición de Husserl en este punto difiere de la común y es de una característica ambigüedad” (p. 745). Y más adelante dice: “Implícita en esta doctrina husserliana de la comunicación lingüística está la tesis de que, al entender lo que otro quiere decirme, percibo o intuyo, primero [...], su acto subjetivo y concreto de pensar [y luego, gracias a él] el pensamiento ideal encarnado” (p. 748).

Una primera forma de entender esto es como sigue: supóngase que alguien me dice: “El árbol es frondoso”. Con esta expresión la persona notificaría sus actos de dar sentido a los sonidos (o letras) “el árbol es frondoso”; gracias a esta notificación,

² El énfasis es nuestro. Las palabras enfatizadas serán clave en nuestro comentario crítico del artículo de Martínez Bonati.

yo percibiría, de manera indirecta, dichos actos y, con ellos, el sentido de la oración. Así, aprehendería dichos sonidos como una oración con sentido, y no como un mero conjunto sonoro, gracias a que antes me fueron notificados los actos del hablante que le dieron significado. Sin embargo, tal forma de describir el fenómeno es improcedente –nos dice nuestro autor–, pues si unos sonidos funcionan como signos de las vivencias de un sujeto, es porque dichos sonidos ya son significativos. Si yo no supiera que estos sonidos tienen cierto sentido, no serían para mí signos de ningún pensamiento. Esto conlleva una paradoja: los signos me notifican los actos que les dan sentido, pero para que tales signos me notifiquen dichos actos, tengo que percibirlos como significativos, y para percibirlos como significativos, tengo que percibir los actos que les dan sentido...

La segunda manera de interpretar esto consiste en que, primero, se percibiría el acto del hablante en que se encarna el sentido ideal, y, a continuación, gracias a esta captación, se verían las palabras como dotadas de sentido. “Debo insistir en esta interpretación del texto husserliano –nos dice el autor–. El conocimiento que alcanzaríamos de la mente de otro que nos habla ha de ser visto, siguiendo a Husserl, como directo, como percepción. No puede ser una mera conjetura mediatizada por los signos, pues en un primer momento los signos, de acuerdo a esta teoría, no tienen sentido” (Martínez Bonati, 1998-1999, pp. 748-749). Esto traería como consecuencia que los signos son, en realidad, superfluos; si puedo percibir la psique ajena, entonces, ¿para qué necesitaría signos en la comunicación? Una tesis de este talante es patrimonio de la ciencia ficción más que de la filosofía.

En palabras del autor:

Por una parte, llegaríamos a conocer la existencia de esos actos por medio del signo lingüístico en tanto este funciona como indicio; por otra, tendríamos una intuición directa de esos mismos actos. En ambos casos, tomaríamos posesión de esa realidad psíquica, y solo gracias a ello podríamos intuir la significación ideal que encarna en esos actos (con lo cual se perfeccionaría el proceso de la comunicación) (Martínez Bonati, 1998-1999, p. 753).

Tales absurdos se deben a que, según Martínez Bonati (1998-199), Husserl tiene dos presuposiciones que no explica, a saber, “que las palabras de la lengua, o al menos, las oraciones formadas con ellas, no tienen de por sí sentido. Lo reciben del acto intencional del hablante” (p. 748), y que el significado debe de ser intuido independientemente de las palabras, pues, de no ser este el caso, las palabras no serían tales para el oyente, sino meros sonidos.³

3.

Expuesta la interpretación de Martínez Bonati, podemos proceder a su crítica. Lo primero en lo que hay que hacer hincapié es en que Husserl nunca dice que tengamos una percepción directa de la psique ajena. Cuando usa palabras como “percepción” o “intuición”, con respecto a las vivencias ajenas, dice que su uso está justificado sólo en la medida en que en el habla cotidiana decimos cosas como “ver el enojo” de la otra persona. Además, se quiere prevenir de la idea de que llegamos al conocimiento de la psique ajena mediante algún tipo de deducción lógica. Cuando notamos que alguien habla, simplemente *vemos* que está vivo y que expresa ciertas vivencias; no inferimos por medio de algún silogismo la existencia de sus actos mentales; sin embargo, ello no significa que percibamos adecuadamente esos actos mentales, como sí lo hacemos con nuestros propios actos mentales, en general con nuestras propias vivencias o, en lenguaje común, con nuestra “vida inte-

³ Una última posibilidad, que Martínez Bonati confina a una nota al pie de página por parecerle obvio que Husserl no la sostiene, consiste en que el oyente es el que realiza los actos de dar sentido sobre las palabras del hablante. Dicha interpretación la adjudica a Tugendhat, aunque, dicho sea de paso, no encontramos en su capítulo sobre Husserl (1989, pp. 107-120) un desarrollo como el que Martínez Bonati le atribuye. De cualquier forma, como se verá, aunque nuestra interpretación se inclina por este camino, no podemos aceptar que sea el oyente el que realice plenamente los actos de dar sentido a las oraciones del hablante. Cuando escucho a alguien hacer un juicio, no necesito realizar yo el mismo juicio para comprenderlo (cap. I, §7, p. 326).

rior”. La afirmación de Husserl es clara: “El oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y percibe también, por tanto, esas vivencias; pero no las vive, y sólo tiene de ellas una percepción ‘externa’, no ‘interna’” (cap. I, §7).

Tanto en el § 7 como en el § 9 del capítulo I de la “Investigación primera”, Husserl habla de que lo notificado es *supuesto*, no percibido directamente por el oyente. Extrañamente, Martínez Bonati (1998-1999) cita estos parágrafos, pero agrega que “lo así propuesto [que el acto de dar sentido del hablante es sólo supuesto por el oyente] está en nítida contradicción con su doctrina inicial y predominante [la de que percibimos directamente las vivencias o ‘la interioridad’ ajenas]” (p. 749). Pero contradictorio parece más bien lo que aquí afirma Martínez Bonati, ya que la doctrina inicial de Husserl no es otra que la del susodicho § 7.

Ahora bien, es probable que Martínez Bonati esté confundiendo dos fenómenos: el de la comunicación y el de la comprensión. Lo que expone Husserl en el § 7 no es una teoría de cómo comprendemos un signo lingüístico, una palabra con significado, así sin más, sino cómo es que comprendemos a otra persona que se expresa lingüísticamente. Es cierto que, para comprender lo que nos dice otro, tenemos que percibir inadecuadamente o suponer sus actos mentales, es decir, lo notificado por sus palabras. Cuando alguien me dice “tengo frío”, la comunicación es exitosa si yo represento a dicha persona como padeciendo frío. “Esta [la función comunicativa] se funda esencialmente en que las expresiones actúan como señales” (cap. I, § 8, p. 327). Pero comprendemos las palabras del otro porque, para empezar, ya tienen un sentido para nosotros: “cuando vivimos en su comprensión, entonces la palabra siempre expresa y expresa siempre lo mismo, vaya o no dirigida a otra persona” (cap. I, § 8, p. 327). En algunos casos, es necesario percibir al hablante y conocer el contexto de emisión para atribuir un sentido completo a sus expresiones. Cuando alguien dice: “Hay pasteles”, yo entiendo que se refiere no a que, en general, en el universo, existen los pasteles, sino a que hay pasteles para comer aquí y ahora. Husserl nos dice que este “aquí y ahora” puede no estar “expresamente pensado” (cap. III, § 27, p. 381) por el hablante, pero que aun así lo enten-

demos como mentado en la expresión. Sin embargo, no todas las expresiones son de este tipo; “sobre lo que, por ejemplo, una expresión matemática significa no tienen el más leve influjo las circunstancias del discurso actual. Leemos y entendemos, sin pensar siquiera en una persona que hable” (cap. III, § 26, p. 375).

Cuando Husserl trata propiamente la comprensión, nos dice: “Empleo la palabra comprender no en el sentido restringido que se refiere solo a la relación entre el que habla y el que oye. La persona que está pensando monológicamente ‘comprende’ sus palabras y este comprender es simplemente el significar actual” (cap. II, § 23, p. 367). Para entender correctamente en qué consiste la comprensión, Husserl la compara con el acto de *aprehensión objetivadora*, mediante el cual aprehendemos un conjunto de sensaciones y vivencias como un objeto y no como contenido sensible puro (cap. I, § 23, pp. 368-369). Percibimos, digamos, una manzana, no meros colores y formas que luego unimos para crear un objeto. Lo mismo pasa con la *aprehensión comprensiva* (o simplemente *comprensión*): al escuchar una palabra, reconozco un conjunto unitario sonoro, pero sobre esta percepción se funda una nueva aprehensión, un acto que me permite percibir tal expresión como poseedora de sentido. Esto no sucede a la manera de una señal, como, por ejemplo, las nubes cargadas que indican la inminencia de la lluvia: “entre signo y significado se establece un abismo esencial: el signo supone la inmediata dirección de la atención a sí mismo en primer lugar [como las nubes], y sólo en segundo lugar a lo signado [como la lluvia]” (Díaz, 1969, pp. 46-47). En la expresión, en cambio, pasamos de largo a través de los signos físicos y nos sumergimos en la comprensión y en aquello que mientan (cap. IV, § 34). A lo anterior, se puede añadir que, entre la palabra y su significado, la relación suele ser tan estrecha que en el discurso cotidiano solemos confundir ambas cosas. Si preguntamos, por ejemplo, “¿cómo se dice *casa* en inglés?”, no queremos saber cómo pronunciaría algún angloparlante dichos sonidos, sino qué signos le asigna él al significado *casa*. Dicho lo anterior, el esquema de comunicación husserliano adquiere más claridad. Cuando escuchamos a alguien hablar, lo percibimos (salvo en ocasiones

anómalas: como que el signo físico esté muy distorsionado, etc.) como emitiendo palabras significativas. Aprehendemos comprensivamente esas palabras y suponemos en el hablante un conjunto de actos (lo notificado) que le da sentido a sus palabras, en cuanto expresiones de sus pensamientos, deseos, emociones. No percibimos sus emisiones sonoras como el mero parloteo de un perico.

4.

En su libro *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl*, Martínez Bonati (1960) nos dice que el signo lingüístico está

a la vez fundado en el actual acto intencional, creación del hablante, y en la meramente actualizada y previamente establecida quasimecánica de la asociación, que opera en la interpretación del oyente. [...] Es decir, el signo lingüístico es para el oyente indicio de la interioridad concreta del hablante como sujeto que intenta expresarse (pp. 39-40).

En el artículo del que nos ocupamos, Martínez Bonati (1998-1999) propone la misma idea para subsanar la descripción husserliana, aunque apuntando que, “aunque se insinúa más de una vez en el texto” [de Husserl] (p. 759), Husserl no la desarrolla. Este es, pues, el único problema real en el texto de Husserl:

Lo que Husserl –comprensiblemente, pues– no menciona en parte alguna de las ochenta y pico páginas de la “Investigación primera”, es que, en una comunidad lingüística, léxico y gramática del idioma determinan que palabras y oraciones tengan significados habituales, que no dependen de esfuerzos intencionales singulares del hablante. No hay que “darles” ni “prestarles” significación. La tienen ya. La tradición empirista, desde Hobbes y Locke, ha interpretado esta potencia significativa de los signos lingüísticos como un sistema de asociaciones y combinaciones,

y, en cierto modo, como un mecanismo que el hábito hace funcionar automáticamente (Martínez Bonati, 1998-1999, p. 762).

A nuestro juicio, las siguientes palabras de Husserl en la misma “Investigación primera” son algo más que una mera insinuación:

Con referencia a toda expresión suelen distinguirse dos cosas:

1.º La expresión en su parte física, el signo sensible, el complejo vocal articulado, el signo escrito en el papel, etc.

2.º Cierta conjunto de vivencias psíquicas, que, enlazado por asociación a la expresión, convierten esta en expresión de algo (§ 6, p. 324).

En efecto, aunque Husserl en seguida afirma que esta distinción es, “sobre todo para los fines lógicos”, insuficiente, no la recusa, y, en particular, el hecho de que el enlace con la expresión –que no será precisamente de las solas vivencias psíquicas, sino de su “contenido” significativo– ocurra por asociación queda, sin duda, en pie a lo largo de toda la investigación.

Pero, además, y como intérpretes fieles de Husserl que querríamos ser, podemos preguntar también: ¿dónde podría ocurrir en verdad aquel funcionar “automático” al que se refiere Martínez Bonati si no en cada una de las conciencias individuales que intervienen en el proceso? Naturalmente, la falta de desarrollo en el texto (o en este texto) de Husserl de la doctrina de la asociación entre palabras y significados (falta explicable porque Husserl no estaba describiendo en él el funcionamiento pleno del lenguaje en su función comunicativa y social) no parece razón suficiente para llevarnos al extremo de pensar que la dación de sentido a las palabras se lleva a cabo como nueva en cada acto de habla. Es perfectamente consistente con la descripción husserliana sostener que en el hecho de dar sentido (lo cual ocurre sin duda en cada momento de uso de una expresión, palabra o vocablo) lo que hay es una suerte de refrendo o reafirmación del significado que la palabra tiene ya asociado, tanto para el hablante como para el oyente, en una habitualidad de conciencia,

que tampoco ahora es el momento de analizar con todo detalle. Husserl no piensa, en realidad, que en cada acto de habla el hablante le otorgue significado, como por primera vez, a una palabra que hasta ese momento carece de él, ni que deba tener representado intuitivamente aquello que quiere mentar con sus expresiones. No hay que tener presente el teorema de Pitágoras cada vez que lo nombramos (a esto se le conoce como pensamiento simbólico).⁴

Es cierto que Husserl no desarrolla la descripción ni el análisis de la asociación establecida entre las palabras y sus significados, pero no por ello habría que atribuirle la creencia de que esa asociación no existe o imputarle la creencia absurda de que cada vez que un oyente escucha a un hablante tiene que percibir antes sus vivencias para extraer de ellas, de quién sabe qué manera, la comprensión de lo que dice. Por lo demás, si tal fuera el caso, simplemente no se podría explicar el lenguaje escrito, la lectura de textos, ya que allí no hay, en efecto, ninguna percepción del otro, del escritor, ni de sus intenciones mentales o sus vivencias psíquicas. Pero, igual que en este caso, también en el del lenguaje hablado y la comunicación real y concreta, “presencial”, sigue siendo “la parte física del discurso”, con su incuestionable asociación significativa, la base de la correlación entre las vivencias de ambos participantes (oyente y hablante) en el comercio lingüístico. Creemos que Martínez Bonati ha ignorado el hecho de que esta simple constatación sí se encuentra, explícitamente, aunqu sin desarrollo, en el texto de Husserl.

5.

La última pregunta que cabe plantear es ¿de dónde sale esta interpretación tan descabellada? Son dos las razones que apunta Martínez Bonati (1998-1999) por las cuales la teoría de Husserl puede interpretarse así: 1) su predilección por la función cognoscitiva del

⁴ Este tema ya aparece en el § 20 de la primera investigación, pero se retoma en la sexta.

lenguaje y su consecuente poco interés por la función comunicativa del lenguaje. Es decir, que Husserl habría abordado el tema de la comunicación superficialmente, sin preocuparse de las consecuencias de sus tesis; y 2) su solapada metafísica idealista y romántica (p. 743). La primera razón encuentra buen sustento desde el § 1 de la “Introducción” a las *Investigaciones lógicas*, puesto que ahí se deja en claro que su interés no recae en el lenguaje como instrumento de comunicación, sino como herramienta del pensamiento teórico. Esto explica justamente la falta de desarrollo a la que ya nos referimos. La segunda razón la desarrolla Martínez Bonati (1998-199) en forma de un breve repaso histórico de la concepción antitética entre lo orgánico y lo mecánico (pp. 762-763), en el cual da a entender que Husserl se vería influenciado por el romanticismo propio de la atmósfera intelectual de la época, pero matizado por su formación matemática. Además, el antinaturalismo de Husserl conllevaría una exaltación del sujeto, en la cual este sería creador espontáneo de su mundo y, por ende, también de las significaciones que usa para mentarlo. Ahora bien, aunque pudiera ser discutible que Husserl cae o no en algún tipo de idealismo –fuera del que él mismo llamó idealismo trascendental o fenomenológico–, dicha interpretación encuentra, a nuestro parecer, muy poco apoyo en el texto tratado, al menos en la primera de las *investigaciones lógicas*, y Martínez Bonati no aporta ninguna cita en donde esa interpretación resulte evidente o, siquiera, mínimamente plausible.

Bibliografía

- Davidson, D. (2001 [1984]). De la idea misma de un esquema conceptual. En *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, (Trad., Guido Filippi) (pp. 189-203). Barcelona: Gedisa.
- Díaz, C. (1969). La teoría de la significación en Husserl. *Logos. Anales del seminario de metafísica*, (4), pp. 41-47.

- Husserl, E. (1967). *Investigaciones lógicas. Investigación primera* (Trads., M. García Morente y J. Gaos). Madrid: Revista de Occidente.
- Martínez Bonati, F. (1960). *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl*. Santiago: Anales de la Universidad de Chile.
- _____ (1998-1999). Relectura de la teoría del signo de Husserl. En *Homenaje al profesor Ambrosio Rabanales* (Boletín de Filología de la Universidad de Chile), XXXVII, pp. 743-764.
- Tugendhat, E. (1982). Lecture 9. Husserl's Theory of Meaning. En *Traditional and Analytical Philosophy. Lectures on the Philosophy of Language* (Trad., P. A. Gorner) (pp. 107-120). Nueva York: Cambridge University Press.

Capítulo II

Sobre el sentido y la expresión de la vida afectiva: problemas de la aclaración del concepto husserliano de noema en el contexto de los actos fundados

Ignacio Quepons Ramírez
Universidad Veracruzana

Qué método debe seguirse para aprender o descubrir la naturaleza de lo que es, es una cuestión que quizá es superior a mis alcances y a los tuyos. Lo importante es reconocer que no es en los nombres donde es preciso buscar y estudiar las cosas, sino en las cosas mismas.

Platón, *Crátilo*

1. Introducción

La aclaración del correlato objetivo de las vivencias intencionales, el noema, fue objeto de amplios debates en la recepción de la fenomenología trascendental, especialmente en Estados Unidos, a partir de la década de 1960. Esta discusión dio lugar a dos interpretaciones de la noción de noema que derivaron, a su vez, en diferentes posicionamientos de corte epistemológico en torno a la manera en cómo debía comprenderse el método fenomenológico. Una de las posiciones más influyentes es aquella defendida por Dáfginn Føllesdal y sus seguidores, que sugería la identificación entre sentido noemático y la significación (en sentido lingüístico), con lo cual se dio paso a la posibilidad de aproximar el análisis fenomenológico a los análisis semánticos del lenguaje.

Sin embargo, en este amplio debate, la consideración de los correlatos de actos fundados en los que se incluye la vida afectiva ha recibido menos atención y supone algunos retos para la interpretación lingüística del concepto de noema.¹ Además, como veremos, la esfera de las emociones exige atender la relevancia de los momentos no independientes del sentido objetivo, los cuales constituyen la concreción individual de la experiencia como momentos significativamente relevantes que, en la mayor parte de los casos, vuelven problemático el supuesto de una transparencia entre el sentido vivido y su expresión en significados lingüísticamente articulados, y, con ello, vuelven problemática, hasta cierto punto, la aproximación del análisis intencional de los correlatos noemáticos en términos lingüísticos.

Un problema derivado de esta consideración alcanza una posición extrema en la que se posiciona Antonio Ziri6n, quien sugiere la formaci6n de “sentidos” para los cuales no tenemos, en modo alguno, posibilidad de expresi6n, es decir, de sentidos inefables (Ziri6n, 2002; 2005). As6, para Ziri6n, no s6lo no es posible identificar sin m6s el sentido prejudicativo de los correlatos plenos de las vivencias intencionales, sino que es posible hablar de “sentidos” que, por principio, exceden a la conceptualizaci6n y, por tanto, no pueden ser trasladados a la esfera de la expresi6n.

De este modo, a partir de las dificultades de la expresi6n del sentido de los actos fundados, en particular, de las vivencias afectivas, en las siguientes p6ginas se seguir6n las pautas para ampliar las consideraciones en torno al concepto de noema hacia la comprensi6n de la vida afectiva, con el fin de destacar algunos problemas de la interpretaci6n que subsume el sentido noem6tico a la significaci6n lingüística.

¹ Si bien el modelo “fregeano” o analítico de la interpretaci6n del noema ha recibido en los últimos a6os una variedad de cr6ticas, lo cierto es que, como se6ala Daniel Stchigel, hay un relativo descuido del tema de la constituci6n del noema afectivo por parte de los int6rpretes de Husserl. En este trabajo quisiera apuntar a la consideraci6n de su relevancia en el debate (Stchigel, 2007, p. 269).

De acuerdo con Husserl, toda vivencia intencional, por esencia, alberga un “sentido” en ocasiones múltiple y realiza, sobre la base de su intencionalidad, nuevas operaciones y sus rendimientos. Este “sentido” que está presente en la vivencia no es, sin embargo, un ingrediente de la misma. Una de las distinciones fundamentales de la fenomenología es precisamente la diferencia entre los componentes reales (*reell*) o ingredientes, los cuales forman parte de las vivencias, y sus correlatos objetivos, que trascienden la realidad de la vivencia, pero son constituidos con ocasión de su referencia intencional. Toda vivencia intencional mienta algo de una manera determinada por ella; pero aquello que la vivencia mienta o hacia lo que está dirigida es su correlato intencional, que no debe confundirse con los ingredientes de la vivencia en cuanto tal. La referencia intencional de la vida de la conciencia apunta hacia dos polos de la correlación: por un lado, están los caracteres subjetivos, ingredientes de la vivencia en cuanto tal, esto es, el polo noético, y, por otro, tenemos el objeto mentado por dicha vivencia, el noema.²

Los caracteres noéticos son contenidos inmanentes de la vida de conciencia. En este rubro, entran las sensaciones, la temporalidad inmanente, las modificaciones de la atención y el modo en el que la conciencia asume el objeto de su referencia. Por su parte, recibe la denominación de noema o noemático todo lo relativo al “objeto de la vivencia”, en sentido amplio y comprendido como correlato de una vivencia o complejo de vivencias determinado. Es así que la constitución del objeto en

² Como señala John Drummond (2005), Husserl habla del noema en diferentes sentidos, lo que ha dado lugar a una amplia discusión en torno a su naturaleza. Aunque el debate es muy complejo y tiene muchas derivaciones, en general se pueden distinguir dos posiciones en medio de las cuales discurren algunas vías de mediación. La primera, derivada de las tesis de Aron Gurwitsch (1966), que interpreta el noema como percepto, y la de Føllesdal (1984), David Smith y Ronald McIntyre (1984), que lo identifican con la noción de Frege de *Sinn*, es decir, entidad abstracta, concepto o significación lingüística. Existen posiciones conciliadoras, como las de Mohanty (1985), y también aquellas que apuntan a la superación del debate, como la del propio Drummond (1990) o el estudio de Rudolf Bernet (1990).

cuanto tal depende de la forma efectiva en la que la conciencia se refiere a su objeto; asimismo, el modo de esa referencia puede entenderse también como “sentido”. El objeto de la experiencia exhibe sus determinaciones “para esa vivencia” y según la forma en que dicha vivencia lo asume, y, por lo demás, no es nada sin la referencia intencional que lo mienta.

La doctrina husserliana del noema aparece a partir del párrafo 88 de *Ideas I*. En el marco de la esfera trascendental, se afirma el carácter esencial de toda vivencia intencional de albergar un “sentido” o “noema” según lo mentado por la vivencia intencional como su objeto en cuanto tal. Ahora, dice Husserl, ejecutamos la reducción trascendental y entonces tenemos el mismo contenido exhibido de acuerdo con las mismas determinaciones perceptivas y los caracteres correspondientes a nuestra valoración de agrado, pero asumido de forma diferente. De este modo, el mundo entero, asumido como algo independiente de mi experiencia y determinado en su estructura por las explicaciones físicas de los saberes disciplinares, ha quedado “desconectado” en cuanto a la validez de dichas explicaciones. El resultado es la tematización del campo de la pura experiencia, en el cual se nos ofrece el mismo contenido objetivo, de la misma manera que en la actitud natural, pero asumido en cuanto puro fenómeno de sentido. La reducción trascendental asume al mundo con los mismos caracteres y contenidos previos a su ejecución, pero aceptado como horizonte universal de manifestación de todo lo que puede ser experimentado.

Si atendemos al objeto de la pura experiencia, podemos distinguir, a su vez, una unidad que subyace a las cualidades que lo exhiben; es decir, no vivimos estas determinaciones como complejos aislados de datos de sensación, sino como campos unitarios de sensaciones interconectados entre sí que presentan una unidad fenoménica. Aparte de estos caracteres, tenemos la experiencia de un núcleo invariable que constituye la determinación del sentido específico, con relativa independencia de las determinaciones fundadas en dicha representación. El centro de tal determinación corresponde a lo que Husserl llama “núcleo noemático”, el cual representa el centro dóxico que permite ser

tematizado como el “qué es” del objeto mentado en cuanto tal. La relativa generalidad del núcleo noemático es el punto de discusión entre los intérpretes de Husserl en torno al concepto de noema. Toda vez que el núcleo se refiere al noema concreto, y representa, de igual manera, el correlato efectivo de un complejo de vivencias con el mismo objeto intencional, es al mismo tiempo la unidad de cumplimiento de una variedad de menciones significativas, es decir, de enunciados expresivos relativos a dicho núcleo. La mención significativa “manzano en flor” encuentra su cumplimiento efectivo en la percepción de un árbol de manzanas abundante en frutos, el cual puede ser, no obstante, cualquier manzano que cumpla con lo que exige la significación, y con esta, el cumplimiento impletivo de la mención “manzano en flor”. Así, la unidad que permite hablar de “cualquier” manzano en flor no es sólo una unidad de especie, sino una unidad de sentido.

El núcleo noemático es la unidad invariable del contenido objetivo de la experiencia; sobre dicha unidad se fundan diferentes capas de sentido que conforman lo que Husserl llama *noema pleno* o *noema concreto*. El núcleo es el objeto en cuanto tal, aunque como núcleo dóxico admite una potencial universalización que no modifica lo central del “qué es” como unidad de síntesis de operaciones noéticas. Todo noema, por otro lado, es y lo es en su núcleo invariable, respecto de una síntesis de operaciones noéticas, es decir, de operaciones subjetivas intencionales que mientan un sentido de una determinada forma. Así, la rosa percibida, en cuanto tal, es “percibida”, no necesariamente juzgada en un juicio predicativo, y, a su vez, el juicio puede ser el contenido de una expresión efectivamente formulada o no.³

Dondequiera hay que tomar el correlato noemático, que aquí se llama “sentido” (en una significación muy ampliada), EXAC-

³ Husserl utiliza un concepto amplio de juicio que incluye la percepción, pues toda percepción mienta, al igual que un juicio predicativo, su objeto como algo en el cómo de ciertas determinaciones y es la coherencia entre el acto perceptivo y el acto de juicio que alude de forma meramente significativa su objeto la que hace posible la síntesis de cumplimiento.

TAMENTE TAL como este reside “inmanentemente” en la vivencia de la percepción, del juicio, del agrado, etc., es decir, tal como, SI CONSULTAMOS PURAMENTE A ESTA VIVENCIA MISMA, nos es ofrecido por ella (Hua III/1, p. 203, citado según la traducción de A. Ziri6n de 2013, pp. 294-295).

Toda vivencia intencional, por tanto, tiene su “objeto intencional” o sentido objetivo; sin embargo, este no agota el pleno noema de la misma manera en que no todo lo no6tico es del car6cter de “dar sentido”. El noema pleno est6 constituido por una serie de elementos de sentido fundados en el necesario n6cleo d6xico,⁴ pero que en el momento de efectuaci6n de tal correlato de la vivencia no son tematizados como objeto. El conjunto de elementos noem6ticos no independientes del sentido objetivo y su respectivo n6cleo noem6tico son denominados por Husserl como “noema pleno”; y as6 podemos considerarlo “sentido” porque los elementos noem6ticos fundados son tambi6n elementos de “sentido”.

Cierto que aquello que se ha destacado como “sentido” en el an6lisis del ejemplo no agota el noema pleno; en conformidad con ello, tampoco el lado no6tico de la vivencia intencional consiste meramente en el momento de la “daci6n de sentido” propiamente dicha, a la que corresponde especialmente el “sentido” como correlato. Pronto se mostrar6 que el noema pleno consiste en un complejo de momentos noem6ticos; que en este complejo el momento espec6fico del sentido s6lo forma una especie de necesario ESTRATO NUCLEAR en el que est6n esencialmente fundados otros momentos, que s6lo por ello podr6amos designar igualmente, pero en sentido ampliado, como momentos del sentido (Hua III/1, p. 206, citado seg6n la traducci6n de A. Ziri6n de 2013, p. 298).

⁴ El concepto de noema puede rastrearse en la filosof6a de Husserl en § 16 de IL V (objeto intencional) y “materia” del acto; v6ase el estudio de Dallas Willard (1992, p. 32).

Por otra parte, como sugiere Donn Welton, Husserl concede una cierta primacía expositiva a la actitud cognoscitiva, por lo que hay una superioridad del sentido entendido como “sentido objetivo”, es decir, como “sentido que cumple significados lógicos” (Welton, 1983, pp. 121-164). No obstante, el propio Husserl reconoce que la experiencia plena constituye una dimensión pre-predicativa que no se agota en el cumplimiento de significados lógicos.⁵

El núcleo noemático establece la referencia objetiva del sentido, pero hay que distinguir entre núcleo noemático y objeto. Así, un mismo núcleo noemático puede ser compartido por una variedad de noemas plenos, cada uno relativo, no obstante, a diferentes objetos o, incluso, al mismo objeto, pero tematizado de forma distinta. Así, el núcleo noemático mienta una “mera objetividad” que es sostén de otras determinaciones, las cuales constituyen la concreción del correlato de las vivencias.

Así pues, en todo noema reside un puro algo-objeto semejante como punto de unidad, y a la vez vemos cómo hay que distinguir en respecto noemático dos diversos conceptos de objeto: este puro punto de unidad, este “OBJETO” NOEMÁTICO “SIN MÁS” y el “OBJETO EN EL CÓMO DE SUS DETERMINACIONES” –añadidas las respectivas indeterminaciones que “quedan abiertas” y son de este modo co-mentadas. Por lo demás, hay que tomar este “cómo” exactamente según prescriba el acto respectivo (Hua III/1, pp. 302-303, citado según la traducción de A. Ziri6n de 2013, p. 401).

⁵ Justo Welton apuesta por comprender c6mo Husserl reorienta el sentido de su exposici6n de la intencionalidad, de una interpretaci6n “logística” hacia una interpretaci6n “perceptual” como origen del sentido (Welton 1983, p. 166 y ss.). El esquema propuesto por Welton, no obstante, tiene el riesgo de presentar un corte o cambio de rumbo drástico en el proyecto de Husserl, cuando en realidad sus cambios responden más a una ampliación del concepto de lógica.

2. Grados de expresión del noema: la importancia de la diferencia entre sentido y significación

Uno de los textos que abre el debate en torno a la naturaleza del noema es la interpretación propuesta por Føllesdal en su famoso artículo “La noción de noema de Husserl” (1969). Su tesis, en términos generales, es la identificación de la noción husserliana de “noema” al concepto de *Sinn* utilizado por Frege. Føllesdal sostiene su interpretación con base en una sentencia de Husserl que aparece en *Ideas III*, donde señala que el noema es una generalización de la idea de significado (Føllesdal, 1982). Dicha hipótesis, radicalizada más tarde por Ronald McIntyre y David Smith, sugiere la posibilidad de equiparar el análisis del significado lingüístico de la filosofía analítica con el análisis noemático. A pesar de las posibilidades de integración entre ambas tradiciones que abre esta interpretación, desafortunadamente también tiene serios problemas. El análisis descriptivo muestra que el núcleo noemático en sentido estricto no es una significación en sentido lingüístico, y que hay caracteres del noema que son caracteres de sentido en toda regla y no encuentran lugar, en el momento de la enunciación, dentro de la expresión lingüística.

Cuando Husserl dice que el noema es una generalización de la noción de significado, en realidad se refiere a que la forma en que descubre el concepto de noema y el hilo conductor inicial del proyecto lógico es un análisis del significado. Este núcleo dórico, en la medida en que lo es para cada vivencia concreta que lo mienta, necesita ser aprehendido, ya, con la forma conceptual-significativa, aunque, por otra parte, sea el concepto, y con él la expresión lógica, el que “expresa” lo que hay de universalizable en dicha experiencia. Pero ello supone una abstracción ideatoria y el consecuente acto aprehensor dirigido al núcleo de sentido para completar el proceso.

La primera tesis de Føllesdal es que el noema es una *entidad intensional* y una generalización de la noción de significado. Su tesis se fundamenta en dos líneas del tercer volumen de sus *Ideas*, que podemos encontrar en el párrafo § 16: “El noema no es más que la generalización de la idea de significado al dominio

total de los actos”. Más adelante, hace referencia al pasaje de *Ideas I*, § 124 –al que nosotros también aludimos–, en el que Husserl afirma que los términos de sentido (*Sinn*) y significación (*Be-deutung*), utilizados inicialmente como sinónimos, requieren un concepto más amplio de significado, pues en cierto modo es aplicable a la entera esfera noético-noemática, esto es, a todos los actos, intervengan o no expresiones. Para Føllesdal, existe cierta ambigüedad en el uso, por parte de Husserl, de la palabra *sentido*, aplicado al noema. Dice Føllesdal (1982): “Algunas veces quiere referirse al noema pleno, otras veces solo a una parte de él, una parte que puede ser la misma en actos de diferentes clases –por ejemplo, actos de percibir, recordar, imaginar, etc.–” (p. 75). En efecto, la ambigüedad existe, pero también hay suficientes razones para precisar la terminología con base en las propias distinciones que realiza Husserl en *Ideas I*; de manera especial, cuando él mismo señala que la noción de “sentido” debe usarse en una acepción más amplia que la de significación, relativa al contenido de las vivencias de la expresión. En su acepción amplia, sentido se refiere al noema en plenitud (con todos sus caracteres noemáticos), pero el propio Husserl usa una acepción reducida que es, en cierto modo, equiparable a la de “sentido objetivo” o “núcleo noemático”. La segunda tesis de Føllesdal se refiere a la distinción entre dos componentes del noema. Por un lado, es lo común a todos los actos del mismo objeto, con las mismas propiedades, orientado de la misma manera; por otro, es el carácter tético del acto, es decir, lo que hace que sea percepción, recuerdo, imaginación. En cuanto al primero de estos componentes, se denomina sentido noemático o sentido objetivo. El segundo de estos componentes es el correlato noemático del modo de darse el objeto. Según Føllesdal, Husserl normalmente utiliza el concepto de *Sinn*, en *Ideas*, para el primer componente y noema para ambos. La tercera tesis afirma que el sentido noemático es aquello en virtud de lo cual la conciencia relaciona con su objeto. De la tesis cuarta a la séptima, se enuncian los modos de referencia del noema a su objeto que sugieren la correspondencia entre las distinciones entre sentido y referencia de Frege. Estas relaciones, que se sostienen en la conside-

ración de la relación entre significación y su referente, son sostenibles desde Husserl; pero la cuestión de fondo está en la determinación precisa de qué es el noema mismo. La octava tesis enuncia su propuesta más controvertida: los noemas son entidades abstractas. Aquí, hace referencia al manuscrito “Noema und Sinn” (manuscrito inédito. B III 12), donde Husserl afirma que los sentidos son objetos irreales, y no objetos que existen en el tiempo. Los noemas tampoco son objetos espaciales, por lo cual, piensa Føllesdal, no son objetos percibidos por nuestros sentidos (novena tesis). La décima tesis de Føllesdal señala que los noemas son conocidos mediante una reflexión especial: la reflexión fenomenológica, la cual “no es una manera especial de mirar o utilizar nuestros sentidos; los objetos captados en la reflexión fenomenológica son, como hemos observado ya en las dos tesis precedentes, abstractos e imperceptibles” (Føllesdal, 1982, p. 78). En la decimosegunda tesis, realiza el acercamiento explícito entre el concepto de noema de Husserl y la noción de sentido (*Sinn*) de Frege, que caracteriza esta posición interpretativa de la obra husserliana. Aquí, Føllesdal señala que el noema es un sistema complejo de tales determinaciones que hacen a una multitud de datos visuales, táctiles y a otros ser apariencias de un objeto. “Si la fenomenología es el estudio del significado (*meaning*), en sentido amplio, entonces ¿qué luz arroja a las cuestiones concernientes al significado que han jugado un papel fundamental en la filosofía de sus inicios y que son una preocupación fundamental de tantos filósofos contemporáneos?” (Føllesdal, 1982, p. 85). En efecto, Føllesdal tiene razón y la fenomenología tiene como tema el estudio de la significación en sentido amplio, pero habría que insistir en ese carácter “amplio” que Husserl señala y no confundirlo con la esfera de la significación lingüística, por lo cual es conveniente distinguir entre significación y sentido.

Smith y McIntyre, partiendo de la interpretación sobre el noema que hace Føllesdal, defendieron la identificación entre el concepto de noema y el de significado en Husserl. Su estudio comienza con una caracterización del concepto de significación lingüística de Husserl; para ello, recurren a la exposición de

algunas pautas generales del concepto de significación que aparece en la primera de las *Investigaciones lógicas*. McIntyre y Smith ponen atención en que la significación es una entidad ideal, de la forma de una especie ideal, que se ve instanciada en los actos significativos, sin perder por ello su existencia independiente e ideal. Con la aparición de *Ideas* en 1913, Husserl desarrolló una noción de acto de significación (*act-meaning*) que McIntyre y Smith relacionan con el concepto de *Sinn*, por la cual Husserl abandona la idea de que las significaciones son esencias de actos instanciadas en actos. En su lugar, Husserl considera que las significaciones (*meanings*) son “entidades abstractas, correlatos de actos y expresables por palabras, pero en ningún sentido propiedades o partes de actos” (Smith y McIntyre, 1982, p. 83).⁶ En efecto, Husserl cree que el sentido o noema no es un ingrediente o parte de los actos, sino el correlato objetivo de la intención. Tales entidades son llamadas, hoy, según McIntyre y Smith, entidades “intensionales”. En este punto coinciden con la tesis de Føllesdal. En el segundo apartado de su estudio, se dedican a desarrollar el tema de que toda significación lingüística es un sentido noemático (*Noematic Sinn*). Las significaciones lingüísticas, consideradas como entidades intensionales, son ontológicamente independientes de la conciencia. Smith y McIntyre defienden que para Husserl las significaciones (*Bedeutungen*) expresadas por palabras son los sentidos noemáticos de los “actos de dar sentido”, actos de conciencia. La expresión de un significado en palabras involucra la realización de una acción, una parte del comportamiento corporal vinculada al proceso intencional subyacente de la conciencia. El aspecto corpóreo de los actos de habla (*speech act*) consiste en la producción de una “mera expresión”, soporte sensible en la forma de una articulación fónica o forma escrita. Pero la ejecución completa de una expresión, en sentido estricto, tiene su propio aspecto intencional en el acto que brinda la significación. El hablante debe actuar con el propósito de expresar una significación por la ejecución vocal de los sonidos adecuados a las palabras, de otra forma, incluso en

⁶ Traducción propia.

la pronunciación correcta de palabras, realmente no está diciendo nada; tal es el caso de los niños que repiten una palabra una y otra vez sin reparar en su significación. Si logramos comunicarnos con el que nos escucha, coincidimos con él en referirnos de manera significativa al mismo objeto, de tal forma que el oyente se dirige al objeto mediante el mismo sentido noemático. De acuerdo con Husserl, según Smith y McIntyre (1982), “la significación expresada como la ‘Bedeutung’ de las palabras es la significación, el sentido noemático, del acto fundamentante. La significación es lo que es comunicado del hablante al que escucha. Así que el acto fundamentante literalmente ‘da’ o ‘presta’ su significación a la expresión pronunciada en el acto de habla” (pp. 84-85, traducción propia). Así, el significado expresado en la realización de un enunciado aseverativo es la significación (sentido noemático) del acto fundamentante de juzgar, y su significación expresada es lo que el hablante comunica al que escucha.

Lo que es central para lo que nos ocupa es la conexión entre significado lingüístico y sentido noemático. Como hemos visto que los significados lingüísticos son ellos mismos sentidos noemáticos expresados, comenzamos a ver que Husserl toma el sentido noemático de los actos y de los significados lingüísticos expresados en el lenguaje como las mismas entidades. Pero el argumento principal para identificar el sentido noemático y las significaciones lingüísticas descansa en la tesis de que el sentido noemático de cada acto es en principio expresable en el lenguaje (Smith y McIntyre, 1982, p. 86, traducción propia).⁷

Smith y McIntyre creen que Husserl ve los significados lingüísticos como significaciones en el sentido de sentidos noemáticos. El lenguaje sirve para expresar a otros la manera como nos referimos de forma intencional a ciertos objetos. Todo sentido noemático es en principio expresable en el lenguaje. Esta tesis es la base de la interpretación, según la cual Smith y McIntyre sostienen que los noematas y sus componentes son “entidades in-

⁷ Traducción propia.

tencionales”. En la aseveración, expresamos el sentido noemático al decir un juicio.

El significado en virtud de ser expresado se le llama lingüístico o *Bedeutung*. Pero Husserl cree que los actos y sus sentidos (*meanings*) no son intrínsecamente lingüísticos. Uno puede juzgar algo sin *decir* nada en absoluto. De hecho, *cada* acto, expresado o no como una significación, tendría la misma significación si se llevara al lenguaje (Smith y McIntyre, 1982, p. 87, traducción propia).

Más adelante, Smith y McIntyre (1982), en alusión al ya citado § 124 de *Ideas I*, agregan:

Sinn es así concebido como una extensión de *Bedeutung*, así que la significación como *Sinn* no es más exclusiva, intrínseca o incluso primariamente una noción lingüística. (Estrictamente hablando, *Sinn* se refiere al componente del noema de un acto que cuenta para la dirección del acto hacia su objeto. Pero Husserl sugiere que el pleno noema (*whole* noema) puede ser pensado como un *Sinn* en un uso menos específico del término: *cfr.* Hua III/I, § 90, p. 223). Actos tales como esperar, recordar, imaginar y percibir tienen significaciones (*meanings*) en el sentido general de *Sinne*. Y a pesar de que no hay nada intrínsecamente lingüístico en estos actos y sus significaciones (*meanings*), sus *Sinne* son entidades intencionales del tipo de las significaciones expresadas en el lenguaje (p. 87).⁸

La cuestión de fondo es si es legítimo identificar, sin más, cualquier parte del noema, en este caso el sentido noemático, con el tipo de objetividad que Husserl llama significación. La noción de significación implica no sólo la idealidad del sentido (en contraposición con la mera instanciación empírica de lo que Husserl en *Investigaciones lógicas* llama “la esencia intencional”), sino un cierto carácter conceptual formado y disponible para ser

⁸ Traducción propia.

expresado (exista o no una “mera expresión” que concrete la exteriorización lingüística). Sobre esta cuestión, Smith y McIntyre (1982) sugieren lo siguiente:

De hecho, cualquier *Sinn*, el sentido noemático de cualquier acto (actual o posible), es en principio expresable a través del lenguaje. Y cuando el *Sinn* de un acto es expresado, [...] este es el *Bedeutung* de las palabras que este expresa. Si un *Sinn* es actualmente inexpresso, cree Husserl, en principio podría desarrollarse alguna expresión lingüística cuya *Bedeutung* sea ese *Sinn*. Esto es lo que llamamos la *tesis de expresabilidad* (p. 87).⁹

Así, McIntyre y Smith sostienen además que el sentido noemático cumple el mismo rol en el lenguaje y en los actos de la conciencia en general; por tanto, las entidades intencionales que se expresan en el lenguaje son exactamente las mismas.

Con esta identificación del sentido noemático y la significación lingüística, la visión antipsicologista del significado de Husserl generaliza una tesis sobre la lógica y la semántica a la tesis sobre la fenomenología y la teoría de la intencionalidad en general: los sentidos noemáticos son entidades intencionales no psicológicas (Smith y McIntyre, 1982, p. 88).¹⁰

Un segundo punto interesante es que reconocen que el noema incluye otros componentes vinculados con lo que Husserl denomina el “modo de darse” del acto. Estos componentes, sobre los que nosotros también hemos llamado la atención, tienen que ver con los grados de claridad en los cuales el objeto de un acto es entendido, las características del objeto, la modificación atencional y la plenitud intuitiva. “Husserl afirma que cuando un acto es llevado a expresión estos componentes adicionales no son parte de la *Bedeutung* expresada” (Smith y McIntyre, 1982, p. 88), de tal manera que para Husserl sólo el sentido (*Sinn*)

⁹ Traducción propia.

¹⁰ Traducción propia.

del acto fundamentante de una enunciación expresiva es expresado. Los demás caracteres noemáticos pueden manifestarse de una manera indirecta. Cuando juzgo que “p” y digo “p”, expreso el *Sinn*, pero no el componente tético del noema de mi juicio. Cuando digo en cambio “yo juzgo que p”, entonces expreso el sentido de otro juicio sobre mi primer juicio. Smith y McIntyre creen que los caracteres noemáticos pueden expresarse de esta forma indirecta, de tal manera que son capaces de servir como componentes de algún sentido (*Sinn*) y, de esa manera, son expresables como significados (*Bedeutungen*) lingüísticos. Con todo, los propios autores del estudio reconocen que Husserl no formula las cosas de esta forma:

En este punto, aunque Husserl no lo formula así él mismo, asegura que todos los componentes noemáticos son entidades intencionales. De hecho, esta es una evidencia que Husserl concibió en el noema y todos sus componentes –y no solo en el sentido noemático– como significaciones o intensiones. De los componentes del *Gegebenheitsweise* Husserl dice: “Como caracteres del, por decir, “ideal” (*Ideellen*) ellos mismo son ‘ideal’ y no ‘real’ (*reell*)” (Hua III/I, § 99, p. 25). Y Husserl en ocasiones utiliza la palabra “*Sinn*” para describir el noema completo. Cuando, como si fuera la regla, reserva “*Sinn*” para el componente del objeto al que se dirige el noema (el sentido objetivo o sentido noemático), él sugiere la palabra “*Satz*” (proposición) [*proposition*] que describiría apropiadamente la combinación de componente del sentido del noema y el componente tético (Hua III/I, § 133, p. 324). Cualquier terminología refuerza la interpretación de que el noema y sus componentes son intensiones.¹¹ (Smith y McIntyre, 1982, p. 91)

Por tanto, de la integración del noema entero como entidad intensional, se deriva, de acuerdo con McIntyre y Smith, la identificación entre sentido noemático y significación lingüística. Nosotros, por nuestra parte, creemos que esta posición no

¹¹ Traducción propia.

sólo se aleja de la doctrina de Husserl, sino que deja de lado algunos aspectos cruciales de la noción husserliana de sentido, que de manera especial son determinantes en la esfera afectiva de la experiencia.

Uno de los problemas de fondo que entraña la interpretación analítica de la noción de noema es que considera que el sentido noemático es un concepto y, sobre todo, identifican la idealidad noemática, que incluye los componentes noemáticos que dan concreción y plenitud al noema perceptivo con la abstracción conceptual. Jitendra Nath Mohanty ha señalado que el hecho de la expresabilidad de un acto no implica que el sentido lingüístico (la significación) sea el mismo que el sentido de la vivencia expresada. “El *Sinn* husserliano de los actos no lingüísticos, expresables (con limitaciones), no es conceptual; y cuando este es “expresado”, la significación de la expresión y el *Sinn* son ‘congruentes’ pero no idénticos. El *Sinn* o noema es siempre ideal. ‘Idealidad’ y ‘conceptualidad’ no son lo mismo” (Mohanty, 1982, pp. 75 y ss). Si la significación y el sentido de la vivencia que la significación expresa se trataran de lo mismo, bastaría con expresar el juicio para decir algo verdadero, pues el sentido de ese juicio sería el mismo que el de la percepción que lo confirma. La confirmación que da la percepción requiere justamente que ese sentido sea ofrecido en una intuición sensible, que cumpla con mayor o menor plenitud el sentido mentado significativamente en la expresión lingüística.

Evidentemente, existe una síntesis de identificación que permite que se unan en un punto la significación expresada y el sentido de la percepción, y que entonces aparezcan como “lo mismo”. Pero esa unidad implica, entre otras cosas, la aprehensión de la percepción como cumplimiento de la significación lógica. En ese sentido, dejan de ser relevantes todos los componentes noemáticos que proporcionan la plenitud y concreción de la vivencia perceptiva a favor de la captación de lo que hay de generalizable o universalizable en el noema.

Marina Paola Banchetti (1993), por su parte, plantea una crítica interesante a la interpretación de Føllesdal, que alcanza al argumento de Smith y McIntyre. Ella sostiene que Føllesdal en

realidad confunde el concepto de *idealidad* con el de *abstracto*, y de ahí se deriva su interpretación del noema como concepto. Banchetti señala, en ese sentido, que la interpretación de Føllesdal pierde de vista el noema concreto. Además, la noción de abstracto se opone a *concreto*, y no a *ideal*; lo contrario de la idealidad husserliana es la realidad espaciotemporal y la realidad como contenido ingrediente de la corriente de vivencias. El noema es ideal porque es “irreal” y es no ingrediente de la conciencia. Este sentido de idealidad, por otro lado, no se opone a los caracteres que dan concreción a la experiencia. La crítica de Banchetti parece contundente y se suma como argumento a favor de nuestra distinción entre las nociones de sentido y significación.

Dallas Willard (1992), por su parte, ha criticado la identificación entre irreal e ideal, lo cual no se opone a Banchetti, al contrario, apoya su posición toda vez que también cree que lo irreal, que es el estatuto del noéma, se refiere a eventos temporales y entidades trascendentes a lo *reell* (real ingrediente de la vivencia), pero todavía dentro de la inmanencia de la subjetividad. Lo irreal se refiere a entidades individuales que “duran” y debe distinguirse de lo ideal como universal. Así, la diferencia entre idealidad e irrealidad ayuda a dar consistencia a la idea husserliana de noema pleno y concreto como correlato de experiencias concretas. La reducción trascendental nos entrega este mismo mundo con sus correlatos depurados de su asunción como momentos integrantes del mundo, pero no como abstracciones o generalizaciones de objetos. El noema no es en principio una “generalidad”, sino el correlato fenoménico lleno de concreción efectiva “dada” a la intuición concreta de la experiencia. En todo caso, es el núcleo dóxico, la unidad generalizable y, en ese sentido, abstracta, perteneciente a todo noema, pero el correlato objetivo concreto que Husserl llama noema no es ninguna idealidad en el sentido en que lo es la significación o la esencia. Habría que tomar esta posibilidad con base en las nociones de noema pleno y noema completo. De este modo, podemos señalar de manera provisoria, frente a la interpretación que identifica noema y significación en sentido lingüístico, los siguientes puntos.

El carácter ideal de la significación conceptual no subsume bajo su misma condición otras idealidades, sólo basta referirse a la distinción de Husserl entre noema y esencia para dar cuenta de ello. La confusión entre significación y sentido tiene lugar en dos aspectos:

- 1) El sentido objetivo de una percepción da cumplimiento a la significación mentada por una expresión. Sin duda, existe una síntesis de identificación entre el sentido objetivo de la percepción y la significación expresada. Pero lo que hace que tenga lugar un cumplimiento, en sentido estricto, es que la percepción presente de forma intuitiva el objeto mentado de manera relevante en la significación expresada, en el mismo sentido en que ha sido expresado por la significación.
- 2) El sentido, en general, es una idealidad, y la significación también lo es. El sentido de una percepción concreta es ideal, pero no del modo de la generalidad abstracta de la significación conceptual, sino por su oposición a la realidad (espaciotemporal) que ha quedado puesta entre paréntesis por efecto de la reducción fenomenológica, así como por oposición a la realidad (*reell*) de la conciencia. El sentido es no ingrediente del polo noético de la vivencia; es decir, no depende de los actos psicológicos en los que tiene lugar. Esto ha sido destacado como una confusión en la interpretación de Føllesdal sobre el concepto de noema husserliano, que arrastra la interpretación lingüística del sentido noemático realizada por Smith y McIntyre. El concepto de significación debe reservarse, como el propio Husserl señala en el párrafo § 124 de *Ideas I*, al ámbito de la expresión, y el concepto de sentido (*Sinn*) se refiere al ámbito más amplio de las vivencias en general. No se trata de una distinción meramente nominal; la noción de sentido husserliana ayuda a ampliar el concepto que permite describir componentes no conceptuales de la experiencia concreta. La corrección que Husserl realiza

a la significación como una especie ideal de los actos de dar sentido facilita, gracias al concepto de noema, hacer justicia a la descripción de la experiencia concreta sin caer en el psicologismo. Se mantiene la idealidad del sentido como irrealidad, incluso, cuando se trata de la concreción y plenitud noemática. La clave para distinguir esta descripción de cualquier subjetivismo psicológico es la propia reducción trascendental.

Por lo demás, parece que sólo tiene sentido hablar de noema en el marco de la reducción trascendental: precisamente, parte de las discusiones del debate está en que no se toma en cuenta la reinterpretación que el propio Husserl hace de su obra anterior, *Investigaciones lógicas*. En otras obras, casi siempre procede en sus análisis asumiendo que lo hace en el marco de la reducción trascendental. A veces, apenas lo indica de manera marginal. El tratamiento de la idealidad de los significados de *Investigaciones lógicas* y su consideración como “esencias intencionales” todavía no tienen la herramienta más potente de la reducción trascendental para “suspender” los efectos empíricos de la consideración psicológica. La reducción fenomenológica permite acceder a un plano de concreción donde es posible entender los correlatos de la vida de conciencia como unidades concretas, sin hacer de ellos abstracciones, sino tomándolos tal y como se brindan a la experiencia.

Una vez señaladas nuestras críticas a la interpretación analítica de la noción de noema, tenemos que la pregunta de fondo es la siguiente: ¿qué es el sentido concreto de un noema perceptivo, justo en la medida en que no se identifica con el significado conceptual abstracto del objeto percibido en cuanto tal? Al respecto, debemos concluir que el noema concreto de la vivencia perceptiva es lo mentado en cuanto tal por la percepción justo en la manera concreta en que es mentado por esa percepción. El significado conceptual abstracto es el correlato objetivo del juicio que está a disposición de actos expresivos; supone la conceptualización que no está presente en la percepción prejudicativa. La percepción no es una enunciación lingüística, pero puede ser

aprehendida como cumplimiento de intenciones significativas. En realidad, se trata de la misma percepción y su función lógica; en una perspectiva epistemológica, no modifica su contenido. Nuestro problema no es con la verdad de los enunciados que significan el contenido de la percepción, sino con el hecho de identificar el sentido total de la percepción con la aprehensión de su contenido significativo como cumplimiento de significaciones en sentido lógico. La percepción tiene su propio sentido antes de la aprehensión significativa de su contenido, antes de que se efectúe sobre su sentido noemático la conceptualización necesaria para que se realice el cumplimiento de las intenciones significativas.

3. El sentido de los noemas de la esfera afectiva y el problema de su expresión

La consideración de la vida afectiva en el contexto del estudio de los actos intencionales aparece por primera vez en la obra de Husserl en el § 15 de la “quinta” de sus *Investigaciones lógicas*. En este pasaje, de acuerdo a la tradición abierta por Franz Brentano, Husserl reconoce el carácter intencional de los sentimientos, los cuales no son un mero agregado psicológico a la vivencia sólo objetivante, sino que se refieren desde sí mismos a sus propios objetos. Dicha referencia intencional, no obstante, se realiza a partir de su fundación en actos objetivantes que brindan la representación base de sus objetos. Este carácter fundado ha dado la impresión de cierto predominio de los actos dóxicos sobre los actos de la esfera del sentimiento, pero tal fundación no significa subordinar donde el acto afectivo agregue un rasgo meramente añadido a un objeto ya determinado en la esfera dóxica. En un manuscrito previo, de 1893, anterior a la redacción de *Investigaciones lógicas*,¹² Husserl señala que el acto afectivo no es un simple “ropaje” de las vivencias objetivantes, sino que agrega una nueva determinación de sus

¹² Manuscrito de 1893 “Noten zur Lehre von Aufmerksamkeit und Interesse” (Hua XXXVIII, p. 164).

objetos y, en ese sentido, los sentimientos son también un modo de referirse a la conciencia de su mundo entorno; son, ellos mismos, vivencias de sentido.¹³

En *Ideas I* Husserl vuelve de forma explícita a lo que ahora llama el tema de las noesis fundadas. El acto de apreciar, por ejemplo, en cuanto acto, tiene su respectivo noema con una estructura similar a la de otros actos, como la percepción. Así como hay lo percibido en cuanto tal, que es el noema del acto de percepción, también existe lo valorado en cuanto tal, que constituye el núcleo noemático correspondiente a la intención estimativa del objeto. Toda vivencia plena de grado superior tiene un correlato intencional análogo al de las noesis simples.

En el estar vuelto valorando a una cosa está encerrada también, en verdad, la captación de la cosa; pero no es la mera cosa, sino la cosa valiosa o el valor (sobre lo cual hablaremos aún más extensamente), el pleno correlato intencional del acto valorante. Así, pues, “estar vuelto valorando a una cosa” no quiere decir ya “tener por objeto” el valor, en el sentido especial del objeto captado, como necesitamos tenerlo para predicar sobre él; e igual en todos los actos lógicos que se refieren a él (Hua III/1, p. 76, citado según la traducción de A. Ziri3n de 2013, p. 157).

Existe, por otro lado, lo valorado en cuanto tal como núcleo noemático con sus respectivos caracteres t3ticos; de tal forma, es posible la determinaci3n de valioso, grato o regocijante de manera an3loga a lo probable o lo posible, de modo que la conciencia afectiva no es una neutral, sino posicional, asume una posici3n.

La conciencia es, con respecto a estos nuevos caracteres, una vez m3s una conciencia posicional: el “valioso” es d3xicamente susceptible de ser puesto como algo que es valioso. Este “es” que

¹³ Con todo, el problema de la expresi3n de los actos afectivos s3lo aparece mencionado de forma indirecta en los p3r3grafos 67 y 68 de la sexta de las *Investigaciones l3gicas*.

pertenece al “valioso” como caracterización suya puede luego pensarse también modalizado, como todo “es” o “cierto”: la conciencia es entonces conciencia del valor posible, se tiene la impresión de que la “cosa” es valiosa; o también es consciente como conjeturalmente valiosa, como no-valiosa (lo que no quiere decir, empero, tanto como “sin valor”, como mala, fea, etcétera; el no-valioso expresa simplemente que se ha tachado el “valioso”). Todas las modificaciones semejantes afectan la conciencia del valor, las noesis valorativas, no solo extrínsecamente, sino intrínsecamente, así como, en correspondencia, los noemas (Hua III/1, p. 267, citado según la traducción de A. Ziri3n de 2013, p. 363).

Siguiendo las caracterizaciones del n3cleo noem3tico y el noema pleno, el objeto en cuanto valioso no se identifica con el noema pleno de acto de valorar entero (Hua III/1, p. 87). Dice Husserl que “al pleno ‘sentido’ del valorar pertenece el qu3 del mismo con toda la plenitud en que es consciente en la respectiva vivencia del valor; y que la objetividad de valor entre comillas no es, sin m3s, el pleno noema” (Hua III/1, p. 221, citado seg3n la traducci3n de A. Ziri3n de 2013, p. 313). Las vivencias de agrado y desagrado son vivencias con m3ltiples capas intencionales tanto no3ticas como noem3ticas. Cuando una percepci3n funda una capa de valorar, tenemos en el “todo de fundamentaci3n”, designado por la capa m3s elevada de la vivencia, distintos noemas o sentidos.

As3, de acuerdo con las descripciones de Husserl presentes tanto en *Investigaciones l3gicas* como en *Ideas I*, el contenido intencional de los actos del sentimiento est3 fundado en una representaci3n objetiva, sobre la cual est3 montada la caracterizaci3n afectiva que entrega al objeto intencional como “objeto seg3n determinaciones afectivas”.

As3, por ejemplo, un agrado est3tico est3 fundado en una conciencia de neutralidad de contenido perceptivo o reproductivo, una alegr3a o tristeza en una creencia (no neutralizada) o una modalidad de creencia, e igualmente un querer o contra-querer,

pero referido a algo apreciado como agradable, bello, etc. (Hua III/1, p. 266, citado según la traducción de A. Ziri3n de 2013, p. 362).

De modo que, dice Husserl, por un lado, se encuentran las representaciones y los juicios en que est1 fundada la conciencia del valor y, por otro, los valores hacia los cuales est1 dirigida la conciencia del valor. Esta doble direcci3n, hacia el objeto aprehendido y hacia el valor como modificaci3n noem1tica que corresponde al car1cter valioso del objeto, forma parte de la intencionalidad afectiva, del car1cter de estar dirigida la conciencia bajo la modalidad afectiva. A todo esto, hay que sumar los componentes de la vivencia que son no intencionales y que exhiben al objeto mentado por el noema afectivo. Existe el mismo paralelismo entre la sensaci3n y los sentimientos sensibles no intencionales, pero que sostienen la intencionalidad, perceptiva y afectiva (Hua III/1, p. 77). Los sentimientos sensibles no exhiben al objeto “en cuanto tal”, sino seg1n una modificaci3n de la conciencia, es decir, “tal como afectivamente me parece el objeto”, desde una perspectiva estimativa, o bien “tal como me hace sentir”, aunque esta creencia ya est1 comprometida con la suposici3n de una relaci3n causal que no existe de manera necesaria entre las determinaciones objetivas de la cosa y este sentimiento, de modo que pueda afirmar de forma objetiva que es el objeto estimado aquello que me despierta esta estimaci3n, aunque la estimaci3n vaya dirigida adrede hacia 1l. Hay que observar que estas noesis fundadas dan lugar a un nuevo sentido sustentado en la noesis subyacente, que abraza o contiene.

El nuevo sentido aporta una totalmente nueva dimensi3n de sentido; con 1l no se constituyen nuevos fragmentos de determinaci3n de las meras “cosas”, sino valores de las cosas, valiosidades u objetividades de valor concretas: belleza y fealdad, bondad y maldad; el objeto de uso, la obra de arte, la m1quina, el libro, la acci3n, el acto, etc. (Hua III/1, p. 267, citado seg1n la traducci3n de A. Ziri3n de 2013, p. 363).

Todo acto, incluso los que no pertenecen a la esfera del conocimiento, alberga en su seno algo “lógico”; pero en el caso de los actos del sentimiento, justo aquello que los hace tales es una cualidad que no es lógica, que no pretende afirmar conocimiento alguno del objeto. Con todo, incluso en este tipo de actos, es posible encontrar un sustrato lógico que es la base de su objetivación y su conceptualización.

Podemos, según esto, decir también: todo acto o todo correlato de acto alberga en sí algo “lógico”, explícita o implícitamente. El acto es siempre lógicamente explicitable, a saber, merced a la generalidad esencial con la que el estrato noético del “expresar” se adapta a todo lo noético (o la de la expresión a todo lo noemático). A la vez, es evidente que con la transición a la modificación de neutralidad se neutralizan también el expresar mismo y su expresado como tal (Hua III/1, p. 271, citado según la traducción de A. Ziri6n de 2013, p. 368).

El cumplimiento de una significaci6n en un sentimiento se realiza de manera muy similar en ambas obras. La base objetiva, el sustrato l6gico que hay en la vivencia del sentimiento, es lo que permite el cumplimiento del contenido en la significaci6n l6gica que se dirige a tal sentimiento. No obstante, hay que ver tambi6n que aquello mismo que determina la vivencia es una base afectiva misma y forma parte del noema pleno: es aquello que por su propio car6cter permanece desplazado de la significaci6n l6gica y, por ende, conlleva serias dificultades para llevarlo a expresi6n. De igual manera que en la percepci6n, donde tenemos que la base sensible que ofrece el objeto concreto queda fuera de la consideraci6n, los contenidos de sentimiento sensible que forman parte de la aprehensi6n originaria del valor quedan fuera de la esfera expresiva.

En el segundo tomo de sus *Ideas*, Husserl desarrolla una descripci6n de los actos de la esfera valorativa y sus correlatos objetivos, cuyas descripciones complementan temas enunciados de forma program6tica en *Ideas I*. La actitud tem6tica de la experiencia y la investigaci6n del cient6fico natural corresponden a la

actitud dóxico teórica; frente a ella existen otras actitudes, como la valorativa o la práctica. La naturaleza es uno de los posibles correlatos objetivos de la actitud teórica, pero ella misma no agota el campo de los objetos teóricos, entre los que podemos contar también los valores y las obras de la cultura aprehendidas por la actitud teórica. Lo que caracteriza a la actitud es la manera en cómo tales vivencias son ejecutadas, en el caso de la actitud teórica, en función de conocimiento, y en el caso de las vivencias valorativas, según una cierta ponderación subjetiva.

Una cosa es ver, esto es, en general, vivenciar, experimentar, tener en el campo de percepción, y otra ejecutar el ver en el sentido especial, percatándose, “vivir” en el ver de una manera eminente, actuar en cuanto yo en el sentido especial “creyendo”, juzgando, ejecutar un acto de juzgar como un cogito, estar dirigido a lo objetivo con la mirada activa, el estar-dirigido específicamente mentante. Una cosa es tener en general conciente que el cielo azul es, y otra vivir en la ejecución del juicio, –el cielo es ahora azul– percatándose, captando, mentando específicamente. A las vivencias dóxicas en esta actitud, en este modo de ejecución [...] las llamamos actos teóricos (Hua IV, p. 3, citado según la traducción de A. Ziri3n de 1997, p. 33).

Las vivencias del sentimiento y la emoci3n son tambi3n vivencias intencionales y, por ende, constituyentes de objetividades, pero no se viven bajo la actitud te3rica, sino bajo la actitud valorativa o pr3ctica. Todos los actos que no son te3ricos, desde un principio, pueden convertirse en tales mediante una modificaci3n de la actitud, pero ello no nos debe llevar a confundir, por ejemplo, el valorar con el juicio del valor.

Si entendemos por “valorar”, “apreciar”, el comportamiento emotivo y justamente como un comportamiento en el cual vivimos, entonces no se trata de un acto te3rico. Si lo entendemos, como equívocamente sucede con frecuencia, como un tener-por-valioso judicativo, eventualmente como un predicar sobre el valor, entonces con ello se expresa un comportamiento

teórico y no un comportamiento emotivo (Hua IV, p. 8, citado según la traducción de A. Ziri6n de 1997, p. 38).

Lo valorado es, en s3 mismo, una objetividad, lo valorado en cuanto tal, pero es una objetividad de una forma del todo distinta a la objetividad te6rica. En el mero intuir sensible tenemos una simple cosa, pero pasando a la captaci6n del valor y, luego al juicio de valor, la cosa a la que nos referimos no es s3lo una cosa, sino una cosa valiosa. En la captaci6n de algo valor6ndolo como bello, tenemos que la valoraci6n misma o su correlato noem6tico, el car6cter de ser valorado, forma parte del sentido objetivo de aquello que es intencionado. Lo que vemos no es un mero objeto de la percepci6n, digamos una flor, sino la flor bella. Vivimos de manera activa en su belleza, sobre la base de su percepci6n, pero el acto primordial es el que apunta hacia ella de una forma valorativa. Vivimos, sin duda, la percepci6n de la flor y, en ocasiones, sabemos de qu6 flor se trata, es decir, ejecutamos los actos en que se constituye la objetividad de la flor en cuanto tal, pero no estamos vueltos hacia ellos, sino hacia su belleza, que todo el tiempo es, mientras nos mantengamos en la actitud puramente valorativa, belleza de la flor. Sobre esta valoraci6n, podemos de vez en cuando volvernos, en teor3a, hacia ella y realizar juicios como “la rosa que es bella” o, en general, “las rosas son bellas”. De igual forma en el caso de la apreciaci6n de obras art3sticas, Husserl se6ala:

La obra de arte es objetiva de una manera totalmente distinta: es intuita, pero no solamente intuita sensiblemente (no vivimos en la ejecuci6n de la percepci6n), sino axiol6gicamente intuita. En el abandonarse activo del est6tico “estar-ocupado-en-ella-en-el-agrado”, del gozo est6tico entendido como acto, el objeto, dijimos, es objeto del disfrute (Hua IV, pp. 8-9, citado seg6n la traducci6n de A. Ziri6n de 1997, p. 38).

Ahora bien, corresponde a la captaci6n de la valiosidad un componente de emotividad que participa en la constituci6n originaria de toda valoraci6n.

Toda conciencia que originariamente constituye un objeto de valor como tal posee en sí necesariamente un componente que pertenece a la esfera emotiva. La más primigenia constitución de valor se ejecuta en la emoción como aquel abandono disfrutante preteórico (en un sentido amplio de la palabra) del sujeto, yo sensible, para el cual ya, desde hace décadas, he usado en clase la expresión valicepción. La expresión designa, pues, dentro de la esfera del sentimiento, un análogo de la percepción, la cual representa en la esfera dóxica el primigenio estar (captante) del yo cabe el objeto mismo. Así, en la esfera emotiva aquel sentir en el cual el yo vive en la conciencia del estar cabe el objeto “mismo” sintiendo, y esto es precisamente lo que se quiere decir al hablar de disfrute (Hua IV, p. 9, citado según la traducción de A. Ziri3n de 1997, p. 39).

Con todo, es necesario distinguir entre el disfrute o agrado ante la presencia del valor en el objeto y la captaci3n de valor misma. Husserl no dice que sean lo mismo, s3lo dice que la constituci3n originaria del valor como captaci3n de la valiosidad en el objeto est3 vinculada de forma esencial a un cierto car3cter emotivo, lo cual nos lleva de vuelta a nuestro an3lisis sobre la intencionalidad de los sentimientos en *Investigaciones l3gicas*.

En el agrado est3tico, algo es para nosotros consciente en cuanto est3ticamente grato, en cuanto bello. Sea el punto de partida el hecho de que vivimos en el agrado est3tico, de que nos abandonamos con agrado, pues, al objeto aparente. Podr3amos reflexionar sobre el agrado, como cuando despu3s enunciamos: eso me agrada. El juicio es ciertamente un juicio sobre mi agrado. Pero el dirigir la mirada al objeto y su belleza es algo totalmente distinto (Hua IV, p. 14, citado seg3n la traducci3n de A. Ziri3n de 1997, pp. 43-44).

Husserl comienza caracterizando el polo subjetivo de la vivencia de agrado est3tico, refiri3ndose a ella como el abandono en el agrado por lo que encontramos bello. El agrado es anterior al juicio sobre el agrado y lo fundamenta. Del lado objetivo, en-

contramos la intuición de la belleza del objeto encontrada en el objeto mismo, la cual no es, en modo alguno, un “predicado de la reflexión”, no es algo en lo que se repare después de ver el puro objeto percibido. Él mismo se da de manera originaria con su predicado, en este caso, de “belleza” intuitiva.

Intuyo la belleza en el objeto, claro que no como su color o su figura en la percepción sensible simple, pero encuentro lo bello en el objeto mismo. Nada significa menos lo bello que un predicado de reflexión, como cuando, por ejemplo, digo de algo que me resulta agradable. Lo “grato”, lo alegre, lo “triste” y todos los predicados objetivos equiparables no son, conforme a su sentido objetivo, predicados de relación, referidos a los actos. Surgen mediante el cambio de actitud que hemos descrito: los actos de que se trata están en ello co-presupuestos. Todavía tengo agrado, siento todavía alegría y tristeza similares. Pero en vez de estar simplemente contento o triste, o sea, en vez de ejecutar estos actos emotivos, los llevo mediante un cambio de actitud a otro modo; son todavía vivencia, pero no vivo en ellos en el sentido señalado. Miro hacia el objeto y encuentro en este, en mi actitud cambiada ahora teórica, los correlatos de estos actos emotivos, un estrato objetivo superpuesto sobre el estrato de los predicados sensibles, el estrato de lo “alegre”, de lo “triste” objetivamente-objetivo, de lo “bello” y “feo”, etc. En la actitud teórica de la reflexión no puedo hallar predicados objetivos, sino solamente predicados relativos a la conciencia (Hua IV, pp. 14-15, citado según la traducción de A. Ziri6n de 1997, p. 44).

Encontramos un cierto paralelismo entre la descripci6n que realiza en *Investigaciones l6gicas* respecto de las vivencias emotivo-valorativas. En *Investigaciones l6gicas*, se trataba de la alegría ante la constataci6n de un suceso feliz (Hua XIX/1, p. 408). En el ejemplo de Husserl en *Ideas II*, tenemos que el acto valorativo de la belleza que tiene su objeto, objeto bello, encuentra la “belleza” en el objeto mismo, desde luego, no como su color o su figura, pero sí como expositivo del objeto que se capta de manera intuitiva. No se trata de predicados de reflexi6n atribui-

dos a los actos. Es decir, no atribuyo la belleza del objeto al agrado que me produce, sino que encuentro al objeto “bello” y su belleza suscita mi agrado por el objeto. Lo interesante es que, en esta consideración objetiva de la belleza, descubro los correlatos de los actos emotivos (el agrado por la belleza) superpuestos sobre el estrato de los predicados sensibles, el estrato de lo “alegre”, de lo “triste” objetivamente-objetivo. ¿No constituyen, acaso, estos predicados, que también son sensibles, pero en un modo diferente al de las meras sensaciones ya aprehendidas como contenidos representantes del objeto, el carácter “resplandeciente” que encontramos en el objeto captado de manera emotiva? Al menos, de modo estructural, se trata de predicados del objeto, pero que son relativos a la conciencia, es decir, son meramente representativos. Sin embargo, el mismo Husserl señala de forma marginal en una nota: “habría que desarrollar, sin embargo, el hecho de que –y por qué– tales predicados emotivos son en efecto, en un sentido particular, meramente subjetivos, remiten a sujetos que valoran y, por tanto, a actos de estos sujetos en los cuales se constituyen para ellos y no para todos” (Hua IV, p. 15, citado según la traducción de A. Ziri3n de 1997, p.44, nota e).

El modo característico de los predicados emotivos del tipo “resplandor de lo alegre” o “belleza captada en el objeto”, referido al correlato objetivo del particular agrado que le suscita, es la raz3n por la cual creemos que hay que distinguir entre el car3cter emotivo, el resplandor, que forma parte del acto de valoraci3n, y la captaci3n del valor mismo; sobre todo, porque podemos volvernos al valor en cuanto tal, en una actitud te3rica y aprehenderlo en su objetividad, sin referirnos al car3cter emotivo que forma parte de su constituci3n primordial en la valiaci3n. En el par3grafo § 7 de *Ideas II*, Husserl se3ala que todo tipo de actos se caracteriza por una especie de “cualidad de acto”, y de igual forma los actos objetivantes cuya cualidad es el car3cter de la creencia en sus distintas modificaciones. Los actos te3ricos son propiamente objetivantes, pues para “tener el objeto” se requiere la actitud ponente del sujeto te3rico. Como observamos en *Investigaciones l3gicas*, los actos fundados del tipo del sentimiento y la valoraci3n no eran actos objetivantes en ning3n

sentido, sino fundados en actos objetivantes. En *Ideas II*, aparece una importante modificación de esta doctrina y señala que, en realidad, de todos los actos no objetivantes, en este caso de la valoración, pueden sacarse objetividades mediante un cambio de actitud.

De todo acto no objetivante pueden sacarse objetividades mediante un giro, mediante un cambio de actitud; en ello radica que todo acto sea, conforme a su esencia, implícitamente a la vez objetivante, que, esencialmente, no solo esté edificado en un nivel superior sobre actos objetivantes, sino que sea objetivante respecto de lo nuevo que él mismo aporta. Se vuelve así posible un ponerse a vivir en esta objetivación, mediante la cual no solamente viene a darse teóricamente el objeto de la objetivación subyacente, sino también lo recién objetivado mediante el nuevo estrato emotivo. Cuando el agrado está fundado sobre un percibir simplemente objetivante, entonces puedo captar teóricamente no solamente lo percibido, sino también lo recién objetivado mediante; puedo, por ejemplo, captar la belleza como un predicado teórico de lo percibido como se expuso antes (Hua IV, p. 16, citado según la traducción de A. Ziri6n de 1997, pp. 45-46).

¿C6mo es posible caracterizar, de acuerdo con lo expuesto hasta este punto, el noema afectivo? Toda percepci6n de valor va acompa1ada de una vivencia de sentimiento sensible. Hay que distinguir aqu6 entre el sentimiento sensible de la aprehensi6n del valor y el sentimiento, por ejemplo, de alegr6a o tristeza, que acompa1a necesariamente la constituci6n originaria del valor en la valicepci6n. Sin embargo, la percepci6n actual de un objeto valioso, por mor del valor que se muestra en la presencia del objeto, presenta una capa sensible (como correlato noemático), a la cual Husserl se refiere como un *resplandor*.¹⁴ As6 como corresponden al

¹⁴ La idea de *resplandor* aparece en *Investigaciones l6gicas* para referirse a una determinaci6n “cuasi-sensible” del objeto de una aprehensi6n afectiva. Dice Husserl, el objeto ante el cual hay alegr6a se presenta te1ido por un velo o resplandor de lo “alegrable”. Esta temática reaparece en otras obras y en manuscritos de investigaci6n contemporáneos relacionados

correlato noemático las determinaciones objetivas de la captación sensible del objeto aprehendido, los sentimientos sensibles también tienen su parte en el noema. De este modo, es posible hablar del resplandor, en cierto sentido, como el correlato noemático del sentimiento sensible, que exhibe como carácter cuasi-objetivo la valiosidad sensible del objeto valorado. En cuanto componente del noema, se trata de un momento fundado en el sentido objetivo del noema del acto valorativo.

Ahora bien, ¿es posible preguntar cuál es la relación entre el sentimiento sensible y el valor? Tomemos en cuenta que se trata de un sentimiento sensible que no se identifica con la presentación sensible del objeto valioso, en cuanto a la representación que de él ofrece la percepción sensible; es decir, esa sensación afectiva que genera su presencia no se enlaza con ninguna determinación “real” del objeto en cuanto tal, sino justamente en cuanto es valioso. La capa de sentimiento sensible es un carácter o componente de sentido fundado en la objetividad noemática del objeto valioso y no en la objetividad del objeto, en cierto sentido, dependiente de la captación del valor en el objeto y no del mero objeto; aunque respecto del objeto mentado como valioso, justo él (y no el valor objetivo) es el que aparece bañado de esta tonalidad afectiva.

Es entonces necesario distinguir entre la objetividad del valor en lo que concierne a su noema concreto y pleno, y la abstracción realizada sobre su núcleo dóxico, que es el contenido de una representación conceptual del valor. Dicho de otro modo, habría que distinguir entre el valor noemático como contenido de la aprehensión concreta del valor y el concepto-significación del valor. Este último es una entidad abstracta y general que, en efecto, expresa el sentido objetivo de la aprehensión del valor en cuanto tal, pero no agota su concreción noemática. En virtud de esta distinción, será necesario diferenciar, una vez más, entre

con la redacción de *Ideas II*, algunos de ellos contenidos en el proyecto *Sobre la estructura de la conciencia*, que son esbozos que Husserl dejó inéditos y que contienen muchas de sus más importantes descripciones de la vida afectiva (Zirión, 2009, p. 145).

el sentido del noema concreto de las experiencias afectivo-valorativas y la significación conceptual que las expresa. Un aspecto que se pierde en el paso a la expresión del sentimiento es justo el resplandor del objeto, el cual, según mencionamos antes, es una capa de sentido noemático al cual nos referimos expresivamente sólo de manera indirecta. Cuando Husserl utiliza expresiones como “resplandor rosado”, se trata de un lenguaje indirecto, pues resulta evidente que, en sentido estricto, el suceso feliz ni destella ninguna luz en sentido objetivo ni es de color rosado.

Sobre este resplandor afectivo, que formaría parte del correlato noemático de la experiencia afectiva-estimativa, hay que hacer otra diferenciación importante: es posible la plenitud noemática del valor sin la plenitud intuitiva; es decir, ahí se puede hablar también de la integridad de la expresión del noema afectivo que expresa justo el noema pleno sin referirse a los momentos intuitivos de su presentación. Esta posibilidad de expresión se realiza en sentido preciso e, incluso, con verdad; se trata de una expresión que en cierto modo no es una captación del valor. Es decir, hablamos del valor y vivimos en su sentido sin tener, por necesidad, la suscitación viva de su manifestación originaria, la cual no puede estar exenta de suscitación afectiva sensible, y por ende, su correlato no puede aparecer sin resplandor.

La conciencia del valor también puede, empero, tener el modo del agrado no originario y de la valoración de lo grato como tal, ya sin que la emoción sea tocada de modo “primigeniamente” vivo: el análogo de las representaciones oscuras frente a las claras en la esfera de la emoción. Cuando, por ejemplo, encuentro a primera vista que un violín es “bello”, si es que la belleza está ella misma dada. Puedo ver el violín y encontrarlo bello sin que mi emoción sea “propiaamente” excitada de algún modo (Hua IV, p. 187, citado según la traducción de A. Ziri6n de 1997, pp. 232-233).

Así, en lo que concierne, en concreto, al tema de la expresión del noema afectivo, el § 127 de *Ideas I* concluye que la expresión de las formaciones de la esfera de la emoción, toda vez

que no son en sí actos de juicio, sólo pueden expresarse por rodeos. Como se señaló antes, la expresión del contenido noemático no consiste en una mera reduplicación a la capa expresiva; por cual, el estrato del contenido noemático de la vivencia correspondiente a su concreción queda fuera de la misma. La cuestión aparece en el § 126 de *Ideas I*, al que sigue una consideración del tema de la expresión de los noemas afectivos en § 127. En § 126 distingue entre expresión íntegra y no íntegra, donde destaca que, aunque la unidad entre lo expresivo y lo expresado es una unidad de coincidencia, esto no quiere decir que el estrato expresivo se extienda sobre la totalidad de la vivencia expresada.

La expresión es íntegra cuando da cuño significativo-conceptual a todas las formas y materias sintéticas del estrato inferior; y no-íntegra, cuando lo hace solo parcialmente: como cuando en vista de un acontecimiento complejo, digamos la entrada del coche que trae a los huéspedes largo tiempo esperados, gritamos hacia la casa: ¡el coche! ¡Los huéspedes! –Como se comprende de suyo, esta distinción de la integridad se cruza con la de la relativa claridad y distinción (Hua III/1, p. 290, citado según la traducción de A. Ziri6n de 2013, p. 387).

Husserl se~ala que es posible expresar los noemas afectivos por medio de ciertos rodeos, pero, en 6ltima instancia, y esto aplica tanto a los noemas afectivos como a los de car6cter objetivo, insistimos: la capa de la expresi6n no es una mera reduplicaci6n de la capa expresada, por lo que es necesario distinguir entre el sentido de la vivencia y la significaci6n, el contenido de actos expresivos que expresa, por momentos, la vivencia.

En el sentido de la generalidad inherente a la esencia del expresar radica el que jams pue dan reflejarse en la expresi6n todas las particularidades de lo expresado. El estrato del significar no es, y no es por principio, una especie de reduplicaci6n del estrato inferior. Dimensiones enteras de variabilidad en esta 6ltima no entran en absoluto en el significar expresivo; en efecto, ni ellas ni sus correlatos “se expresan” en forma alguna: as6 las modifi-

caciones de la relativa claridad y distinción, las modificaciones atencionales, etc. (Hua III/1, p. 291, citado según la traducción de A. Ziri3n de 2013, p. 387).

El significar expresivo es desde luego un medio espec3ficamente d3xico en el que existen distintas posibilidades de referirse de manera significativa a las vivencias de otras esferas que no son d3xicas, como la afectiva valorativa.

Naturalmente, ello no excluir3a que hubiese varias maneras de expresi3n, digamos de vivencias emotivas. Una sola de ellas ser3a la expresi3n directa, es decir, la expresi3n simple de la vivencia (o para el sentido correlativo del t3rmino expresi3n: de su noema) por medio de la adaptaci3n inmediata de una expresi3n articulada a la vivencia emotiva articulada, en que coincidir3a lo d3xico con lo d3xico. La forma d3xica inherente a la vivencia emotiva, de acuerdo con todos sus componentes, ser3a entonces lo que har3a posible la adaptabilidad de la expresi3n, como una vivencia exclusivamente doxot3tica, a la vivencia emotiva, que en cuanto tal y de acuerdo con todos sus miembros es variadamente t3tica, pero debajo de ello necesariamente tambi3n doxot3tica (Hua III/1, p. 293, citado seg3n la traducci3n de A. Ziri3n de 2013, p. 389).

Existe, por otra parte, en todo momento, la posibilidad de utilizar expresiones indirectas por medio de rodeos para acercarse de forma progresiva a esa concreci3n inapresable por una sola significaci3n.

A la esencia de toda objetividad como tal, cualesquiera que sean los actos, simples o m3ltiples y sint3ticamente fundados, mediante los cuales se constituya, pertenecen variadas posibilidades de explicitaci3n referencial; as3, a todo acto, por ejemplo, a un acto de deseo, pueden adherirse diversos actos referidos a 3l, a su objetividad noem3tica, a su noema entero: nexos de tesis de sujeto, tesis de predicado puestas sobre aquellas, en las cuales, digamos, lo presunto desiderativamente en el acto primiti-

vo es desplegado judicativamente y en consecuencia expresado. La expresión no está entonces adaptada al fenómeno primitivo, sino directamente al predicativo derivado de él (Hua III/1, p. 294, citado según la traducción de A. Ziri3n de 2013, p. 390).

De este modo, tomando en cuenta nuestras cr3ticas a las tesis de F3llesdal en torno a la posible identificaci3n entre el concepto de *Sinn* y el de significaci3n, y en especial las derivaciones de este problema en la identificaci3n entre sentido noem3tico y sentido lingüístico propuesta por McIntyre y Smith, podemos concluir que la distinción entre el sentido y la significaci3n en el plano de la experiencia afectiva se vuelve más imperiosa. En la experiencia afectiva, hay componentes noemáticos relacionados con aspectos relevantes de la vivencia que la mera expresi3n judicativa deja fuera y, para dar cuenta de ellos, tiene que hacerlo mediante rodeos.

En el punto extremo del debate se encontraría la posici3n de Antonio Ziri3n, que en distintos estudios ha sugerido la posibilidad de hablar de sentidos inefables, dentro de lo cual estaría esa capa de la vida de conciencia que él ha llamado *colorido*. Pero Husserl, en sentido estricto, no afirma que exista tal inefabilidad; lo que sí se puede defender, por ahora, es que no es legítima la identificaci3n entre sentido y significaci3n, que algunos de sus intérpretes han querido ver en su obra (Solomon, 1978, p. 179). Así, coincidimos sólo, en parte, con aquello que Ziri3n (2005) afirma en “¿Será posible una fenomenología de lo inefable?” cuando dice:

[E]l universo del sentido es fenomenológicamente mucho más amplio que el universo de lo susceptible de ser expresado en el lenguaje, de lo susceptible de ser conceptualizado. Lo inefable, por lo menos en el sentido del colorido de la experiencia vital que aquí hemos puesto de relieve, no carece de sentido. Sentido no equivale a sentido lingüístico ni a sentido simbólico o simbolizado (p. 86).

Al mismo tiempo, tenemos que precisar que la esfera de la expresión no aporta sólo una “simbolización” de una significación formada como tal “fuera del lenguaje”, sino que forma parte de la esfera expresiva la disposición de los significados, incluso aquellos que de manera fáctica no han sido expresados, en el sentido de un complejo lingüístico-simbólico que los represente. Corresponde a la esencia de la significación, hasta de aquellas para las cuales no hay expresión fáctica, la posibilidad de ser expresada.

En efecto, hay componentes de la experiencia perceptiva, y en el caso de lo que tratamos aquí, afectiva, que tienen su parte en el noema y, sin embargo, exceden el contenido de la expresión. Desde el punto de vista epistemológico, eso no hace mella a la verdad de las proposiciones que se refieren a tales percepciones; sin embargo, esto no es razón suficiente para identificar sin más sentido noemático y significado. Expresar una percepción en realidad no manifiesta el acto de percibir, sino el “contenido del acto” perceptivo: la percepción ofrece a su objeto tal y como es en tanto que percibido. Lo mismo ocurre en el caso de la vida afectiva; sin embargo, por su propia naturaleza, los sentimientos y sus correlatos noemáticos vuelven significativamente relevantes unas dimensiones de concreción individual que forman parte del noema y que se resisten, hasta cierto punto, a la conceptualización.

Según Zirión, habría, además del resplandor de la afectividad, un carácter todavía más singular de la vivencia que no está fundado en el sentido objetivo del objeto representado, ni en el sentido objetivo del valor fundado en la representación del objeto. Zirión ha propuesto la denominación de colorido para este carácter del noema, que no es en sí un resplandor, aunque se comporta como un carácter del noema fundado en el sentido noemático. A diferencia de los resplandores afectivos, la tonalidad o colorido tiene una cualidad neutral, semejante a la de los datos hyléticos (aunque no comparte con ellos su carácter de representante de una objetividad como objetividad) (Zirión, 2003). La tonalidad afectiva denominada colorido parece ser un modo de manifestar el objeto que no se representa en ninguna

determinación objetiva (en esto es semejante al resplandor de la “valiosidad”), pero que tampoco se identifica con los resplandores afectivos que manifiestan un valor en cuestión, aunque en ocasiones contribuyan en su formación. Al igual que el resplandor, se presenta como una determinación aparente del objeto o, más bien, del entorno del mundo. Para Zirión, el colorido sería la manera en que se ofrece el “mundo” (no determinados objetos) a un sujeto como correlato de un cierto tono individual relativo a su vida concreta. El colorido de la vida sería el reflejo objetivo que irradia la propia vida de un sujeto concreto como vida anímicamente templada. Esa tonalidad de la vida, en opinión de Zirión, es justo un aspecto inefable de la misma. Todos los momentos no expresados por la significación que son vividos en el presente actual tienen su correlato en el noema pleno, por lo cual, aunque en opinión de Husserl no hay motivos para decir que no son objetivables, conviene mantener la distinción entre el sentido, en un registro noemático más amplio, y la significación lingüística para dar cuenta de la riqueza de la vida concreta.

Bibliografía

- Banchetti, M. P. (1993). Føllesdal on the Notion of the Noema: A Critique. *Husserl Studies*, 10(2), pp. 81-95.
- Bernet, R. (1990). Husserls Begriff des Noema. En S. Ijsseling (Ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* (pp. 61-80). Dordrecht: Kluwer.
- Drummond, J. (1990). *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (2005). The Structure of Intentionality. En D. Welton, R. Bernet y G. Zavota (Eds.), *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers vol. IV* (pp. 37-41). Londres: Routledge.
- Føllesdal, D. (1982 [1969]). Husserl's Notion of Noema. *The Journal of Philosophy*, 66, pp. 680-687. Reprinted in Hubert

- L. Dreyfus (Ed.), *Husserl Intentionality and Cognitive Science*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology Press.
- Gurwitsch, A. (1966). *Studies in Phenomenology and Psychology*. Evaston: Northwestern University Press.
- Husserl, E. *Husserliana Gesammelte Werke*. Martinus Nijhoff; Kluwer- Springer, Den Haag, Hua III/1 (1976), Hua IV (1991), Hua XIX/1 (1984), Hua XXXVIII (2004).
- Mohanty, J. N. (1982). *Husserl and Frege*. Bloomington: Indiana University Press.
- _____ (1985). Intentionality and Noema. En *The Possibility of Transcendental Philosophy*. Dordrecht; Boston; Lancaster: Martinus Nijoff Publishers.
- Rabanaque, L. (1994). Passives Noema und das analytische Interpretation. *Husserl Studies*, 10, pp. 65-80.
- _____ (2003). Niveles y estratos noemáticos y la idealidad del sentido. *Escritos de Filosofía*, 43, pp. 321-334.
- Smith, D. y McIntyre, R. (1982). Husserl's Identification of Meaning and Noema. En H. L. Dreyfus (Ed.), *Husserl Intentionality, and Cognitive Science* (pp. 81-92). Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology Press.
- _____ (1984). *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*. Dordrecht; Boston; Lancaster: D. Reidel Publishing.
- Solomon, R. (1978). Husserl Concept of the Noema. En F. Elliston y P. McCormick (Eds.), *Husserl: Expositions and Appraisals*, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Stchigel, D. (2007). *El objeto ausente. Interpretaciones del noema*, Buenos Aires: Ediciones Virgilio.
- Welton, D. (1973). Intentionality and Language in Husserl's Phenomenology. *The Review of Metaphysics*, XXVII, pp. 260 y ss.
- _____ (1983). *The Origins of Meaning: a Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*. The Hague, Springer.
- Willard, D. (1992). "Finding the noema" Drummond y Lester E. Embree *Phenomenology of the Noema. Contributions to Phenomenology* (vol. 10), The Hague, Springer.

- Zirión, A. (2002). El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología. *Folios*, 16, pp. 5-12.
- _____ (2003). Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar. En *Acta Fenomenológica Latinoamericana, Volumen I*. Perú. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____ (2005). ¿Será posible una fenomenología de lo inefable? *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*. VI(12), pp. 69-89.
- _____ (2009). El resplandor de la afectividad. En *Acta Fenomenológica Latinoamericana III* (pp. 139-153) (Lima/Morelia: Círculo Latinoamericano de Fenomenología/ Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo).

Capítulo III

La idealidad del significado en *Investigaciones lógicas* de Husserl

Horacio Banega
UBA/UNQ/UNL

En 2000-2001, se cumplieron 100 años de la primera edición de *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl. Fue una ocasión para festejar y conmemorar la publicación de dicha obra, la cual, hasta la fecha, sigue despertando juicios y evaluaciones diversas (Dalhstrom, 2003; Fisette, 2003; Fisette y Lapointe, 2003; Zahavi y Stjernfelt, 2002; Benoist, 2001). Así describe Denis Fisette (2003) la situación de este texto:

Por cierto, la conmemoración no es la única ni la más importante razón por la que hoy nos deberíamos interesar en las *Investigaciones lógicas*. Las *Investigaciones lógicas* son comparables, por la magnitud de su aporte filosófico, a la *Crítica de la razón pura* de Kant o a *Palabra y objeto* de Quine. Husserl introdujo un proyecto filosófico en esta obra que se impondría a lo largo del siglo 20. Sin embargo, todavía no hay consenso sobre la relevancia y la unidad del *Opus Magnum* de Husserl, ni respecto a su lugar en la historia de la filosofía.¹ No es necesario asombrarse: se destaca esta obra de más de mil páginas no sólo respecto a su estilo y complejidad poco usuales, sino también respecto a la originalidad de su tema y de su compleja red de referencias, todo lo cual inevitablemente logra que cualquier interpretación exhaustiva sea precaria. Se añade a estas dificultades el estatuto transitorio de las *Investigaciones* (p. 2).

¹ Las cursivas son nuestras.

La falta de un consenso unánime relativo a la relevancia filosófica de *Investigaciones lógicas* se debe a múltiples motivos, pero hay que tener en cuenta que uno central es la propia valoración que realiza Husserl de su proyecto filosófico y del devenir del mismo, en particular, sobre el lugar que ocupan *Investigaciones lógicas* en dicho devenir.²

Mi impresión es que *Investigaciones lógicas* funciona de campo de batalla y expresión del conflicto de las interpretaciones; un texto en el que se prueban las distintas operaciones para justificar la presencia o la ausencia del motivo trascendental; una obra con enormes dificultades por su complejidad interna, por su exposición en zigzag, y, sobre todo, por sus dos ediciones. La primera edición, la A, pertenece a la fase bolzaniana-lotzeana de Husserl, se adhiere a una posición realista ontológica y epistemológica, y el uso del brentanismo le trae problemas inmensos para conciliarlo con el compromiso ontológico de objetos ideales. Como se sabe, Husserl comienza, después de moverse a Göttingen, la autocrítica de sus posiciones teóricas, lo que dará como resultado su giro trascendental, hecho público en 1913 con la aparición de *Ideas I*. Ese mismo año, lleva a cabo la segunda edición de los *Prolegómenos a la lógica pura* y de las investigaciones primera a quinta, dejando la sexta para ser revisada y, por

² Husserl escribe el 21 de diciembre de 1930 a su discípulo Roman Ingarden desde Friburgo: “Fue para mí una grata sorpresa su crítica de mi originaria teoría de los significados como ‘especies ideales’. Estos ‘estudios lógicos’ también se ocupan de esto, y totalmente en el sentido [que es de su interés]. Abandoné la posición de las *Investigaciones lógicas* ya en el período final de Göttingen, posición que traté con más detalle en la estancia en Bernau. Sobre todo en las *Investigaciones lógicas* yo era un niño filosófico [*ein philosophisches Kind*]” (Ingarden, 1968, p. 63). Entre las afirmaciones de Husserl más citadas, en relación al giro trascendental y sus motivos: “La repugnancia sentida ante este idealismo y su supuesto solipsismo ha dificultado mucho la aceptación de la obra, como si lo único esencial de ella residiese en esta posición filosófica, cuando en verdad solo se trataba de un *camino de motivación* para llegar partiendo del problema de la posibilidad de un conocimiento objetivo a la evidencia intelectual y necesaria de que el sentido propio de este problema retrotrae al yo existente puramente en sí y para sí” (las cursivas son nuestras) (Husserl, 1992, pp. 383-384).

último, editada por segunda vez en 1920. Husserl corrige, tacha y agrega textos por todas partes, tratando de hacer compatible el contenido conceptual de *Investigaciones lógicas* con su nueva posición teórica idealista trascendental. Esta situación editorial se complejiza todavía más porque la única de las dos ediciones es la llevada a cabo por los editores de la obra completa de Husserl, que se terminó de realizar recién en 1984 (Hua XVIII, 1975; Hua XIX/1, Hua XIX/2, 1984). Así se comprende que Herman Philipse (1995) sostenga: “no creo que sea posible para un lector de habla inglesa, que confíe exclusivamente en la traducción de Findlay de las *Investigaciones*, que se basa en la segunda edición, comprender completamente el giro trascendental de Husserl” (p. 262).³ Philipse no explica que, además, la cuestión de la no disponibilidad de la primera edición altera la comprensión de la posición teórica de Husserl en 1900-1901, esto es, su posición filosófica en su etapa temprana.⁴ Este es uno de los motivos que

³ En español se da la misma situación, aunque Philipse pasa por alto que la traducción francesa se ocupa de reponer parte de lo borrado y tachado por Husserl en la edición B, al mismo tiempo que advierte de las correcciones en algunas de las investigaciones de Husserl (1959-1963, traducción de Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel y René Schérer).

⁴ La propia periodización del devenir filosófico de Husserl ya presenta matices interpretativos. Así se tiende a indicar, en general, un período pretrascendental y una posición madura trascendental que se divide en fenomenología estática, fenomenología genética y fenomenología generativa, con la discusión de si esta última fase es independiente o no de la fase genética. Esta periodización encubre, con la categorización de “pretrascendental”, 22 años de producción filosófica de Husserl, desde la aparición de *Filosofía de la aritmética*, en 1891, hasta *Ideas I*, en 1913. Ahora bien, la periodización más realista menciona y destaca una fase brentaniana desde 1891 hasta aproximadamente 1893, y una fase ontológica basada en el giro producido por Husserl a partir de la lectura de Bolzano y de Lotze más o menos de 1894 a 1903, cuando niega que la filosofía se deba concebir como psicología descriptiva, o hasta 1907 donde se plantea que emerge el principio de la reducción, aunque quizás deberíamos decir directamente 1913, cuando Husserl hace público su giro trascendental. Considerar a las fases brentaniana y bolzaniana como fases *pretrascendentales* implica adscribir a la filosofía de Husserl un *télos* inmanente que se iría desplegando en continuidad hasta llegar a su expresión evidente en las últimas fases. Si fuera así, entonces el

conduce a que se haya pasado por alto, durante mucho tiempo, el giro ontológico de Husserl, esto es, la influencia, en su consideración semántica, de las obras de Bernard Bolzano y de Hermann Lotze.⁵

Este trabajo se concentrará en exponer el concepto principal de *Satz an sich* de Bolzano, debido a que es uno de los conceptos fundamentales para comprender el sentido de la “idealidad” de los significados en el Husserl temprano. Es necesario aclarar este punto porque la teoría semántica de Husserl, al entretenerse con elementos psicológicos, sigue siendo difícil de comprender. Al mismo tiempo, si tenemos en cuenta las valoraciones mencionadas arriba de esta obra, en particular respecto al giro trascendental de Husserl, dichos elementos psicológicos se interpretan de modo trascendental, dando lugar a nociones como “constitución del significado ideal”, interpretación que no está presente en la primera edición de *Investigaciones lógicas*. Más adelante, se estudiarán partes del capítulo 4 de la primera investigación lógica, para explicitar el compromiso teórico de Husserl con dicha idealidad de los significados. Con ello, se tiene la expectativa de mostrar precisamente que Husserl concibe los

trabajo exegético consistiría en explicitar los motivos ocultos presentes operativamente en dichas dos fases. Esta tarea exegética comenzó a tornarse problemática con la emergencia de estudios sobre la primera edición de *Investigaciones lógicas*, aproximadamente en la década de 1980. Por lo menos, empezó a volverse un problema para esos filósofos que encontraban en el *Husserl temprano* (la nueva denominación que operaba sobre la interpretación del lugar de *Investigaciones lógicas* en el desarrollo del pensamiento de Husserl) una cantidad de temas, dificultades y soluciones que no eran compatibles con la fenomenología trascendental y su hegemonía en el campo disciplinar fenomenológico y filosófico en general. No se puede decir nada más sobre la inmensa problemática del desarrollo del pensamiento de Husserl.

⁵ “En general, la comparación de las presentes investigaciones lógicas con la obra de Bolzano hará ver que en ellas no se trata en modo alguno de meros comentarios o de una exposición críticamente rectificadora de las formaciones conceptuales de Bolzano, aunque por otra parte haya recibido decisivos impulsos [A: influencias] de Bolzano –y también [A: además] de Lotze” (Husserl, 1975b, p. 229. Traducción de José Gaos de 1967 levemente corregida).

significados lógicos (pero no sólo lógicos) como objetos ideales. Finalmente, se expondrá uno de los obstáculos epistemológicos: el “platonismo” adscripto a Husserl que trae tantos problemas, por más que se insista en que Bolzano no es platónico⁶ Husserl afirma respecto del supuesto “platonismo” de aquel que “claramente estaba lejos de las intenciones de Bolzano” (Husserl, 1939, p. 37). De esta manera, el objetivo secundario de este escrito es continuar con la exégesis adecuada del Husserl temprano. En lo siguiente, se presentará la situación de las *Investigaciones lógicas*, para luego dirigirnos a lo recién indicado.⁷

⁶ “En las *Investigaciones*, Husserl sostiene que todos los objetos ideales son ‘especies ideales’ de otros objetos, en última instancia de objetos reales. Los significados ideales que son el objeto de la lógica apofántica, por ejemplo, se dice que son especies ideales de actos significativos. Porque Husserl pretende que las especies ideales existen independientemente de sus instancias, y porque las especies e instancias se relacionan como una a muchos, podríamos denominar al idealismo de las *Investigaciones* ‘idealismo platónico’, aunque Husserl rechaza la teoría platónica de que las *Ideas* son más perfectas que sus instancias” (Philippe, 1995, p. 244). Como se puede advertir, este artículo nos sirve como fuente para mostrar las cuestiones que se quieren exponer, por lo que se solicita no se infiera que compartimos las posiciones interpretativas del mismo.

⁷ En el círculo fenomenológico de nuestra lengua, si bien la producción sobre *Investigaciones lógicas* y el Husserl temprano es escasa, sin pretender ser exhaustivos y lograr la completitud, se refiere la siguiente literatura especializada: Rosemary Rizo-Patrón (2002; 2012). Ambos artículos ameritan su lectura atenta, en tanto la autora muestra el camino desde *Filosofía de la aritmética* hacia el giro trascendental de una manera excelente. Por su parte, Luis Flores Hernández hizo su investigación doctoral en Francia y el resultado fue *Le Langage dans les “Recherches Logiques” d’Edmund Husserl* (1976) (Miguel García-Baró, 1993a; 1993b; 2008; María Pilar Fernández Beites, 2000; Puricelli, 2021; Crespo, 2018). Sobre los antecedentes, pueden consultarse: Alejandro Gustavo Vigo (2013); Luis Niel (2019). Sobre la filosofía de la matemática: cfr. Luis A. Canela (2013; 2021). Finalmente, acerca de la ontología formal de la investigación lógica III, se recomienda el imprescindible estudio de Agustín Serrano de Haro (1990); Fernández Beites (2007; 1999). Es muy grato y útil contar con la traducción al español de Husserl, (2019), coordinada por Serrano de Haro y Antonio Ziri6n Quijano.

El marco conceptual en el que hay que considerar la cuestión de la semántica de *Investigaciones lógicas* involucra la filosofía de la matemática. Las ocupaciones principales de Husserl en el inicio de su pensamiento y durante el giro ontológico se colocaban en dicho marco; en términos más generales, involucraba una filosofía de la ciencia en general y una filosofía de la lógica en particular. El punto de vista epistemológico no era exclusivo y no determinaba de modo absoluto el marco conceptual de Husserl en su fase temprana de producción, sino que era un problema más de los que tenía que resolver.⁸ Por su parte, Bolzano fue quien produjo una obra que se dirigía a solucionar algunas de las cuestiones de la matemática y de la filosofía de la matemática, en consecuencia, de la filosofía de la ciencia y de la filosofía de la lógica. Jan Berg (1977) lo plantea de la siguiente manera:

La *Wissenschaftslehre* (1837) de Bernard Bolzano (1781-1848) es una de las obras maestras de la historia de la lógica. En este trabajo enciclopédico tuvo la intención de construir una nueva fundamentación de la matemática que fuera filosóficamente satisfactoria. La búsqueda de una fundamentación semejante produjo valiosos derivados en semántica de la lógica y en teoría axiomática. Por ejemplo, Bolzano introdujo la noción de proposición abstracta, no lingüística, y describió sus relaciones con otras nociones relevantes tales como oración, verdad, existencia y analiticidad. Además, analizó las relaciones entre proposiciones y definió nociones muy interesantes de validez, consistencia, derivabilidad y probabilidad, basado en la idea de “sustituir” determinados componentes en las proposiciones. En teoría de conjuntos, estableció la equivalencia de la reflexividad

⁸ Una simple comparación de los temas de *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)* con los temas desarrollados por Bertrand Russell (2010 [1903]), explicita el estado del campo de lo que nombraremos *filosofía científica* y muestra relaciones impensadas entre el Husserl temprano y la filosofía analítica, más allá o más acá de todo lo escrito hasta hoy sobre esta relación, en particular respecto a Husserl y Frege.

y la infinitud de conjuntos y consideró al isomorfismo como una condición suficiente para la identidad de conjuntos potencia de conjuntos infinitos (p. 147).⁹

1. *Bernard Bolzano*¹⁰

Bernard Placidus Johann Nepomuk Bolzano nació en Praga el 5 de octubre de 1781. Creció y fue educado en el espíritu de la Ilustración que enfatizó la utilidad, la moralidad práctica y el interés por el bien común. En 1796 asistió a la Universidad Charles, donde estudió matemáticas, filosofía y teología. Le interesaba la parte “puramente especulativa” de las matemáticas, “esa parte que es al mismo tiempo filosofía”. Por esta caracterización, quería decir investigar las pruebas de las creencias que todos compartían, “analizando los fundamentos sobre los que descansan nuestros juicios” (Bolzano, 2014, p. 18). Su interés se dirigía hacia los fundamentos de las matemáticas, y su primer trabajo publicado trataba de algunas cuestiones de geometría elemental. En filosofía, su tema preferido era la lógica. Como era habitual en la época, estudió bastante la filosofía de Kant, pero finalmente fue hipercrítico del kantismo. Así lo presenta Alberto Coffa (2005) en relación a la filosofía trascendental kantiana:

⁹ La necesidad de plantear el estudio de la filosofía de Bolzano para comprender el alcance de la filosofía de Husserl es así expresada por Føllesdal: “A pesar de todos los paralelos entre Husserl y Frege, no usé a Frege como punto de partida en mis cursos sobre la fenomenología de Husserl, cursos que estoy dando desde 1961, primero en Harvard y después en Stanford y en Oslo. En lugar de Frege comencé mis cursos con seis lecciones sobre Bernard Bolzano (1781-1848)” (Føllesdal, 2020, p. 28). El conflicto de interpretaciones es tal que Føllesdal enseña a Bolzano para justificar la interpretación fregeana del noema. Por mi parte, comprendo que hay que entender a Bolzano para comprender al Husserl temprano, pero no quiero comprometerme con la tesis interpretativa del noema de Føllesdal.

¹⁰ Para la introducción se utiliza la “Introducción general” de la reciente traducción completa al inglés (Bolzano, 2014).

Bolzano fue el primero en reconocer que la filosofía trascendental y su secuela idealista fueron una reducción al absurdo de la semántica de la filosofía moderna. Asimismo, fue el primero en ver que el prolegómeno propio a cualquier metafísica futura era un estudio no de consideraciones trascendentales, sino de lo que nosotros decimos y de sus leyes y que, consecuentemente, la *prima philosophia* no era la metafísica u la ontología, sino la semántica. El desarrollo de estas ideas en su monumental *Wissenschaftslehre* y en una variedad de otros escritos hace de Bolzano el fundador de la tradición semántica (p. 48).¹¹

Bolzano se ocupó de redactar ese libro durante la mayor parte de la década de 1820, y cerca de 1830 el manuscrito estaba completo. El trabajo se publicó en 1837, la *Wissenschaftslehre* (WL), *Teoría de la ciencia*. Bolzano luego se dedicó a sus investigaciones matemáticas. Su teoría del infinito fue publicada de manera póstuma en 1851. Falleció el 18 de diciembre de 1848. Husserl explicitó su admiración hacia Bolzano, entre otros lugares, en el apéndice del capítulo 10 de *Prolegómenos* (1975).¹²

¹¹ De la misma opinión es Steve Russ (2004, p. 16).

¹² “Cuando Lange abogaba con tanto calor por la idea de una lógica formal pura, no sospechaba que esta estaba ya realizada en medida relativamente alta hacía largo tiempo [...] me refiero a la *Wissenschaftslehre* de Bernardo Bolzano, obra del año 1837, que en lo que se refiere a la ‘parte de los elementos’ de la lógica, deja muy atrás cuanto la literatura universal ofrece en materia de ensayos sistemáticos de lógica. Bolzano no ha discutido ni defendido expresamente la autonomía de una lógica pura, en nuestro sentido; pero *de facto*, en los dos primeros tomos de su obra, y como base de una teoría de la ciencia, en el sentido de su concepción de esta, la ha expuesto con una pureza y rigor científico, pertrechándola con tal abundancia de ideas originales, científicamente fundadas, y siempre fecundas, que debe ser considerado como uno de los más grandes lógicos de todos los tiempos” (Hua XVIII, p. 227).

1.1. La Teoría de la ciencia de Bolzano (WL)¹³

El uso del término “lógica” habitual en la época de Bolzano incluye, además de lo que luego será la lógica formal, también la epistemología y la teoría de la ciencia. Por ese motivo es que “por teoría de la ciencia entiendo la colección de todas las reglas que debemos seguir cuando dividimos el dominio completo de las verdades en ciencias individuales, y en la exposición de ellas en sus respectivos tratados, si queremos lograr un trabajo correcto y apropiado” (Bolzano, 1985, p. 36).

Es claro que está incluyendo en el dominio de la lógica lo que luego formará parte de las disciplinas de la filosofía de la ciencia o de la técnica de los procedimientos científicos (Morscher, 2008). Bolzano argumenta que una ciencia que debe enseñarnos la forma de exposición de las ciencias en tratados también tiene que mostrarnos el modo de la división del dominio completo de verdades en ciencias individuales, puesto que una ciencia sólo se puede exponer de manera clara en un tratado cuando sus límites están bien definidos. Su definición más breve será que la teoría de la ciencia es la ciencia que nos enseña la exposición de las ciencias en tratados adecuados. Puede parecer bizarro que la teoría de la ciencia nos deba enseñar a escribir manuales o tratados de cada disciplina científica. Así le pareció a Husserl. Este modo de exposición está en estrecha relación con

¹³ Bolzano, (1985, serie 1, tomos 11-14). Los textos de Jocelyn Benoist son un punto de partida para comenzar a analizar la relación Bolzano-Husserl (Benoist, 1997; 2001; 2002). Para una visión general de la filosofía de Bolzano, revisar Sandra Lapointe, 2011. Para una visión desde la historia de las matemáticas: Sebestik, (1992). Para una reconstrucción desde la lógica contemporánea: Ettore Casari, 2016. Para el concepto de fundamentación [Grounding, relacionado con el concepto de Abfolge, consecutividad]: Stefan Roski, 2017. Para una reconstrucción relacionada con la mereología extensional: Frank Krickel, 1995. Un texto imprescindible para comenzar a estudiar estas cuestiones es Coffa (1991). La importancia de la investigación de Christian Beyer (1996) no se puede sobreestimar. Las reconstrucciones de Paul Rusnock y Jan Šešestík (2019) y de Rusnock (2000) son valiosas y muestran la vigencia del análisis de la filosofía de Bolzano.

la manera de establecer definiciones por parte de Bolzano. Puesto que su concepto principal será un concepto “no definido”, nos permitimos seguir la explicitación de Jan Šebestík quien afirma lo siguiente:

¿Cómo es compatible esta definición con sus teorías lógicas y los demás logros de su *WL*? La razón para esta rareza surge de la particular manera de definir de Bolzano. Cada vez que define un concepto que involucra toda una secuencia de operaciones o estratos, menciona solamente el último término de la secuencia, dejando a los otros términos implícitos. En el caso presente, Bolzano define la teoría de la ciencia por su actividad terminal, que es la presentación de ciencias en manuales adecuados (Sebestík, 2003, p. 65).

Husserl considera necesario analizar, para sus objetivos, sólo los primeros dos libros de la *WL*, puesto que no considera relevante esta última estipulación de Bolzano.¹⁴ De acuerdo a Sebestík (2011), dada la concepción de Bolzano de lógica, es necesario introducir algunos conceptos fundamentales para poder acceder, de una manera un poco más adecuada, a la *WL*. La ontología de Bolzano admite dos tipos de objetos: objetos

¹⁴ “Entonces de repente se me ocurrió (primero con respecto a la esfera tradicional de la lógica) que los primeros dos volúmenes de la *Teoría de la ciencia* de Bolzano (titulados ‘Una teoría de las representaciones en sí’ y una ‘Teoría de las proposiciones en sí’) se debían considerar como el primer intento de una presentación unificada del dominio de doctrinas puras ideales –en otras palabras, que aquí ya había disponible un diseño completo de una lógica “pura”–. Comprensiblemente, este conocimiento me ofreció un beneficio inmenso: paso a paso podía verificar la interpretación “platónica” de la exposición de Bolzano, que evidentemente estaba lejos de las intenciones de Bolzano” (Husserl, 1939, p. 37). Sobre la interpretación “platónica” nos ocuparemos más adelante. La *WL* se organiza de la siguiente manera: Libro 1: *Teoría de los fundamentales: se prueba que hay verdades en sí*. Libro 2: *Teoría de los elementos: teoría de las representaciones, proposiciones, proposiciones verdaderas e inferencias*. Libro 3: *Teoría del conocimiento: investiga las condiciones generales del conocimiento humano*. Libro 4: *Heurística: análisis de las reglas para descubrir la verdad*. Libro 5: *Teoría de la ciencia*.

reales que se ubican espacio-temporalmente y están sujetos a la causalidad, y objetos que hay/existen (*es gibt*), pero que no son reales, objetos lógico-matemáticos y semánticos en general. Puesto que los objetos reales pueden ser eventos mentales, entonces se podría decir que admite una ontología de objetos tridimensionales externos, más objetos mentales (ambos conformarían el dominio de lo real regido por causalidad) más los objetos *en sí* (*an sich*). De manera muy general, entonces, Bolzano se compromete con un dominio de objetos reales concretos y un dominio de objetos abstractos, compuesto por objetos semánticos, lógicos y matemáticos. La expresión *an sich* se aplica a representaciones y proposiciones. Por su parte, “representación en sí” y “representación objetiva” son sinónimos, pero hay que tener en cuenta que “representación objetiva” no quiere decir “representación objetual”. Una proposición, a su vez, está compuesta por representaciones objetivas.

Se puede considerar la “objetualidad” (*Gegenständlichkeit*) como un concepto de segundo orden: la propiedad de tener un objeto por parte de las representaciones objetivas. En otras palabras, la “representación objetual” es la representación objetiva que tiene objetos o estados de cosas como referencia. La representación objetiva de una función matemática es tan objetual como la representación objetiva de un caballo, pero el objeto de la primera representación no existe, mientras que el de la segunda representación está afectado por la causalidad. Además, Bolzano admite “representaciones objetivas sin objeto”, como “nada”, “cuadrado redondo”, etc. En consecuencia, la clase de las representaciones objetivas es más amplia que la clase de las “representaciones objetuales”.

Al mismo tiempo, estas representaciones y proposiciones objetivas, al ser pronunciadas o pensadas por alguien, son *expresadas* por las respectivas representaciones y proposiciones *subjetivas* en el lenguaje mental o escrito, esto es, por los eventos mentales o reales que serían las palabras escritas o pronunciadas en cierto orden. Se mostrará ahora la explicitación del mismo Bolzano. Por otra parte, la relación de “expresión” no es definida por Bolzano y será una de las lagunas que Husserl le criticará de

modo explícito. Bolzano considera que logrará mostrar que hay proposiciones en sí u objetivas compuestas por representaciones en sí u objetivas, a partir de demostrar que hay verdades en sí u objetivas que son proposiciones verdaderas.

1. 1. 1. Teoría de los fundamentales (Fundamentallehre)

En esta primera parte, definirá los conceptos de proposición y de verdad en sí. Luego mostrará que hay muchas de ellas. Finalmente, demostrará que al menos algunas son conocidas, esto es, “que no todos los juicios son falsos”. En este trabajo, sólo se tratará la primera cuestión. En la parte I, § 19, que trata “De la existencia [*Dasein*] de verdades en sí”, es donde Bolzano define a la “proposición en sí”. En primer lugar, considera la proposición expresada en palabras y la nombra como “emisión”. En esa emisión algo se afirma o se niega. Su composición es simple o compuesta (cantidad de palabras). Con la expresión “dios es omnipotente”, algo se afirma. Pero no es así en expresiones como “un redondo cuadrado”. En este caso, algo se representa, pero no se afirma nada, porque no se puede decir que sea verdadera o falsa.¹⁵

En la expresión “proposición pronunciada”, distingue entre la proposición misma y su articulación. De la misma manera, distingue la proposición del pensamiento en la expresión “proposición pensada”, esto es, en la proposición que no llegó a ser una emisión. Su primera definición, entonces, será: “Llamo *proposición en sí* a lo que se debe asociar necesariamente con la palabra ‘proposición’ si se me quiere seguir en la distinción señalada arriba” (Bolzano, 1985, p.104). Afirma nuestro autor: “Por *proposición en sí* entiendo cualquier enunciado de que algo es o no es [el caso], sin considerar que este enunciado sea verdadero o fal-

¹⁵ No podemos seguir las referencias que se abren apenas nos introducimos en la *WL* a distintas partes de la filosofía de la lógica y de la matemática de Husserl. En este caso, se puede notar que esta consideración de Bolzano puede haber sido relevante para el diseño del nivel morfológico de la lógica de Husserl.

so; o si alguien lo puso en palabras o no, incluso si sólo fue pensado en la mente o no” (Bolzano, 1985, p. 104). En consecuencia, no se debe adscribir ser (existencia o realidad) a las proposiciones en sí mismas. Sólo existe la proposición pensada o pronunciada y tiene existencia en la mente del hablante. Pero la proposición que es el contenido de su pensamiento o juicio no tiene existencia. En consecuencia, es tan absurdo decir que tiene existencia eterna como decir que se originó en cierto momento y dejó de ser en otro momento.¹⁶

A Bolzano le parece obvio que una proposición en sí puede ser sobre pensamientos y juicios, aun cuando ella misma no es ni un juicio ni un pensamiento. Puede contener el concepto de un pensamiento o de un juicio como una de sus partes componentes. Es en el siguiente parágrafo 20 que intentará justificar su concepto recién establecido. Bolzano expresa que ha definido al concepto *proposición* de un modo más amplio que lo usual, en la vida cotidiana y en los tratados de lógica. Con frecuencia, se considera que la proposición se expresa en palabras o se articula en palabras. La justificación de Bolzano apelará a criterios diferentes. Una vez que se admite que es necesario, e incluso útil, hablar de *verdades en sí*, y de las conexiones entre ellas, nadie negará que el concepto de *proposición en sí* (*Satz an sich*), introducido antes, amerita introducirse en lógica. Se comprenderá por *verdad en sí* a las verdades independientes de su ser reconocidas o no por alguien.

Ahora bien, Bolzano se pregunta si la elección de los términos es apropiada. Considera los términos que le parecen apropia-

¹⁶ Christian Beyer explicita la posición de Bolzano sobre la proposición en sí: “Esta denominación ‘proposición expresada por palabras’ del § 19 sugiere, ahora bien, que es insignificante para una proposición como *proposición* si alguna vez llegará a ser expresada en palabras o no. Ese es precisamente el punto de vista de Bolzano. Los conceptos de algo expresado, al mismo tiempo revestido con palabras, incluso pronunciado o bien meramente pensado, o bien juzgado equivocan el sentido pretendido por Bolzano de ‘proposición’ de la misma manera. Son para Bolzano ‘conceptos contiguos’, y afirma ‘por el agregado: para comprenderlo en sí’, que quiere ‘poder eliminar’ el significado combinado con ‘proposición’ (*WL*, § 20)” (Beyer, 1996, p. 58).

dos y da sus razones para su elección. Los términos son *proposición* (*Satz*), *juicio* (*Urteil*), *enunciado* (*Aussage*) y *pretender/afirmar* (*behaupten/claim*). Según su análisis, todos estos términos tienen la debilidad de sugerir al concepto relacionado de algo que *llegará a ser* por medio de la actividad de un ser pensante. Cuando escuchamos pronunciada la palabra *proposición*, se nos ocurre el pensamiento de algo que se *propone*, esto es, el pensamiento de algo que es de cierta manera actual, aunque lo sea sólo en la mente de quien lo piensa. Con los otros términos, sucede algo parecido, pero pensamos más bien en los actos (juzgar, enunciar, pretender/afirmar) que en lo que llega mediante ellos. Y sus productos nos remiten directamente a los actos. Esto no sucede así con el verbo *proponer* (*setzen*) y el sustantivo *proposición* (*Satz*), en tanto el último no nos lleva de manera directa al acto de proponer. Dada esta circunstancia, Bolzano entiende que es suficiente para justificar la elección del término, sobre todo si lo que por este se quiere mentar, cuando se añade el *en sí*, “es usar la palabra en su sentido más amplio, liberada de cualquier concepto accidentalmente asociada a ella” (Bolzano, 1985, p. 109).

En § 21 aparece una conceptualización muy relevante para la carga de platonismo a Bolzano y Husserl mismo, porque se dirige a mostrar que otros ya usaron este concepto de *Satz an sich*, pero no lo menciona Platón. Se abusará, a continuación, de las citas textuales dado el valor confirmatorio que tienen para el presente trabajo respecto al supuesto platonismo de Husserl. Bolzano no admite esa relación con Platón. En consecuencia, hay que poder interpretar o aprehender el sentido de las afirmaciones de Bolzano de modo distinto a lo que podamos estar acostumbrados, siguiendo un sendero que se bifurca entre el modo platónico o el modo aristotélico de concepción de los objetos ideales. Bolzano afirma que, si este concepto de proposición en sí es tan importante para la lógica, entonces se puede sospechar que no pasó inadvertido en el pasado. La primera fuente que mencionará son los antiguos griegos. Bolzano conjetura que la noción de *verdad en sí* no les era desconocida. A partir de esta conjetura, supone que la combinaban con la palabra *proposición* (*logos apofantikós*) en el sentido arriba considerado, “ya que una verdad en sí también es

una proposición en sí” (Bolzano, 1985, p. 109).¹⁷ Para Bolzano, es claro que, cuando los lógicos preguntaban si dos representaciones podían ser completamente iguales, no querían decir siempre por proposición o juicio lo que se establecía en sus definiciones: un fenómeno mental pensado por un ser pensante. La respuesta negativa (dos representaciones no pueden ser completamente iguales) se funda en que lo que parecen ser dos representaciones, en verdad, es una sola *pensada* dos veces. Así, distinguían entre la representación en sí y el pensamiento de esta representación, que es su materia. Lo mismo sucede con la proposición en sí y el pensamiento de esa proposición.

Más relevante como antecedente de la filosofía de Husserl en *Investigaciones lógicas* es la siguiente consideración de Bolzano. Donde más se revela que los antiguos lógicos obscuramente tenían el concepto de proposición en sí es en la silogística, cuando preguntaban si cambiar el orden de las premisas cambiaría la argumentación. Bolzano afirma que la mayoría de los lógicos contestaría que no, que no lo cambiaría, y, en consecuencia:

[Muestran que las proposiciones en los argumentos se consideran como proposiciones en sí mismas, y no como pensamientos. Fundamentalmente todo silogismo exhibe solo una proposición, a saber, una proposición de la forma “de las verdades A y B se sigue la verdad C”; además las representaciones de ambas verdades A y B en esta proposición aparecen como meros miembros de una *suma*, esto es, sin ningún orden de rango entre ellas. De esta manera es verdad que no se podría hablar de ningún cambio de lugar de las mismas, siempre que se considere al silogismo como un todo, así como a sus partes singulares, las proposiciones A, B y C como proposiciones en sí. Por contraste, las proposiciones pensadas se encuentran en una secuencia temporal (Bolzano, 1985, p. 110).

La influencia sobre Husserl de esta consideración acerca de los argumentos y la lógica es evidente. No podía faltar, de todas

¹⁷ Diremos algo relevante sobre los estoicos en la parte final de este trabajo.

maneras, la referencia a Gottfried Wilhelm Leibniz, quien afirma, en *Dialogus de connexione inter verba et res*, que no todas las proposiciones deben ser pensadas, y trata a las expresiones *propositio* y *cogitatio possibilis* como equivalentes, lo que “presupone claramente que por *proposición* quiere decir *proposición en sí*” (Bolzano, 1985, p. 111).¹⁸

Bolzano continúa citando otros autores. Por ejemplo, Gottlieb Mehmel afirma que “un juicio considerado objetivamente, con abstracción de la mente de quien lo realiza, se llama una *proposición*” (Bolzano, 1985, p. 111). Bolzano señala que no sólo es el mismo *concepto* que él establece, sino también la misma *palabra*. Por su parte, Johann Friedrich Herbart en *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* afirma que, “en un juicio, el pensamiento es sólo el medio, el vehículo por decirlo así, para reunir a los conceptos; si los conceptos mismos se ajustan entre sí o no es determinado solamente por los *conceptos mismos*. Por esta razón, *lo lógico* se debe cuidar de mezclarse con lo *psicológico*” (1821, p. 43, § 52). “Aunque esta expresión no es tan clara como las anteriores, es lo suficientemente claro que Herbart no quiere que consideremos al juicio como un fenómeno mental, sino más bien como algo objetivo, esto es, una *proposición en sí misma*” (Bolzano, 1985, p. 111).

El siguiente autor convocado es Andreas Metz, quien concuerda completamente con él en su *Handbuch zur Logik*: “puesto en que todo juicio algo es puesto [*gesetzt*], una relación determinada, esto es, entre las representaciones dadas hacia la unidad de la conciencia, lo que es puesto, *haciendo abstracción de la actividad*

¹⁸ “Desde el comienzo del diálogo los dos interlocutores se ponen de acuerdo sobre un tema: la proposición que enuncia una verdad geométrica es verdadera antes de ser demostrada y observada por los hombres. En consecuencia, pareciera que la verdad fuera un predicado no de los enunciados, sino de las cosas mismas. ¿Se puede entonces sostener que la falsedad, también ella, sea una propiedad de las cosas? El adversario se encuentra delante de una aporía: la verdad y la falsedad no son ni predicados de los pensamientos ni predicados de las cosas. Leibniz resuelve la dificultad apelando al concepto de *pensamiento posible* distinguiéndolo del concepto de pensamiento efectivamente realizado” (cursivas nuestras) (Sebestik, 1992, p. 118).

de la mente cuyo juicio es, se llama proposición (positio, thesis)” (1816, p. 75, § 112). Ahora se trata de la consideración de Gottlob Wilhelm Gerlach (*Grundriss der Logik*, quien afirma: “un juicio se puede determinar ya sea subjetiva u objetivamente. La conciencia de la relación entre dos representaciones es subjetiva; la proposición (*propositio, thesis*) en que esta relación se determina es objetiva” (1822, p. 38, § 67). De acuerdo con Bolzano, esto parece correcto, pero por eso mismo le llama la atención que Gerlach agregue que la conciencia de la relación es condición necesaria de la relación objetiva, mientras que para Bolzano sería precisamente al revés, la proposición en sí es condición necesaria de la proposición pensada (Bolzano, 1985, p. 112).

Con esta base textual, que queda establecido que no hay sospecha, sombra, adscripción o interpretación de que las proposiciones en sí sean similares, idénticas o familiares a las formas platónicas. Esta confirmación no implica que quede del todo claro qué son estas proposiciones en sí. Según algunos autores, como por ejemplo Paul Rusnock, el término o concepto *proposición en sí* no se define, es un término no definido. En su libro sobre la relación de Bolzano y el surgimiento de la matemática moderna, nos brinda el ejemplo análogo de las proposiciones en sí en lógica formal contemporánea para poder acceder a su comprensión: los objetos sintácticos. No se considera que las fórmulas bien formadas de un cálculo sintáctico sean eventos mentales o inscripciones escritas en algún soporte material. “No existen en el sentido cotidiano de la propiedad [de existir]. Sin embargo, los lógicos se sienten libres de decir que hay fórmulas, de que hay fórmulas con ciertas propiedades, etc.” (Rusnock, 2000, p. 114).

Por otra parte, está la cuestión de que Bolzano comienza su consideración con las proposiciones y luego afirma que están compuestas por otras proposiciones o por las representaciones en sí. Esta forma de operar de forma conceptual en la lógica tradicional no era la usual, sino que se comenzaba definiendo elementos que luego se integraban en todos lógicos complejos, porque, además, había abandonado la pretensión de mapear en su totalidad las formas posibles del pensamiento; de acuerdo con

Rusnock y Jan Šešestík,¹⁹ comenzó por las proposiciones y no por las representaciones. De todos modos, persiste el tema problemático: ¿qué sucede con su carácter de indefinibilidad? En lo que sigue, nos ocuparemos de reconstruir los argumentos que Husserl brinda a favor de su concepción semántica en el capítulo 4 de su primera investigación lógica, sin tratar la generalidad de las *Investigaciones lógicas* con sus múltiples tópicos. Sin embargo, tenemos que expresar algo sobre el tema del tipo de lenguaje que supuestamente trabaja Husserl.

¹⁹ “[Bolzano] dio una caracterización preliminar de proposiciones como entidades abstractas que o son verdaderas o falsas pero no ambas [al mismo tiempo]. Diciendo esto, no pretendía dar una definición adecuada del concepto [proposición], esto es, una indicación de las partes del concepto y el modo en que se combinaban, sino más bien una simple orientación o explicación [*Verständigung*] que permitiera al lector entender a qué se refería el término. Además de ser verdaderas o falsas las proposiciones, son entidades complejas, esto es, tienen partes. Estas partes, siempre que no sean ellas mismas proposiciones completas, las denomina representaciones. De esta manera, al menos provisionalmente, considera al concepto [proposición] como primitivo, o no definido, y define al concepto [representación] en términos de él. La decisión de Bolzano en este tema es un cambio sutil de los puntos de vista heredados, pero [...] tuvo consecuencias de largo alcance. Debido a ello, pudo elaborar sus teorías lógicas sin haber primero desarrollado un análisis definitivo de la estructura de las proposiciones” (Rusnock y Šešestík, 2019, p. 209). Šešestík enumera las características de las proposiciones en sí, a modo de “definición parcial”, cita con la que se cerrará esta parte de nuestra presentación: “las proposiciones en sí —son verdaderas o falsas, —son independientes del lenguaje y del pensamiento y por lo tanto no son ni los enunciados ni los juicios, —no existen concretamente (en el espacio o en el tiempo), —son los sentidos de los enunciados, —forman la materia o el contenido de los juicios, —la misma proposición en sí existe en un solo ejemplar pero se puede aprehender o expresar por múltiples individuos; igualmente puede seguir desconocida para siempre, excepto por Dios, —son entidades complejas compuestas de representaciones en sí [objetivas y otras proposiciones HB]” (Šešestík, 1992, p. 123).

2. Idealidad en la semántica del Husserl temprano²⁰

En la primera investigación lógica, se establece que la expresión significativa cumple tres funciones: significativa, referencial y notificativa. En primer lugar, los sonidos o su expresión escrita se convierten en palabras por la función de aprehensión intencional con la que el hablante se comunica. Así se configura una cadena verbal gráfica o sonora que, a su vez, se transforma en una expresión porque la intención significativa (que instancia el significado ideal) da forma a dicha cadena verbal al referirse a un objeto o estado de cosas.²¹ Las funciones significativa y referencial se pueden asimilar, salvo por la distinción en la referencia, a las nociones de sentido y significado/referencia de Frege. Se sabe que, mientras que para Frege la referencia de las oraciones son los

²⁰ Esenciales para este tema son Soldati y De Palma, en Mayer (2008); Simons (1995).

²¹ Nuestro énfasis sobre la idealidad ontológica de los significados no implica dejar de lado el rol de la intencionalidad psicológica en el Husserl temprano. En este punto, estamos de acuerdo con Jitendra Nath Mohanty (2008): “El concepto de significado [*meaning*] es tan relevante para la fenomenología husserliana que puede muy bien darnos el mejor acceso a sus complejidades. El único otro concepto que es tan fundamental es el concepto de intencionalidad. De hecho, en el pensamiento de Husserl, estos dos conceptos dependen uno del otro y se enriquecen recíprocamente. Así debería ser en toda filosofía satisfactoria del significado y de la mente” (p. 85). Debemos a Samuel Cabanchik, en comunicación personal, la idea de que, de esta manera, Husserl logra lo que Frege deja librado a la psicología empírica: el acceso epistémico al sentido. No se discutirá en este trabajo si hay que considerar al esquema contenidos de aprehensión-aprehensión como un esquema preconstituyente. Sólo se dirá que nuestra interpretación es que el esquema se debería comprender como un esquema epistemológico, esto es, del modo de acceso perceptivo a los objetos, y no como un esquema trascendental. Beyer es fiel a esta forma de comprender la semántica y la función de la intencionalidad en el Husserl temprano: “[Husserl] En las *Investigaciones lógicas* integró la teoría de los significados de signos lingüísticos (en la medida en que entran en consideración para la lógica pura) en una teoría general de las *vivencias lógicas*. Defiende en consecuencia evidentemente la tesis de que el significado lingüístico en principio tiene algo que ver con el dominio fenoménico ‘conciencia’” (Beyer, 1996, p. 3).

valores veritativos o cursos de valores verdadero o falso, para Husserl, mucho más plausiblemente, la referencia de las oraciones son los estados de cosas, que consisten, por lo menos, en la articulación de un objeto y de una propiedad. La función notificativa es la que muestra que tenemos una percepción inadecuada de otra persona que me habla, dado que tomamos nota de manera estricta de la intención significativa del hablante y, en sentido amplio, de sus vivencias concomitantes. Dado que el uso del lenguaje nos permite hablar con otras personas, entonces, no surge ningún problema de la intersubjetividad, porque ya contamos con el dispositivo intersubjetivo de la comunicación lingüística.²²

Por otra parte, sabemos que Husserl se propone establecer en los *Prolegómenos* (1975) una teoría formal de toda teoría formal posible; a esa teoría la denomina “ciencia”. Esa teoría cuenta en su máximo nivel formal con categorías semántico-formales y categorías ontológico-formales. Por otra parte, la lógica se fundamenta en dicha ciencia de corte matemático y consiste en relaciones deductivas entre proposiciones, consideradas como objetos generales, universales y/o ideales. En la primera investigación lógica, se dirige a explicitar su semántica, mientras que en la segunda investigación lógica nos da el modo de acceso a los objetos ideales. En la tercera investigación lógica, formula su teoría de objetos abstractos y objetos concretos, considerando que los objetos universales se han considerado en la tradición filosófica como objetos abstractos en algún sentido psicológico del término “abstracto”. En la cuarta investigación lógica, aplica las relaciones parte-todo de la tercera investigación lógica al lenguaje, para obtener una gramática lógica pura.

De esta manera, se puede mostrar que el lenguaje, la semántica, la lógica y la ontología formal son las preocupaciones dominantes de las *Investigaciones lógicas* en su primera edición. La cuestión que se desea explicitar es la siguiente: ¿es la expresión significativa una expresión en un lenguaje científico o en un lenguaje natural? Por una parte, arriba se expuso que la preo-

²² Para esta parte, reconfiguramos el trabajo “Lenguaje e intersubjetividad en la ‘Investigación primera’” (2019, pp. 253-265).

cupación central debía enmarcarse en la filosofía de la matemática o, de manera más general, en la filosofía científica. Además, sabemos que la preocupación de Frege en su *Conceptografía* (1879) era producir un lenguaje artificial que evitara los equívocos y las ambigüedades en la producción científica. En dicho texto, configura el cálculo de predicados de segundo orden, mientras que cuantifica acerca de predicados y no sólo sobre individuos. Ese cálculo lo descubre Bertrand Russell y se reconfigura en una forma más elegante por él y Alfred North Whitehead en *Principia Mathematica* entre 1910 y 1913. En 1884, a expensas de Carl Stumpf, Frege intenta traducir sus formulaciones de 1879 en su *Fundamentos de la aritmética*, donde se encuentran las bases de lo que será luego la filosofía analítica.²³ Entre estas indagaciones e investigaciones se replanteó la diferencia entre los lenguajes artificiales y los lenguajes naturales, con todos los problemas implicados por la misma. De todos modos, se podría hipotetizar que, puesto que en la “Investigación cuarta” Husserl quiere modelar una gramática lógica pura, la distinción ya estaba comenzando a emerger. Es así que, en esta primera investigación lógica, Husserl se dedica a las relaciones entre proposiciones como argumentos lógicos y al lenguaje natural. En consecuencia, permítasenos asumir que la distinción entre lenguaje natural y lenguaje artificial o científico no era clara ni estaba a disposición de los filósofos, esto es, más en particular, entre el lenguaje matemático y el lenguaje natural.

²³ En la carta del 9 de septiembre de 1882 Stumpf termina su misiva a Frege con la siguiente sugerencia: “Respecto a su trabajo, al que sigo con un interés extraordinario, por favor no tome a mal si le pregunto si no sería más apropiado exponer su línea de pensamiento primero en lenguaje ordinario y luego –quizás separadamente en otra ocasión o en el mismo libro– en notación conceptual: creo que esto funcionaría para una recepción más favorable de *ambas* consideraciones. Pero por supuesto no puedo evaluar esto a distancia.” Los editores en nota aclaran: “Frege siguió la sugerencia de Stumpf publicando *GLA* (*Die Grundlagen der Arithmetik*) antes que *GGA* (*Grundgesetze der Arithmetik*), prescindiendo así en un principio de su notación conceptual” (Frege, 1980, p.172 y nota 4). No se ha explotado lo suficiente esta situación: que la filosofía analítica debe su origen a uno de los maestros de Husserl (Ewen, 2008).

2.1. Los diferentes contenidos de las vivencias significativas

Beyer se ocupa sobre todo de relacionar la semántica con el establecimiento de la lógica pura. En su análisis, modeliza los niveles descriptivos de Husserl según tres dimensiones, planos o niveles. Un plano de la comunicación verbal, configurado por las proposiciones enunciativas (*Aussagesätze*) y nombres, lo que él denomina las *expresiones lógicas*. Un segundo plano, en el que se ubican los elementos que forman el sistema teórico, juicios y representaciones nominales, y que se notifican con la ayuda del lenguaje científico público, esto es, las *vivencias lógicas*. Este segundo plano es el plano de la dimensión subjetiva. El tercer plano es el de los significados posibles que se instancian en las vivencias lógicas, el nivel objetivo, el plano de los *objetos lógicos*. “Se podría designar a esta tercera dimensión como el *nivel lógico fundamental* porque como hemos visto [...] los objetos lógicos según la opinión de Husserl no dependen de la existencia de expresiones y vivencias lógicas, sino que ciertamente es al revés” (Beyer, 1996, p. 39).

De todos modos, la noción de que el significado ideal se instancia en una vivencia intencional específica no es fácil de aceptar. A Husserl le resuelve un problema que, hasta la fecha, sigue suscitando soluciones diversas, esto es, el acceso de un sujeto concreto a estructuras abstractas ideales como las estructuras matemáticas. La resolución de Husserl es mostrar, describir y explicitar que ya hay una conexión en las vivencias intencionales significativas.²⁴

El capítulo 4 es uno de los textos en los que Husserl muestra los componentes que se encuentran en la vivencia significativa para justificar su compromiso ontológico. La unidad del significado como contenido idéntico se exhibe en la multiplici-

²⁴ El texto que comenzó a aclarar esta cuestión es Willard (1984). Una versión del problema se vuelve a plantear: “Si [...] los números son el tipo de entidad que normalmente se considera que son, entonces la conexión entre las condiciones veritativas para los enunciados de la teoría de números y cualquier evento relevante, conectado con quienes se supone que poseen conocimiento matemático, no puede precisarse” (Benacerraf y Putnam, [1983] 1964).

dad de los distintos actos de quien lleva a cabo distintas expresiones verbales del mismo. El contenido no es una parte real de la vivencia y en la interacción comunicativa lo que se comprende no forma parte realmente de las vivencias de la comprensión.²⁵ Pero, por otra parte, la vivencia, como evento real, tiene componentes psicológicos: las partes componentes sensibles, las apariciones de palabras (*Worterscheinungen*) con sus contenidos visuales, acústicos, motores y los actos de interpretación objetiva que articulan las palabras en el orden espacio-temporal.

Husserl quiere mostrar la diferencia entre el contenido psicológico y el contenido lógico. La indicación al elemento psicológico común, frente al elemento variable, no cumple su objetivo. Por esta razón, lo que es común también sigue siendo psicológico, no menos que los elementos variables. La teoría no afirma que el carácter de acto *sea* el significado. Lo que una proposición expresa objetivamente, por ejemplo, “ ω es un número

²⁵ Llama la atención que Mohanty, quien se ha dedicado al tema de la semántica en Husserl, por lo menos desde 1964, no acepte, capte o explícite la diferencia en el tratamiento de este tópico por parte del Husserl temprano y del Husserl trascendental. Entre las múltiples publicaciones, se sugiere revisar la siguiente, en la que Mohanty, luego de criticar finalmente el movimiento de Husserl en el párrafo 8 de la primera investigación lógica hacia la vida solitaria del alma, explicita los motivos posibles de dicho movimiento: “Este apartarse del discurso comunicativo hacia el discurso interno y fantaseado se puede considerar, en el mejor de los casos, como el paso decisivo para el filosofar posterior de Husserl, y en el peor, como erróneo e incluso insostenible. Si se lo considera como un paso decisivo, es porque la ‘voz interna’ proporciona el tipo de autopresencia pura que Husserl necesita a lo largo de su investigación filosófica, y también porque –siendo irreal– se puede repetir y así puede *constituir los significados ideales*, en tanto que el discurso actual, siendo real, es evanescente y nunca puede volver de nuevo” (Mohanty, 2008, p. 87. Las cursivas son mías). En la edición A los significados no se constituyen, sino que se instancian en la vivencia significativa, con objetivos expresivos, pero no todos los significados así lo hacen, mostrando, una vez más, la raíz bolzaniana de esta conceptualización. Se citará más adelante el párrafo relevante, el 35, de Husserl. Para el inicio de la interpretación de Mohanty se sugiere revisar su obra *Edmund Husserl's Theory of Meaning* (1964). La indiferencia de Beyer (1996, p. 7, nota 4) por las distinciones entre la edición A y la edición B de las *Investigaciones lógicas* nos llama todavía *más* la atención.

trascendente”, y que se comprende una vez que se escucha, o una vez que se lee, no consiste en un rasgo individual, repetido, de nuestra vivencia mental. En cada repetición, este rasgo es diferente, de forma individual, pero el sentido de la expresión es el mismo. Y sucede igual en el caso de la repetición de la proposición por otras personas. Husserl comprende que la tesis de la idealidad del significado con su correspondiente distinción de este carácter psíquico constante del significar se sostiene porque existe la convicción firme de que es la única manera de “poder satisfacer las exigencias de una situación fundamental para la comprensión de la lógica” (Hua XIX/1, p. 105).

Tampoco es una hipótesis que se justificaría, por lo que podría dar su explicación, sino que, para Husserl, es una verdad captable inmediatamente, con evidencia (Hua XIX/1, p. 105). Ahora bien, esta identidad así captada es la *identidad de la especie*. Sólo así puede integrar la multiplicidad de las singularidades individuales.

Las múltiples singularidades son, en relación al significado uno e ideal [...], los correspondientes *momentos* del acto de significar, las intenciones significativas. El significado se comporta así, en relación a cada uno de los actos de significar [...], como la especie roja con las rayas que veo en este papel, rayas que “tienen” todo ese mismo rojo. Cada raya tiene, además de otros momentos constitutivos (extensión, forma, etc.) su rojo individual, esto es, su *caso singular* de esa especie cromática, la que, por su parte, no existe realmente ni en esa raya ni en parte alguna del mundo; ni tampoco “en nuestro pensamiento” en cuanto que este pertenece igualmente al dominio del ser real, al dominio de la temporalidad (Hua XIX/1, p. 106).

La analogía empleada por Husserl da la impresión de ser clara hasta que se intenta precisarla. En primer lugar, se consideran análogos los significados y las especies de los colores. En segundo lugar, se tienen como análogos los casos singulares de rojo al acto de significar, pero ya acá la analogía falla. La analogía establecida de manera más precisa es con el momento significativo

de la vivencia total, porque la vivencia es un todo que está compuesta por muchas partes, en principio, su parte intencional y su parte semántica (el significado ideal instanciado). En tercer lugar, se juzga como análogo ese momento significativo al que se accede por reflexión (para luego por abstracción ideatoria acceder al significado), con objetos externos tridimensionales. No se dirá más por ahora sobre esta cuestión.²⁶ Es claro en la cita que lo que está produciendo Husserl, es una ontología de los significados y no una semántica psicologista o trascendental. De este modo, los significados constituyen una clase de conceptos en el sentido de “objetos universales”. Pero no son objetos que existan.

Quien se haya acostumbrado a entender por ser solamente el ser “real” y por objetos, objetos reales, habrá de considerar radicalmente erróneo el hablar de objetos universales y su ser. En cambio, no verá nada de extraño en ello quien considere estas expresiones, en un principio, simplemente como *signos de la validez de ciertos juicios*, a saber: los juicios en los que se juzga sobre números, proposiciones, figuras geométricas, etc., y se pregunte si en todo esto, como en todo, no habrá de concederse evidentemente el título de “objeto que verdaderamente es” *al correlato de la validez del juicio, a eso sobre lo que se juzga*. En efecto, desde el punto de vista de la lógica, los siete cuerpos regulares son siete objetos, lo mismo que los siete sabios y el teorema del parale-

²⁶ Revisar la excelente reconstrucción de Beyer y su hipótesis interpretativa en la que distingue entre la especie rojo ideal y la propiedad cromática rojo ideal. De esa interpretación y del trabajo sobre la vivencia significativa en la quinta investigación lógica, Beyer infiere que se podría considerar que hay dos teorías semánticas distintas en *Investigaciones lógicas*: “La tensión hermenéutica se funda en esto, en que Husserl bajo la esencia significativa de una vivencia lógica comprende {i} el modo psíquico A (la ‘cualidad aprehendida idealmente’) de la *colección* (a, b), la que consiste de una instancia a de A (la ‘cualidad individual’ de {i}) y de los momentos significativos descriptivos b de {i}, de modo que aquí también comprende por significado ideal el correlato ideal de un *todo*, que forma parte del momento significativo como una *parte*, pero no – como en las Investigaciones primera y segunda– el correlato ideal de este momento significativo *solo*” (Beyer, 1996, pp. 161-162).

logramo de las fuerzas es un objeto, lo mismo que la ciudad de París (Hua XIX/1, p. 106).²⁷

Consideramos que esta posición sostiene la independencia ontológica del dominio de enunciación de las ciencias exactas, abstractas, o matemática en sentido extenso. Pensamos que, a la inversa de Frege, Husserl afirma que la lógica es matemática, y no la matemática, lógica. En la segunda investigación lógica con su crítica a las teorías de la abstracción de base empirista, y mostrando que la intencionalidad de objetos universales se dirige a esos objetos y que esos objetos se dan en la abstracción ideatoria, Husserl va a considerar que tiene un argumento definitivo para justificar su posición. En otro vocabulario, en la segunda investigación lógica se muestra que los hacedores-de-verdad (*truth-makers*) de las proposiciones de la lógica deben ser objetos lógicos. La lógica y las otras ciencias exactas deben ser sobre algo, ese “algo” es lo que hace verdaderos sus enunciados; en consecuencia, “hay” esos objetos. Husserl se ocupa de brindar las condiciones de identidad de estos objetos en la segunda investigación lógica, mientras que hasta acá podemos decir que ha operado por un argumento muy similar a lo que se denomina “inferencia a la mejor explicación” (Bell, 1991). La siguiente aclaración de Husserl es relevante: “Los significados [...] como [...] objetos universales se dividen con relación a los objetos a que se refieren, en *individuales* y específicos [...] o *generales*. Así, por ejemplo, las representaciones individuales, en tanto unidades significativas son *Generalia*; mientras que sus objetos son *Individualia*” (Hua XIX/1, p. 107).

Los significados son objetos universales (Husserl afirma claramente eso: los significados *son objetos*) que se pueden referir a individuos, y son de una clase, o a *especies*, y son de otra clase. Esto es, se puede cuantificar existencialmente sobre individuos

²⁷ Las cursivas son nuestras. Aquí dejamos explicitado el reconocimiento de que hay que tener en cuenta la consideración de Lotze, dado que Husserl menciona la validez del juicio como modo de existencia diferente al modo de existencia real.

o sobre representaciones generales. Los significados con los que nos referimos a los significados son de la segunda clase, mientras que los significados con los que nos referimos a los objetos individuales forman la primera clase. El posible problema es la cota superior de estos significados, que Husserl parece creer que se puede determinar por el lado de las categorías semántico-formales. Sin embargo, acechan paradojas de todo tipo si no se tiene en cuenta que siempre habrá una distinción entre lenguaje objeto y metalenguaje, con lo que siempre parece que habrá significados de orden n por afuera del dominio de los significados de orden $n-1$. Husserl parece suponer que por el lado semántico-formal de las categorías se encuentran las supremas. La pregunta sigue siendo ¿en qué metalenguaje se formularán estas categorías?

Ahora bien, Husserl de inmediato tematiza el modo de acceso a los significados de modo explícito como ideación en la reflexión. Se entiende que Husserl propone una *epistemología de la semántica* y no una manera de constitución de dichos significados. Husserl aclara que el significado se nos hace objeto en un acto reflexivo mental en el que nos dirigimos hacia el enunciado ejecutado y “llevamos a cabo la necesaria abstracción (o mejor dicho Ideación)” (Hua XIX/1, p. 108). Husserl considera que esta reflexión no es artificial o metodológicamente artificial, sino que es “una parte componente normal del pensar lógico”. El pensar lógico se caracteriza por la conexión teórica y por la consideración teórica que se dirige a ella “que se lleva a cabo [A: constituye] en las reflexiones graduales sobre los contenidos de los actos de pensamiento ya efectuados” (Hua XIX/1, p. 109).

Consideremos el ejemplo de Husserl, sobre el que señalaremos algo en seguida. “¿Es *S P*? Podría ser. Pero *de esta proposición* se seguiría que *M* es. Esto, sin embargo, no puede ser. Luego tiene que ser falso lo que al principio consideré posible, esto es: *que S fuera P...* etc., etc.”. Husserl pide al lector que preste atención a las palabras destacadas en cursivas y “a las ideaciones expresadas en ellas”. La proposición *–que S es P–* es el tema de toda la consideración o razonamiento. No es sólo el momento significativo, una parte no independiente del acto de pensamiento en

el que apareció por primera vez. La reflexión lógica permanece operando en pasos ulteriores y el significado o proposición sigue siendo mentado de forma continua, significado que se capta en la conexión de pensamiento por ideación e identificación como uno y el mismo significado. Sucede lo mismo con un argumento completo (fundamentación teórica unitaria):

No podemos expresar, *por lo tanto*, sin efectuar una mirada sobre el contenido significativo de las premisas. En tanto juzgamos las premisas, no solo vivimos en los juicios, sino que reflexionamos sobre los contenidos de los juicios; solo en referencia a estos contenidos es que la conclusión aparece motivada. Así y solo así puede la forma lógica de las proposiciones que funcionan como premisas [*die logische Form der Prämissensätze*] (forma que, en efecto, no logra la nitidez conceptual universal que encuentra su expresión de las fórmulas del argumento) llegar a determinar comprensivamente la deducción de la conclusión (Hua XIX/1, p. 109).²⁸

Parece claro que se podría parafrasear lo que acabo de exponer con un vocabulario no mentalista o psicologista, sino con oraciones que impliquen operaciones de inferencia y uso de sus reglas de modo no psicologista. Es verdad que Husserl está suponiendo que los significados o proposiciones son objetos ideales, y pretende mostrar el modo de acceso a los mismos, lo que implica por necesidad un cambio de dominio hacia la subjetividad, o psicológica (en la edición A) o trascendental (en la edición B) o, quizás, comunitaria (en una reinterpretación *cuasiwincheana*). Por otra parte, la adopción del punto de vista psicologista para dar cuenta de procesos de inferencia lógica puede sonar muy raro si no se está en el ámbito de la psicología cognitiva o alguna subrama que se dedique a analizar empíricamente los procesos mentales de inferencia. Sin embargo, en 1919, el descubridor de la lógica formal de Frege afirmaba lo siguiente:

²⁸ Se ha modificado levemente donde fuera necesario la traducción de José Gaos de 1967.

Si se sabe que p es verdadera y que p implica q , de aquí puede pasarse a la afirmación de q . *La inferencia siempre incluye inevitablemente algún aspecto psicológico*; se trata de un método a través del cual se llega a un nuevo conocimiento y lo que no es psicológico en él es la relación que permite una inferencia correcta; pero *el paso propiamente dicho de la afirmación de p a la afirmación de q es un proceso psicológico y no debe intentar concebirse en términos puramente lógicos* (Russell, 1919, p. 131).²⁹

Husserl propone la última clasificación de los significados, significados en sí y significados expresos en el párrafo 35, el final de la primera investigación lógica. Este párrafo no ha sido lo suficientemente analizado porque, si lo hubiera sido, no se entendería la aparición de los obstáculos epistemológicos en relación con la comprensión de la idealidad de los significados. Hasta aquí, Husserl ha analizado los significados *de* expresiones lingüísticas, pero no hay una conexión necesaria entre los significados ideales y los signos a los que están unidos, “signos a los que están ligados, esto es, mediante los cuales se realizan en la vida del alma humana. En consecuencia, no podemos afirmar tampoco que todas las unidades ideales de este género sean significados expresos” (Hua XIX/1, pp. 109-110). Husserl no establece una equinumerosidad entre el conjunto cerrado de significados ideales y el conjunto semiabierto de signos verbales. El conjunto cerrado de significados ideales es más grande que el conjunto de signos verbales, por más que este sea un conjunto semiabierto. Podemos invocar a Beyer (1996), quien lo dice de la siguiente manera: “la posibilidad está por encima de la realidad” (p. 159).

Más adelante, se volverá a citar en extenso a Husserl para que no queden dudas sobre su concepción de la idealidad. Al mismo tiempo, se muestra la necesidad de leer *Investigaciones lógicas* en el contexto general de la filosofía científica y, en particular, en relación con la filosofía de los sistemas formales. Husserl estable-

²⁹ Las cursivas son nuestras. Los lógicos suelen pasar por alto la afirmación en esta cita de Russell.

ce que la formación de un concepto nuevo nos muestra el modo en que se realiza un significado que nunca antes lo había sido.

De la misma manera que los números –en el sentido ideal presu-
puesto por la aritmética– no surgen ni desaparecen con el acto
de numeración; así como [...] la serie infinita de los números
exhibe una colección de objetos generales objetivamente fija,
rigurosamente delimitada por una legalidad ideal y que nadie
puede aumentar o disminuir; así también sucede con las unida-
des ideales, puramente lógicas, los conceptos, las proposiciones,
las verdades, en suma, los significados lógicos. Estos forman una
colección [*Inbegriff*] –ideal y cerrada– de objetos generales, *a los
que les es accidental ser pensados y expresados*.³⁰ En consecuencia,
hay incontables significados que, en el sentido relativo habitual
de la palabra, son significados meramente posibles, pues nunca
llegan a expresión y, en virtud de los límites de las fuerzas epis-
témicas humanas, nunca lo harán (Hua XIX/1, p. 110).

En esta cita, aparece de manera clara lo que se conoce como
realismo modal de Husserl. Si bien la posibilidad aparece como
predicándose de los significados, parecería que también se pue-
de interpretar que esos significados son posibilidades, y en esa
colección, ideal y cerrada, están los que nunca se actualizarán.
Admitamos, por ahora, que el realismo modal es semántico y to-
davía no se ha extendido hacia los objetos. Pero un mínimo aná-
lisis de lo afirmado nos hace dar cuenta que este realismo modal
objetual está implicado en el realismo modal semántico por la
noción misma de significado que Husserl determinó: modo de
determinación de un objeto por el que se hace referencia a él.

¿Por qué hay tantos problemas en *Investigaciones lógicas* con
la idealidad de los significados? En primer lugar, por lo que re-
construimos en la introducción. En segundo, porque de manera

³⁰ Esta consideración en cursivas nuestras (la accidentalidad) amerita plan-
tearse más delicadamente la cuestión de las oportunidades y condiciones
de instanciación de dichos significados ideales en las respectivas vivenc-
ias significativas para así lograr expresarse de manera verbal.

reciente se han comenzado a elaborar los antecedentes de *Investigaciones lógicas*. Y por último, porque se tiende a interpretar dicha ontología idealista como si fuera platónica. A continuación, nos detendremos brevemente en este tercer punto y finalizaremos mencionando un curso posible de investigación ulterior.³¹

3. Conclusiones: *Dieser Vorwurf ist vollig unberechtigt*

El objetivo de este trabajo es explicitar la posición teórica de Husserl relativa a la idealidad de los significados en la primera investigación lógica. Esa posición es bolzaniana, esto es, los significados son objetos ideales. Se nos impone reconocer que la afirmación última citada de Husserl cuenta con la posibilidad de ser interpretada de manera platónica. En lo que sigue, quiero manifestar que, de todos modos, Husserl no acepta que sean formas platónicas, y ahora nos ocuparemos de este tema. Como afirmamos en la introducción, el establecimiento preciso de la cuestión no es fácil por las diferentes apreciaciones del propio Husserl acerca de su desarrollo filosófico hacia el idealismo trascendental y por las evaluaciones retrospectivas de su producción antes del giro trascendental.³²

³¹ No podemos ocuparnos de los obstáculos epistemológicos generados por algunas de las interpretaciones de los mismos filósofos que reactivaron el Husserl temprano al interpretar de forma equívocada que hay una base presente en su filosofía para una reactualización del aristotelismo.

³² Interpretar y evaluar la posición teórica y metafilosófica de Husserl en *Investigaciones lógicas* implicaría tener que decir algo sobre la siguiente afirmación de Husserl: “este idealismo es el descubrimiento sistemático de la intencionalidad constituyente misma. *La prueba de este idealismo es, por tanto, la fenomenología misma*. Tan sólo quien comprende mal el sentido más profundo del método intencional o el de la reducción trascendental, o inclusive el de ambos, puede pretender separar fenomenología e idealismo trascendental” (Hua I, p. 119). Por eso es que Philipse parece resumir el consenso general cuando afirma que “[e]ste dictamen preciso [Hua I, § 41] crea un dilema para los filósofos que se han comprometido con la fenomenología husserliana mientras que rechazan las ontologías idealistas. Parece que o bien deberían dejar de lado la pretensión de hacer fenomenología *husserliana* o bien convertirse en idealistas

En la introducción, expusimos la cita textual en la que Philipse nombra el idealismo bolzaniano de Husserl como “platonismo”, aunque reconoce que Husserl no admitía la equivalencia de sus objetos ideales con las formas platónicas. Paul Natorp es uno de los que comienzan a plantear que Husserl es platónico en su reseña de los *Prolegómenos* en 1901. Así se lee: “Pero el psicologismo en todas las formas tiene como consecuencia al relativismo, la verdad llega a ser una vivencia psicológica. Antes bien ella es ‘idea’ (en el *sentido platónico*, p. 129)” (Natorp, 1901, p. 275. Las cursivas son mías).

Una de las ambigüedades de Husserl en relación con *Investigaciones lógicas* se ve de forma clara en su relación con esta reseña porque dice que es la única que recomendó *Investigaciones lógicas* y que ha caracterizado “magistralmente”³³ el problema al que estaban dirigidas. Natorp continúa:

En tanto el autor del drama toma partido por lo “ideal” en una brusca unilateralidad y profesa el “idealismo” en este sentido *auténticamente platónico*,³⁴ lo “real” queda como un resto extraño, rechazado [...] Por lo contrario, el “idealismo” habría querido más bien fundar lo real en lo ideal, en los *lógoi* los ónta; así en Platón, así en Leibniz, así en Kant (Natorp, 1901, p. 283).

trascendentales” (Philipse, 1995, p. 241). No consideramos que el dilema planteado por Philipse sea concluyente y definitivo. Parece más urgente aclarar, frente a lo establecido por Husserl, que, si tiene razón, entonces quienes nos comprometemos con *Investigaciones lógicas* no hacemos *fenomenología* husserliana, sino *filosofía* husserliana. No podemos extendernos en este complejo problema. Sobre la cuestión de la metafilosofía se recomienda revisar “El alcance y los modos de la fenomenología. Un enfoque metafilosófico” (2012) de Walton.

³³ Husserl expresa: “Reseñas incompletas que se referían sólo al primer volumen las encontré únicamente en la *Kantstudien* (una reseña muy instructiva por P. Natorp y, al mismo tiempo, la única que recomendaba el trabajo en un volumen de 1901) y en la *Revue Philosophique*. Las revistas anglo-americanas, hasta donde sé, no dijeron absolutamente nada” (Husserl, 1939).

³⁴ Cursivas nuestras.

La situación es que Natorp, reseñando el volumen 1, los *Prolegómenos*, comprende que el giro ontológico realizado por Husserl se debe a un avance hacia el platonismo, un platonismo de las entidades lógicas, semánticas y matemáticas que para él debería llevarlo más bien a la filosofía de Kant. Ahora bien, Husserl, en su *Entwurf* editado por Eugen Fink en 1939, no parece rechazar tajantemente esta categorización, como la que se refirió arriba. De todos modos, hay un fragmento que citaré en extenso porque en él aparece de modo claro que, más allá de las confusiones o de las dificultades para acceder a la comprensión de su compromiso con significados y objetos matemáticos como objetos ideales, este compromiso no debe leerse o interpretarse bajo la luz de la tradición recibida.

La recusación de la acusación del así llamado “platonismo”; ideas como objetos. El “platonismo” supuesto ha suscitado un gran escándalo en el presente trabajo. A menudo tuve que soportar la acusación de “hipóstasis platónica” y de renovador del “realismo escolástico”. Esta acusación es totalmente injustificada: se encuentra en nítida contradicción con el contenido de mis exposiciones y se basa en el predominio justamente de esos prejuicios históricos, de los que yo mismo tuve que liberarme una vez con gran esfuerzo. De esta manera el lector promedio se ve determinado desde el comienzo: quien enseña sobre objetos ideales, no se puede escapar de la hipostatización metafísica –puede desmentir esa hipostatización en palabras. En consecuencia, el lector promedio no hace más el esfuerzo de seguir el sentido de mi teoría de las esencialidades [*Wesenheiten*]. Mi así llamado “platonismo” no consiste en ningún tipo de sustrucciones, teorías o hipóstasis metafísicas o epistemológicas, sino más bien en la simple referencia a un tipo de donaciones originarias que, por lo general, se interpretan [*weggedeuteter*] equivocadamente (Husserl, 1939, p. 118).

Si se presta atención a esta cita, parecería quedar establecido de modo suficiente que la idealidad de los significados en *Investigaciones lógicas* se debe interpretar *à la Bolzano* y de ninguna

manera de modo platónico. Ahora bien, ¿cómo interpretar la teoría de Bolzano de las proposiciones en sí en conjunción con la dimensión de las vivencias lógicas y semánticas diseñada por Husserl? Esta cuestión lleva a analizar la influencia de Lotze en *Investigaciones lógicas*, debido a que por sus teorías llegó a acceder a las teorías de Bolzano. Beyer (1996, pp. 131-152) es quien insiste fuertemente en que hay una modificación de la teoría de Bolzano por medio de Lotze, concepción que le permite avanzar más allá de *Investigaciones lógicas* hacia la concepción del noema. ¿Este problema, por último, se decide en la disyunción exclusiva de la concepción de los universales “platónica o aristotélica” o en el pasaje a la dimensión subjetiva trascendental? Nuestro objetivo era exegético, esto es, comprender la teoría semántica del Husserl temprano. Sin embargo, una vez recorrido este camino, aparece la posibilidad de poder recurrir a otros pensadores de la tradición para tornar inteligible esta semántica husserliana, disolviendo la exclusividad de la disyunción Platón o Aristóteles antes mencionada, mitigando la necesidad del pasaje a la dimensión subjetiva trascendental.

Así, por ejemplo, entre los antecedentes históricos que menciona Bolzano, aparece la lógica de los estoicos (Bolzano, 1985, pp. 93-94). Ettore Casari establece, en su reconstrucción lógica del sistema teórico de Bolzano, lo siguiente: “La segunda principal área de los sistemas de Bolzano trata con los contenidos posibles objetivos de nuestras actividades cognitivas que tienen la característica metafísica fundamental de no tener realidad. Dada la estrecha afinidad entre esta área conceptual y la doctrina estoica de ‘lo que se puede decir’ o ‘*lektón*’ usaremos el nombre de ‘*lectología*’ para ella” (Casari, 2016, p. 2). La doctrina estoica de los incorpóreos o incorpóreos, también tuvo el interés de Husserl de acuerdo a Claudio Majolino, quien afirma:

El caso de Husserl resulta más chocante [respecto al desconocimiento generalizado de su apreciación de la lógica estoica]. La “sagacidad [*Scharfsinn*] de los estoicos” (Hua. Mat. VI, pp. 53-54) se elogia repetidas veces en muchos de sus textos publicados y no publicados: las lecciones de 1908-1909 Lógica antigua y

Lógica nueva (Hua. Mat. VI, pp. 53-58), las lecciones de *Introducción a la filosofía* de 1916-20 (Hua Mat. IX, p. 87), las lecciones *Fenomenología y teoría del conocimiento* de 1923-1924 (Hua XXV, p. 127), las lecciones sobre *Filosofía primera* de 1923-1924 (Hua VII, 17, p. 335), su reporte sobre la disertación *Sobre el concepto de "intentio" en la filosofía escolástica* de Heinrich Holtkamp de 1926 (Hua-Dok III/8, p. 191) y, finalmente, su libro de 1929 *Lógica formal y lógica trascendental* (Hua XVII, pp. 86-87). En todos estos textos Husserl constante y consistentemente rinde homenaje al concepto estoico de *lékton* (Majolino, 2021, p. 28).

Majolino trabaja la cuestión en relación con Gilles Deleuze y Jean-Paul Sartre, quienes consideraron la similaridad entre el *lékton* y el noema. Todos los textos citados de Husserl son del período trascendental. Dada la similaridad con las nociones de Bolzano, quizá se pueda aproximar también a las consideraciones semánticas del Husserl temprano. Queremos dejar abierta la posibilidad de seguir indagando, por la comprensión de las proposiciones en sí de Bolzano y por los significados como objetos ideales de Husserl.³⁵

Bibliografía

- Banega, H. (2019). Lenguaje e intersubjetividad en la 'Primera investigación lógica' de Edmund Husserl (primera edición). *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI* (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bell, D. (1991). *Husserl*. Londres: Routledge Press.

³⁵ Agradezco la invitación de los editores a formar parte de esta publicación. También al grupo conformado con los investigadores de Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires, Argentina y de Colombia por el permanente intercambio y enriquecimiento teórico y humano hechos posibles. A mi maestro Roberto Walton por su inspiración permanente.

- Benacerraf, P. y Putnam, H. (Eds.) (1983 [1964]). *Philosophy of Mathematics. Selected Readings* (2.^a ed.). Cambridge: CUP.
- Benoist, J. (1997). *Phénoménologie, Sémantique, Ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*. París: PUF.
- _____ (2001a). *Intentionalidad y lenguaje dans les Recherches Logiques de Husserl*. París: PUF.
- _____ (2001b). *Représentations sans Objet. Aux Origines de la Phénoménologie et de la Philosophie Analytique*. París: PUF.
- _____ (2002). *Entre Acte et Sens. Recherches sur la théorie phénoménologique de la signification*. París: Vrin.
- Berg, J. (1977). Bolzano's Contribution to Logic and Philosophy of Mathematics. En R. Gandy y M. Hyland (Eds.), *Logic Colloquium 76* (pp. 147-171). Ámsterdam; Nueva York; Oxford: North-Holland Publishing Company.
- Beyer, Ch. (1996). *Von Bolzano zu Husserl. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre*. Dordrecht; Boston; Londres; Kluwer: Academic Publishers.
- Bolzano, B. (1985). *Wissenschaftslehre* (tomos 11-14). Stuggart; Bad Cannstatt: Friedrich Fromman Verlag.
- _____ (2014). *Theory of Science* (vol. 1) (Trads., P. Rusnock y R. George). Oxford: Oxford University Press.
- Canela, L. A. (2013). La *Philosophie der Arithmetik*, de Edmund Husserl: sobre la fundamentación de la aritmética, del concepto de número al concepto de espacio. *Valenciana*, 6(11), pp. 121-136.
- _____ (2021). Conteo, cardinalidad y equinumerosidad: motivos para una revisión crítica de las objeciones de Husserl a Frege. En *Filosofía de la aritmética. Filosofia Unisinos*, 22(3), pp. 1-13. <https://doi.org/10.4013/fsu.2021.223.10>
- Casari, E. (2016). *Bolzano's Logical System*. Oxford: Oxford University Press.
- Coffa, A. (2005). *La tradición semántica. De Kant a Carnap, vol 1. La tradición semántica*. México: Ediciones UAM-I.
- Crespo, M. (2018). La clave del primer cisma fenomenológico: un malentendido de la concepción husserliana de los objetos lógicos. En E. Alarcón, A. Echavarría, M. García-Valdeca-

- sas y R. Pereda (Eds.), *Opere et veritate. Homenaje al profesor Ángel Luis González* (pp. 171-184). Navarra: Eunsa.
- Dalhstrom, D. (2003). *Husserl's Logical Investigations*. Dordrecht; Boston; Londres: Kluwer Academic Publishers.
- Ewen, W. (2008). *Carl Stumpf und Gottlob Frege*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fernández Beites, P. (1999). *La fenomenología del ser espacial*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- _____ (2000). Percepción, imaginación y signo en las *Investigaciones Lógicas*: crítica a la teoría de las formas de aprehensión. *Diálogo Filosófico*, 46, pp. 53-68.
- _____ (2007). Teoría de todos y partes: Husserl y Zubiri. *Signos Filosóficos*, IX(17), pp. 63-99.
- Fisette, D. y Lapointe, S. (Eds.) (2003). *Aux Origines de la Phénoménologie. Husserl et le Context des Recherches Logiques*. París; Québec: Vrin; Les Presses de l'Université Laval.
- Fisette, D. (Ed.) (2003). *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Flores Hernández, L. (1976). *Le Langage dans les Recherches Logiques d'Edmund Husserl* [tesis doctoral]. Aix-en-Provence.
- Føllesdal, D. (2020). Brentano and Husserl on Intentionality. En D. Fisette, G. Fréchete y F. Stadler (Eds.), *Franz Brentano and Austrian Philosophy* (pp. 23-48). Switzerland; Vienna Circle: Springer.
- Frege, G. (1980). *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Chicago: The University of Chicago Press.
- García-Baró, M. (1993a). *Categorías, intencionalidad y números. Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico*. Madrid: Tecnos.
- _____ (1993b). *La verdad y el tiempo*. Salamanca: Sígueme.
- _____ (2008). *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones Lógicas de Edmund Husserl*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- Gerlach, Gottlob W. (1822). *Grundriss der Logik: zum Gebrauch bei Vorlesungen*. Halle: Gebauerschen Buchhandlung.

- Herbart, J. F. (1821). *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. Königsberg: Unzer.
- Husserl, E. (1939 [1913]). Entwurf einer "Vorrede" zu den „Logischen Untersuchungen“. *Tijdschrift voor Philosophie*, 1(1), pp. 106-133.
- _____ (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. S. Strasser (Hrg.), Hua. I. Den Hague: Martinus Nijhoff.
- _____ (1952). *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Marly Biemel, Hua. V. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____ (1959-1963). *Recherches Logiques* (3 vol.) (Trad., H. Élie, L. Kelkel y R. Schérer). París: PUF.
- _____ (1975a [1913]). *Introduction to the Logical Investigations. A draft of a Preface to the Logical Investigations*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____ (1975b). *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. E. Holenstein (Hrg.), Hua. XVIII. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____ (1976). *Investigaciones lógicas* (2 vol.) (Trad., J. Gaos). Madrid: *Revista de Occidente*.
- _____ (1983). *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*, I. Strohmeier, Hua. XXI. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____ (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. (Hrsg.) Usula Panzer, Hua. XIX/1 y XIX/2. The Hague; Boston; Lancaster: Martinus Nijhoff.
- _____ (1992). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Trad., J. Gaos). México: FCE.
- _____ (1997). *Meditaciones cartesianas* (Trad. M. Presas). Madrid: Tecnos.
- _____ (2019). *Textos breves (1887-1936)*. Salamanca: Sígueme.
- Ingarden, R. (1968). *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Krickel, F. (1995). *Teil und Inbegriff. Bernard Bolzanos Mereologie*. Sankt Agustin: Academia Verlag.

- Lapointe, S. (2011). *Bolzano's Theoretical Philosophy. An Introduction*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Majolino, C. (2021). Back to the Meanings Themselves. Husserl, Phenomenology and the Stoic Doctrine of the *Lepton*. En K. Larsen, y P. R. Gilbert, (Eds.), *Phenomenological Interpretations of Ancient Philosophy* (pp. 27-68). Leiden; Boston: Brill.
- Metz, A. (1816). *Handbuch der Logik zum Gebrauche akademischer Vorlesungen*, Bamberg und Würzburg: Verlage der Goebhardt'schen Buchhandlung.
- Mohanty, J. N. (2008). *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development*. New Haven; Londres: Yale University Press.
- _____ (1976 [1964]). *Edmund Husserl's Theory of Meaning*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Morscher, E. (2008). Bernard Bolzano. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/entries/bolzano/>
- Natorp, P. (1901). Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edm. Husserls "Prolegomena zur reinen Logik". *Kant Studien*, 6(1-3), pp. 270-283.
- Niel, L. (2019). *Representación, objeto e intencionalidad en el siglo XIX. De Bolzano a Meinong*. Buenos Aires: Prometeo.
- de Palma, V. (2008). Husserls phänomenologische Semiotik. En V. E. Mayer (Ed.), *Edmund Husserl. Logische Untersuchungen* (pp. 43-60). Berlín: Akademie Verlag.
- Philipse, H. (1995). Transcendental Idealism. En B. Smith, y D. Woodruff (Eds.), *The Cambridge Companion to Husserl* (pp. 239-322). Cambridge: CUP.
- Puricelli, F. (2021). Psicologismo, abstracción y posibilidad en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. *Diánoia*, 66(87), pp. 75-100.
- Rizo-Patrón, R. (2002). Génesis de las *Investigaciones Lógicas* de Edmund Husserl: una obra de irrupción. *Signos Filosóficos*, 7 (enero-junio), pp. 221-244.
- _____ (2012). Objetividades matemáticas, ¿reales o ideales? Reflexiones desde el pensamiento de Edmund Husserl. *Areté. Revista de Filosofía*, XXIV(1), pp. 181-201.

- Roski, S. (2017). *Bolzano's Conception of Grounding*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Rusnock, P. (2000). *Bolzano's Philosophy and the Emergence of Modern Mathematics*. Ámsterdam; Atlanta: Rodopi.
- Rusnock, P. y Sebestik, J. (2019). *Bernard Bolzano. His Life and Work*. Nueva York: OUP.
- Russell, B. (1988 [1919]). *Introducción a la filosofía matemática*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2010 [1903]). *Principles of Mathematics*. Londres; Nueva York: Routledge.
- Sebestik, J. (1992). *Logique et Mathématique chez Bernard Bolzano*. París: Vrin.
- Sebestik, J. (2011). Bolzano's Logic. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Serrano de Haro, A. (1990). *Fenomenología trascendental y ontología*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Simons, P. (1995). Meaning and Language. En B. Smith y D. Woodruff (Eds.), *The Cambridge Companion to Husserl* (pp. 106-136). Cambridge: CUP.
- Soldati, G. (2008). Die Objektivität der Bedeutung (I. Logische Untersuchung, §§ 24-35). En V. E. Mayer (Ed.), *Edmund Husserl. Logische Untersuchungen* (pp. 61-76). Berlín: Akademie Verlag.
- Vigo, A. (2013). *Juicio, experiencia y verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*. Navarra: Eunsa.
- Walton, R. J. (2012 [2010]). El alcance y los modos de la fenomenología. Un enfoque metafilosófico. En O. Nudler (Ed.), *Filosofía de la filosofía* (pp. 109-131). Madrid: CSIC; Trotta.
- Willard, D. (1984). *Logic and the Objectivity of Knowledge*. Athens; Ohio: Ohio University Press.
- Zahavi, D. y Stjernfelt, F. (Eds.) (2002). *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's Logical Investigations Revisited*. Dordrecht; Boston; Londres: Kluwer Academic Publishers.

Capítulo IV

La función del lenguaje en la trascendencia de la conciencia

M. Teresa Álvarez Mateos¹
UNAM

En la tematización de los modos de aparición de los fenómenos en la conciencia, que vertebra el núcleo de la investigación fenomenológica, encontramos una distinción fundamental entre, por un lado, los actos de percepción y sus posibles modificaciones presentificadoras y, por otro lado, los actos de mención, mediados de forma simbólica, de aquellos fenómenos ausentes que escapan a la intuición directa y resultan, por consiguiente, *meramente* mentados. Esta división inicial nos pone en la pista del primado de la percepción y la intuición directa de los fenómenos, en relación con las cuales la mera indicación o la señalización se entienden, al principio de manera negativa, como las herramientas cognitivas necesarias para referirse a entidades no intuibles. Como veremos, este déficit intuitivo de los actos sólo signitivos –compartido de modo parcial con los indicios y señales, pero radicalizado en el caso de los signos en sentido estricto– será decisivo, sin embargo, para la constitución de los actos expresivos propiamente significativos.

¹ María Teresa Álvarez Mateos, UNAM, Programa de Becas Postdoctorales en la UNAM (Convocatoria 20021-1), Becaria Postdoctoral de la UNAM, Coordinación de Humanidades, Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales (UDIR), situada en Morelia (Michoacán), asesorada por la Doctora María Ana Beatriz Masera Cerutti. Agradezco a la Dra. María Ana Beatriz Masera Cerutti y a Antonio Ziri6n la ayuda prestada durante esta investigaci6n, realizada en el marco del proyecto *De im6genes y Phantasmata: Fenomenolog6a de la realidad virtual en el marco de una psicolog6a fenomenol6gica*.

1. La primacía de la percepción: la situación originaria en la que los fenómenos aparecen

El acto perceptivo fundamental, con el cual se efectúan después todas las modificaciones presentificadoras, se caracteriza por la toma de posición efectiva, por parte del sujeto que percibe, acerca de la donación actual o efectiva de un fenómeno² presente en la conciencia (Hua XVI, § 4). Esta percepción, que no se entiende sólo como presentificación de un estado de cosas presente (*Perzeption*), sino, más aún, como un tomar por verdadero lo que se presenta (*Wahr-nehmen*), va acompañada de una posición de creencia (*Glauben*) que constituye el fundamento para las posteriores atribuciones de valor o disvalor (Hua XXIII, p. 403), y que resulta de igual manera modificada con arreglo según las distintas tomas de posición subjetivas que cabe adoptar ante los fenómenos que aparecen en las diversas modalidades dóxicas (las llamadas *Glaubensmodifikationen*: la duda, la negación, la conjetura, etcétera).

Los análisis husserlianos acerca de la conciencia interna del tiempo (Hua X, Hua XXXIII) muestran la imposibilidad de una aprehensión plenamente actual de los fenómenos, dada la fugacidad del instante en cada caso presente, cuya percepción despliega su donación, acaecida en cada impresión originaria, en un continuo de retenciones y protensiones dirigidas de forma intencional a las sucesivas apariciones fenoménicas (Hua X, pp. 29-32). Este peculiar modo de donación de los fenómenos dificulta la posibilidad de afirmar su aprehensión inmediata como objetos idénticos, reconocibles en su identidad más allá de su inserción en la cadena retencional al modo de un haz de im-

² Entendemos por *un* fenómeno tanto la aparición de un objeto singular como la de una situación objetiva o conjunto de fenómenos que sean percibidos conformando una unidad. La reflexión acerca de las condiciones en las que acontece la correlación fenomenológica nos muestra cómo, en efecto, la aparición en cada caso *unitaria* de los fenómenos se explica por su donación a *una* conciencia que los percibe en *un* acto perceptivo individual, es decir, espacio-temporalmente individualizado: “*A priori* una percepción solo puede darse una vez en cada corriente subjetiva de consciencia, es decir, en cada punto temporal inmanente” (Hua XXIII, 1918, p. 531).

presiones poco a poco desvanecidas y modificadas. Sin embargo, en el trascurso de la percepción de los fenómenos que aparecen de manera sucesiva, captamos, a la vez, su identidad; percibimos cada una de las impresiones retenidas, de manera simultánea, como pertenecientes al mismo fenómeno. En la explicación de esta circunstancia en *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* de 1905, ilustrada, a modo de ejemplo, con la aprehensión de los sonidos de una melodía como partes de la totalidad en la que esta consiste, Husserl concluye la afirmación de una doble intencionalidad de la conciencia, la cual se dirige, de modo longitudinal y transversal, tanto al continuo temporal integrado por las modificaciones retencionales y las protensiones como a la aparición sucesiva de cada impresión originaria en un presente renovado. Esta doble dirección de la intencionalidad posibilita que, mientras percibimos un objeto o situación en el instante presente, podamos, *al menos de manera potencial o latente*, reproducir o representarnos su donación ya efectuada, sin que por ello sea necesario afirmar la obligatoriedad de que se produzca de manera real una reproducción tal para poder asegurar la identidad del objeto que percibimos. Por tanto, gracias a esta doble intencionalidad de la conciencia, que se plantea a partir de los análisis de la conciencia interna del tiempo, es posible, en cada instante del acto perceptivo, reproducir la serie impresional más dilatada respecto del instante presente absolutamente puntual. Y así, en definitiva, podemos explicar la percepción del objeto, en tiempo real, siendo *el mismo objeto*, idéntico a sí mismo.

En su trabajo de habilitación, publicado con el título *Mental Representation and Consciousness* (1993), Eduard Marbach trató de refutar la tesis de Ernst Tugendhat (1976; 1979) acerca de la necesidad de que sea posible alguna referencia signitiva, o mediada por signos, para dar cuenta de la identidad del objeto conocido y, por ende, para poder fundamentar su posterior reconocimiento por parte del sujeto, haciéndose cargo de los problemas que planteaba el carácter complejo de la temporalidad presente para la efectuación de cada percepción. Marbach sostuvo en este trabajo que la percepción de un objeto idéntico se funda sobre la posibilidad de que se dé, de manera potencial

o latente, una representación del mismo objeto percibido, llamando conciencia implícita a esta capacidad, propia del sujeto consciente, de efectuar una representación tal del mismo objeto al que se dirige el proceso perceptivo. Marbach enfatizó que se trata de una capacidad *potencial* del sujeto, no realizada durante nuestras vivencias de percepción y sensación. Esto es porque la percepción del objeto, en sí misma fluctuante o dispersa, va acompañada con potencialidad de la posibilidad de volver a presentar *el mismo objeto*, por ejemplo, desde otro punto de vista, bajo otro aspecto o apariencia, en otro instante temporal etc., por lo que tenemos conciencia de la identidad del objeto y podemos, también, ser conscientes de su identidad mientras lo percibimos (Marbach, 1993, pp. 105-121).³

La lectura de Marbach involucra la simultaneidad de la percepción con otros actos reproductivos latentes, a fin de explicar, con ello, la posibilidad de la aprehensión de un objeto idéntico de manera sólo intuitiva. En lo que sigue, trataremos de ahondar en las características de las presentificaciones intuitivas a partir de los análisis husserlianos recogidos en el volumen XXIII de *Husserliana*. Por tratarse de modificaciones perceptivas que involucran contenidos distintos a las sensaciones de la percepción (*Wahrnehmungsempfindungen*), será necesario remitirnos a los textos husserlianos que constituyen las tempranas lecciones sobre la cosa y el espacio de 1907, con el objetivo de caracterizar los componentes que intervienen en la constitución de las cosas percibidas y poder compararlos con la constitución de los correlatos de las presentificaciones intuitivas. De este modo, podremos comparar la constitución de estos diferentes tipos de

³ “Más bien, debido a las representaciones mentales intuitivas que están implicadas de manera latente, es el caso que, mientras estoy actualmente percibiendo x, mientras estoy actualmente visualizando, tocando, etc., en contacto con ese mismo x, soy consciente de ese x, del ‘objeto’ en el sentido estricto de algo que está ahí fuera y que continúa estando allí, cuando ya no lo percibo de manera actual” (traducción propia) (Marbach, 1993, p. 111). En la última parte de este trabajo, distinguiremos esta noción general de objeto de una noción más restringida: el objeto-sobre el cual.

objetos y discutiremos, en último término, la suficiencia de la noción de objeto a la que se refiere Marbach para dar cuenta de los actos de significación.

2. Las presentificaciones (*Vergegenwärtigungen*): modificaciones de la percepción o cuasipercepciones

La rememoración de episodios pasados, la imaginación de episodios posibles o ficticios⁴ y la anticipación de episodios futuros constituyen tres modalidades básicas de modificaciones de la percepción. En ellas se traen al presente, o se intuyen como si fueran presentes, episodios o situaciones objetivas que no son en este momento percibidos, de ahí que reciban la denominación genérica de presentificaciones o *Vergegenwärtigungen* intuitivas. Todas ellas comparten con la percepción su carácter intuitivo y difieren de la percepción justamente en la ausencia de una donación actual del correlato intuido⁵ y la neutralización de cualquier toma de

⁴ En este punto, es necesario distinguir entre el acto de imaginar algo, que supone una modificación de alguna percepción posible y una presentificación, y el acto de percibir que imaginamos, dicho en otros términos: la percepción imaginada. En efecto, para alcanzar un conocimiento esencial de la percepción no es necesario que efectúe ahora un acto intencional de este tipo, basta con imaginar que realizo una percepción para que se muestren sus rasgos característicos y su estructura intencional (rasgos como, por ejemplo, sus condiciones de cumplimiento gracias a la donación efectiva de objetos) (Hua XVI, § 3). Es decisivo comprobar que, pese a ser presentificada o imaginada, la percepción que imagino realizar conserva su estructura intencional propia de la percepción, la cual se distingue de la cuasipercepción de la modificación presentificadora.

⁵ “En la fantasía, el objeto no está ahí en el modo de la vivacidad (*Leibhaftigkeit*), de la realidad efectiva, del presente actual. El objeto está, sin embargo, ante nuestros ojos, pero no en cuanto algo dado actualmente ahora; puede ser acaso pensado como un ahora o en simultaneidad con el ahora actual, pero este ahora sólo se piensa y no es aquel ahora que pertenece a la vivacidad, al presente de la percepción. Lo imaginado es meramente ‘representado’ (*vorgestellt*), es colocado delante o expuesto (es *stellt nur vor oder dar*), ‘pero no se da’ como un sí mismo actual y presente” (Hua XVI, pp. 14-15, traducción propia).

posición acerca de la existencia actual de los fenómenos que en ellas son intuitos, una toma de posición o carácter de creencia que es habitual en la percepción normal, si bien puede verse también neutralizada en casos de percepción anómala.⁶ La neutralización de la creencia en la existencia actual de los fenómenos presentificados es la primera característica común en estas diversas modalidades de presentificaciones, y debe ser distinguida, a su vez, de la toma de posición que, dentro de ellas, cabe adoptar acerca de los

⁶ Negarles a estas presentificaciones intuitivas su carácter de toma de posición relacionado con los fenómenos que en ellas son intuitos no significa de forma exacta lo mismo que negarles un carácter actual, si se entiende por actualidad la función activa del sujeto en tales presentificaciones intuitivas. Así, tanto en los actos de imaginación como en los de rememoración, puede producirse una disociación (*Ichspaltung*) entre el yo que recuerda o imagina y el yo que, en lo recordado o en lo imaginado, realiza tal o cual cosa. En estos casos, nos encontramos ante imaginaciones y rememoraciones que carecen de una toma de posición efectiva por parte del sujeto ante los fenómenos intuitos, pues este neutraliza su existencia y los aprehende, respectivamente, en cuanto hechos imaginados o recordados, los cuales, sin embargo, poseen un carácter actual en la medida en que el sujeto actúa en ellos, bien sea realizando actos imaginarios o acciones pasadas en el recuerdo. Para una tematización de esta disociación del sujeto en un yo imaginario que habita en la irrealidad del *como si*, véase Mendoza-Canales (2020). Encontramos problemático el comentario de Husserl (en Hua XXIII), que también recoge el autor, acerca de la consideración de las presentificaciones intuitivas reproductivas (donde Mendoza-Canales incluye la anticipación y la empatía, además de la rememoración) como actos dóxicos, por consiguiente como actos en los que se efectúa una toma de posición, ya que no se manifiesta, ni en la rememoración ni en la anticipación, ninguna creencia acerca de la existencia de los fenómenos presentificados en el presente actual en el que aparecen en cuanto correlatos intuitos, lo cual no excluye que pueda darse, y en efecto se dé a menudo, una toma de posición acerca del objeto del recuerdo como fue en el pasado o como puede ser, tal vez, en el futuro. Encontramos un apoyo de esta interpretación en textos como el apéndice 37 de Hua XXIII (pp. 426-427), donde Husserl desarrolla de qué manera el carácter ponente (*setzend*) de cada acto de recuerdo depende, en buena medida, del conjunto de recuerdos que integran la corriente de vivencias (*Erinnerungszusammenhang*), de tal manera que (podemos añadir) este conjunto de recuerdos sólo se define por su límite, en el momento, en cada caso presente, con el cual el conjunto de recuerdos fundamenta su certeza.

objetos presentificados como tales. De este modo, podemos rememorar objetos que tomamos como reales, o bien sólo como posibles; podemos imaginar objetos de cuya existencia sostengamos una posición de creencia o una posición neutralizada, etcétera.

Una segunda característica común de estas presentificaciones intuitivas estriba en el hecho de que todas ellas se fundan sobre la base de actos perceptivos actuales subyacentes, que son desplazados del primer plano de la atención del sujeto que efectúa tales presentificaciones intuitivas, pero se mantienen en relación de contraste, de manera continua, como el fondo sobre el cual se efectúa la presentificación y al cual es posible regresar, en cualquier momento, con plena disposición para su atención.⁷ Las presentificaciones intuitivas se llevan a cabo siempre en una base de actualidad perceptiva, situada de forma especial y cuyos correlatos intuidos están de manera causal conectados con el resto de fenómenos externos a la conciencia que se despliega allende el campo perceptivo. La fundación de las presentificaciones intuitivas sobre la base de la percepción actual del entorno intuido de modo directo puede duplicarse de manera reiterada en los casos de actos más complejos, en los cuales, por ejemplo, imaginamos que imaginamos determinada situación o hecho, recordamos que imaginamos cierta situación o hecho, recordamos que recordamos determinada situación o hecho, etc., pero en todos estos casos las presentificaciones realizadas conducen, a la postre, a una primera situación actualmente percibida en el momento presente (Marbach, 1993, pp. 147-163). La instauración de los actos de presentificación sobre actos perceptivos actuales, de los cuales aparecen siempre diferenciados en

⁷ “Sobre la percepción se construye una conciencia de fantasía que solo es posible gracias a las oposiciones (*Widerstreite*) que hemos mencionado, las cuales destacan la función presentadora propia de las sensaciones (*Empfindungen*). Si falta la oposición, entonces la sensación siempre se objetiva como presente, y caracteriza y concluye con ello, de manera evidente, el carácter ‘no presente’ de la fantasía” (Hua XXIII, p. 86) (traducción propia). Acerca del modo en que se produce este regreso al mundo real, al tiempo que la fantasía se disuelve en una representación vacía (*Leervorstellung*) (Hua XXIII, p. 485).

claro contraste,⁸ añade ciertas determinaciones y restricciones a los primeros: la fundación sobre determinado acto perceptivo no sólo puede motivar de manera subjetiva la realización de alguna presentificación en particular, como sucede con frecuencia en los casos en los que la percepción de determinado entorno familiar suscita o evoca la presentificación de algún recuerdo de la infancia vivida o cuando la percepción de un entorno amenazante suscita la imaginación o anticipación de una escena de terror; más aún, dicha fundación impone restricciones a la presentificación: la individuación de cada acto perceptivo espacio-temporalmente situado (Mohanty, 1982) se prolonga en los actos presentificadores, los cuales resultan, de este modo, cuasi-individualizados, pudiendo acontecer sólo como la presentificación sucesiva de correlatos individuales.⁹

La fundación de las presentificaciones intuitivas en actos perceptivos actuales basales es en especial palmaria en el caso de la conciencia de imagen o conciencia pictórica (*Bilbewusstsein*), expresión por medio de la cual Husserl denomina la disposición de la conciencia a percibir, en una imagen física (*Bildding*), la figura representante o imagen objeto (*Bildobjekt*) que se refiere a un tema mentado (*Bildsujet*) ausente en la percepción de la imagen física, con el cual guarda, empero, una relación de semejanza. Para que tenga lugar esta conciencia de imagen, es tan necesario que la aprehensión de la imagen-objeto o figura representante tenga lugar en la base o suelo de la percepción latente de una imagen física como que esta última percepción sea desplazada del foco principal de atención en favor de la cuasi-

⁸ Sobre la relación de contraste entre la presentificación intuitiva y la percepción actual del entorno circundante, Husserl menciona: “También los fantasmas (*Phantasmen*) del llamado campo visual aparecen en un campo visual, pero, hablando en general, estos no tienen unidad con el campo visual de la percepción. Y con ello estamos diciendo: falta la unidad esencial, uno de ellos no se introduce nunca en el otro, y nunca de manera esencial” (Hua XXIII, p. 74).

⁹ Véase nota 1 de este trabajo (apéndice 39 de Hua XXIII), donde Husserl afirma: “El fantasma (*Phantasma*) es un individuo, al igual que la representación (*Vorstellung*)” (Hua XXIII, p. 434).

percepción del tema mentado en la imagen-objeto. A su vez, la imagen física mantiene una relación de continuidad espacial con el resto de los elementos componentes del campo visual que es, en cada caso, percibido. El caso particular de la conciencia de imagen subraya, de este modo, la dependencia respecto del fondo ahora percibido que muestra cada presentificación intuitiva; si bien la conciencia de imagen, en cuanto presentificación intuitiva, presenta una estructura intencional singular que la diferencia de las otras modificaciones de la percepción, en ella, el doble contraste de la imagen física, por un lado, con el entorno del campo perceptivo en que se inscribe,¹⁰ por otro, con el tema de la imagen presentificado, posibilita la aparición del objeto-imagen que, siendo en sí mismo irreal, trae a presencia de manera intuitiva el tema de la imagen (Marbach, 1993, pp. 125-143; Marbach, 1996, p. 145). Es por ello que en la conciencia de imagen nos hallamos ante una aprehensión intuitiva del tema de la imagen en el objeto-imagen, realizada gracias a la mediación de un soporte físico, a saber: el componente material de la imagen que da soporte a la aparición de aquella figura representante. Se trata de una intuición alcanzada en una representación mediata o simbólica, una intuición que tiene lugar en el seno de la mediación. Y esta *intuición en la mediación* es posible gracias al carácter doble de la aprehensión del objeto-imagen (*Bildobjekt*), que supone la aparición de un objeto irreal en un objeto físico, percibido de manera simultánea que queda anulado en cuanto foco directo de la atención (Marbach, 1984; 1993).¹¹

¹⁰ “Normalmente, un ‘mundo’ dado de manera pictórica (un objeto, un evento, etc.), al igual que cualquier mundo puramente imaginado de manera interna, aparece en un *espacio-tiempo propio*, sin ninguna relación directa con el entorno actual. Es decir, la conexión *visualmente* dada entre el mundo pictórico y su entorno actual *divide*, en la actividad de la visión pictórica, entre conexiones que son *distintas* unas de otras de acuerdo con su *valor de actualidad* (*Wirklichkeitswert*)” (traducción propia) (Marbach, 1983, p. 89).

¹¹ Hacer de la imagen física o imagen-cosa (*Bildding*) el propio objeto-representante o la figura (*Bildobjekt*) que el espectador percibe al hallarse situado ante la obra pictórica fue el desafío emprendido por Wassily Kandinsky para llevar al límite las reglas de la representación y devol-

Por último, la tercera característica de las presentificaciones intuitivas, que puede derivarse de las dos anteriores, consiste en su aspecto inmanente respecto de la conciencia en la cual acontecen. Que el objeto presentificado, intuido de modo directo, no puede trascender el ámbito de la propia conciencia que lo trae al presente, resulta claro si comparamos estas presentificaciones intuitivas con la simple percepción adecuada de los objetos externos, en otros términos, si comparamos los correlatos intuitivos de la presentificación y de la habitual percepción.¹² Sin salir del análisis fenomenológico, esto es, sin prescindir del marco teórico en el cual atendemos al modo como los fenómenos se nos dan a la conciencia, ¿qué caracteriza la forma de donación de los fenómenos que aparecen en verdad siendo percibidos en el presente y no sólo recordados o imaginados? Hemos apuntado ya a uno de los rasgos fundamentales de los correlatos perceptivos que no aparecen sobre el fondo de otra percepción (en cada caso actual) que termine por prevalecer y a la que podamos regresar a cada instante. Pero si profundizamos más en esta pecu-

ver a la materia física de la pintura su propia potencia de expresión de sentido, evitando, de este modo, que esta misma materia quede anulada para dar paso a una figura irreal con capacidad de representación, como describe en su ensayo Michel Henry (2008).

¹² Al afirmar, en lo que sigue, el carácter trascendente de la percepción actual de objetos, nos referimos, en efecto, a la habitual percepción directa de objetos externos a la actividad perceptiva y no al carácter absoluto e inmanente que adquiere esa misma percepción de objetos trascendentes cuando se reflexiona sobre ella y se la considera como vivencia inserta en la corriente subjetiva. Excluimos, por consiguiente, el tipo de percepción que Husserl denomina en las lecciones de 1907 como *selbstellend* y nos centramos en el tipo habitual de percepción que denomina *darstellend* (Hua XVI, 1973/1907, § 9). En un trabajo anterior (Álvarez Mateos, 2020, p. 44 y nota 18 en pp. 139-140) nos hemos referido a ambos tipos de percepción (*selbstellende Wahrnehmung* y *darstellende Wahrnehmung*) como la percepción de objetos inmanentes primarios (*darstellende Wahrnehmung*) y la percepción de los propios actos y vivencias, a la cual podemos atribuir un carácter secundario o derivado respecto de la anterior. Esta distinción aparece también en el volumen XXIII de *Husserliana* en el apéndice 26 de 1909, esbozada como la diferencia entre las intuiciones inmanentes sensibles (como el sonido percibido) y las intuiciones inmanentes no sensibles (como la intuición inmanente de un acto).

liaridad, comprobamos que la ausencia de contraste con otro campo perceptivo (en cada caso actual) va compensada, en el caso de la verdadera percepción, con la continua ampliación horizontal del campo perceptivo hacia el resto de objetos concomitantes que se prolongan en el espacio (Hua XVI, § 24). En ausencia del establecimiento actual de la intuición vigente sobre una percepción verdadera, es decir, en ausencia de presentificación, el correlato intencional intuido no aparece contrastado con otro campo perceptivo subyacente, sino que, más bien, aparece ampliado gracias al resto de objetos circundantes que extienden aquel mismo campo perceptivo de manera continua (Hua XXIII, pp. 262-263). En cambio, en el caso de la presentificación de la fantasía, encontramos que, al tratar de detallar el horizonte apercebido junto a la “imagen” fantaseada intuida, este carece de determinación y no puede ser mostrado a detalle.

Hay, simplemente, fantasías puras que no son ninguna fantasía reproductiva refutada (aunque puedan perfectamente “proceder” de reproducciones) y que poseen como propiedad original el hecho de mostrar pedazos de la consonancia unida (*Stücke zusammenhängender Einstimmigkeit*) de las apercepciones reproductivas, pero con horizontes que están plenamente indeterminados y que, por consiguiente, no pueden detallarse. Aquí la apercepción está “en el aire” y tendrá por eso motivos de sobra para ser realizada desde el principio en el modo del “como-si” (*im Als-ob vollzogen zu sein*) (Hua XXIII, texto n°18 de 1918, p. 514).

Si atendemos a la composición interna de estos correlatos intencionales (*Empfindungen* y *Phantasmata*), observamos, en primer lugar, el distinto modo según el cual la materia se da a la conciencia. Como hemos comprobado en trabajos anteriores (Álvarez Mateos 2015; 2020), la materia en sentido general se nos da o bien como sensaciones (*Empfindungen*), o bien como fantasmas (*Phantasmata*). Las sensaciones (*Empfindungen*) son aquellos contenidos reales inmanentes de la percepción, que se conforman mediante los caracteres de la aprehensión (*Auffas-*

sungscharaktere), constituyendo, así, las apariencias sensibles (*Erscheinungen*). Al mencionar, por consiguiente, las apariencias fenoménicas o *Erscheinungen*, nos referimos al conjunto constituido por los contenidos sensibles o sensaciones (*Empfindungen*) y los caracteres de la aprehensión que dan forma a estos contenidos (*Auffassungscharaktere*). El conjunto de la apariencia sensible que percibimos presenta, ya, cierta extensión espacial y cierta duración temporal, de tal forma que las sensaciones son experimentadas de manera continua.¹³ Las sensaciones que llenan este espacio reciben habitualmente el nombre de materia (*Raumfülle*). La cuestión acerca de la distinción entre sensaciones y fantasmas aparece por primera vez en el párrafo 5 del volumen XXIII de la colección *Husserliana*, que lleva por título *La pregunta acerca de la diferencia entre las representaciones de la percepción y de la fantasía y el especial problema de la distinción entre los correspondientes contenidos de la aprehensión, sensación y fantasma* (Hua XXIII, p. 10, *cfr.* también § 39, § 45, § 46, § 50, apéndices 28 y 35). De manera inmediata, las sensaciones sólo dan lugar a aprehensiones impresionales o perceptivas, y los fantasmas, a aprehensiones imaginarias (*phantastisch*), si bien, de manera mediata, una percepción puede servir como materia para otras aprehensiones imaginarias y una aprehensión imaginaria puede servir como materia para un acto reflexivo realizado en el presente.

¹³ “Tiene lugar meramente una expansión, una expansión de la aprehensión total (*Gesamtaufassung*), que atañe continuamente (*durch und durch*) a todos sus componentes. [...] Fenomenológicamente se constituye el contenido de la cosa [percibida] en cada fase de la extensión prefenomenal de la apariencia; cada corte transversal (*Querschnitt*) comprende los momentos de sensación y aprehensión y comprende una apariencia propia e impropia” (traducción propia) (Hua XVI, p. 63). Igual sucede en el caso de la extensión espacial: “Y de nuevo continúa sobre la extensión de los datos físicos una extensión de la aprehensión (*Auffassungsextension*), y así se extiende todo el fenómeno que aparece (*die ganze Erscheinung*)” (Hua XVI, p. 69). Sobre el mínimo nivel de extensión que deben mostrar los contenidos sensoriales para poder constituir sensaciones en el campo visual perceptivo, es decir, sobre los *minima visibilia*, véase el trabajo de Luis A. Canela (2017).

En contraposición a las sensaciones, Husserl reserva el nombre de *Phantasmata* para aquellas impresiones sensibles de carácter proteico (*proteusartig*) y discontinuo; es decir, aquellas impresiones sensibles que escapan a los caracteres de la aprehensión y a las determinaciones formales propias de las sensaciones, pero que, sin embargo, constituyen contenidos sensibles del mismo género y tipo que aquellos que encontramos en las sensaciones. Este sentido del término *Phantasma* se distingue del uso que hace Husserl del término *Phantom* en otros lugares,¹⁴ por ejemplo, en las mismas *Lecciones de 1907 sobre la cosa y el espacio*, para referirse al esquema abstracto constituido por la cosa percibida, con arreglo a su esquema espacial y temporal, unido a su llenado sensible por aquellos datos que pueden ser intuitivos, pero en ausencia de los otros atributos internos constituyentes de la cosa, a saber, sus caracteres causales: potencia, fuerza (carácter del actuar y el padecer) y disposición (Hua XVI, pp. 341-343). Asimismo, leemos en el segundo libro de *Ideas*:

Sin embargo, en lo dicho también radica que, bajo la mencionada presuposición (la de que tomamos la COSA FUERA DEL NEXO DE COSAS), al ejecutar experiencias NO ENCONTRAMOS NINGUNA POSIBILIDAD DE DECIDIR acreditadamente si LA COSA MATERIAL EXPERIMENTADA ES REAL o si sucumbimos a un mero engaño y lo experimentado es un mero fantasma [*Phantom*]. Apelar a la concordancia subsistente de los diferentes sentidos significaría malentender nuestro problema. Naturalmente, la posición de *cosa* (la doxa) que yace en la percepción está motivada mediante lo dado actualmente en cada caso, es decir, mediante el esquema que aparece, y también, naturalmente, un esquema que aparece, y también natu-

¹⁴ Así leemos en Giorgio Rizzo (2011): “Este estrato fundacional inferior, denominado por Husserl ‘phantom’, es la aparición de una mera *res extensa*, esto es, una estructura extendida llenada solo con cualidades sensibles y no, todavía, con propiedades sustanciales” (traducción propia) (p. 30). Para una descripción del uso de *phantom* en *Ideas II*, se sugiere revisar *Philosophy’s Nature Husserl’s Phenomenology, Natural Science and Metaphysics* (2021), de Trizio.

ralmente, un esquema que aparece plurilateralmente debe tener un plus de fuerza motivante. Pero si la materialidad de la *cosa* no se diera real y propiamente en otra parte (genéticamente hablando: si el contenido de determinación de la materialidad específica no nos hubiera sido dado alguna vez en casos parecidos), entonces no habría absolutamente nada para lo cual la intuición del esquema pudiera ejercer una función de motivación (Hua IV, pp. 40-41, citado según la traducción de Antonio Zirión de 2005 (2ª ed.), pp. 70-71, incluyendo entre corchetes el término original de Hua IV, p.40).

Esa materialidad específica debe haberse dado en algún presente de manera real. Para entender que la materia de los *Phantasmata* se trata de la misma materia que aquella que constituye las sensaciones, podemos considerar el modo en que tiene lugar la extensión de los contenidos sensibles en el espacio, esto es, el llenado del espacio. Si bien Husserl sostiene que el llenado del tiempo tiene lugar de manera continua e ininterrumpida, algo distinto sucede en el caso del llenado del espacio.

Las determinaciones que materializan (materialisierende Bestimmtheiten) pueden llenar el espacio, o bien de manera continua, o bien de manera discreta, o dicho más exactamente, pueden llenar el espacio, o bien *siempre* de manera continua, o bien *no siempre* de manera continua y entonces de manera discreta *en algunos* límites del espacio, en “puntos” singulares, líneas y superficies. La determinación que llena el espacio hace un “salto” (Sprung) en estos lugares (Hua XVI, p. 70).¹⁵

Cuando nos hallamos ante una cosa en realidad percibida, encontramos que esta posee una figura (*Gestalt*) unitaria y un espacio unitario que se llena por los contenidos de la sensación.

¹⁵ Traducción propia, cursivas mías. Como añade en el apéndice añadido a este capítulo: “No se puede emplear aquí la expresión materialización (*Materialisierung*), ya que aquí, en rigor, solo construimos la cosa según su estrato inferior (el *Phantom* o fantasma)” (Hua XVI, p. 339).

Pertenece a la naturaleza de la cosa percibida; por consiguiente, en ella, los contenidos sensibles o las sensaciones aparecen: bajo la figura de composición que le proporcionan los caracteres de la aprehensión y junto a esta misma figura, los contenidos se extienden, llenando el espacio, para construir campos sensoriales perceptivos (el campo visual y el campo táctil).¹⁶ Al conjunto (*Zusammenhang*) del campo constituido por estas diversas sensaciones (*Empfindungsblickfeld*) le corresponde un único campo perceptivo (*Wahrnehmungsblickfeld*). La constitución de la cosa percibida se alcanza mediante las sucesivas síntesis de identidad y contraste que se efectúan a partir de las sucesivas determinaciones percibidas de la cosa, las cuales aparecen dentro de la misma dirección de la aprehensión subjetiva hacia el mismo objeto (Hua XVI, §§ 26-30). Caracteriza la percepción de objetos trascendentes a la conciencia que esta se nos dé siempre desde una perspectiva, sobre un fondo de indeterminación, con diversos grados de nitidez que, al revelarse en su máxima determinación, dejan ensombrecidos aspectos con anterioridad aprehendidos del objeto, mientras que otros aspectos intendidos de manera anticipada permanecen aún sin mostrarse. Según esto, la percepción adecuada de un objeto dado, en sí mismo, de forma plena a la conciencia resulta, entonces, un ideal al que nos aproximamos, en mayor o menor medida, conforme a los diferentes grados de adecuación,¹⁷ sin llegar a alcanzarlo nunca del

¹⁶ En sentido estricto, la materia originaria estará, de manera exclusiva, conformada por el llenado de los campos visual y táctil, que constituyen la *materia prima* en oposición al resto de contenidos sensibles (p. ej. auditivos) sobrepuestos a los anteriores y denominados, en *Lecciones* de 1907, *materia secunda*. Los campos visual y táctil constituyen estratos diferentes que coinciden llenando la misma extensión: “De nuevo no se trata de dos cosas, sino de una sola, que posee un llenado múltiple; el mismo espacio es llenado varias veces, es decir, recubierto (*überdeckt*), pero de tal manera que los rellenos (*Fülle*) se penetran (*durchdringen*) entre sí o más bien coinciden (*decken*), no se sitúan unos entre otros, sino que van cubriéndose mutuamente (*sich durch und durch decken*)” (Hua XVI, p. 77).

¹⁷ Sobre los diferentes grados de adecuación en la percepción y la afirmación de presentaciones que nos brindan un acceso privilegiado a la ex-

todo (Hua XVI, § 39).¹⁸ Por este diferente grado de determinación que muestra cada aspecto percibido del objeto, hablamos de matices o escorzos perceptivos (*Abschattungen*). Presentar esta apariencia de matices o escorzos perceptivos es, por ende, la principal característica de la percepción de objetos externos, junto a su aparición con distintos grados de determinación en calidad de apariencias propias o impropias del objeto. De este modo, no percibiremos el lado que aparece y el objeto exterior como dos objetos distintos dados en percepciones distintas; por más que la actitud natural tienda a dirigirse a los objetos sin tematizar el modo en que estos aparecen en la conciencia, nos hallamos, en todo caso, ante apariencias dadas desde cierto lado o perspectiva, y es en la reflexión fenomenológica en la que estas apariencias se convierten en el tema o foco de nuestro análisis. Pero en la medida en que percibimos lados o apariencias escorzadas, incompletas o pendientes de alguna ulterior determinación, nos hallamos ante lados o aspectos del objeto, facetas que le pertenecen de manera objetiva.

Además, a la captación de los campos perceptivos, que son bidimensionales y delimitados, se añade el movimiento del objeto y el movimiento del propio cuerpo, dando como resultado la constitución de la profundidad (por ejemplo, gracias al acercamiento del objeto en relación con el propio cuerpo, que constituye el punto cero de la orientación en el espacio) y la

periciencia, véase Hua XXII, concretamente el pasaje: “Para cada parte y cada nota de la cosa hay un punto de vista desde el cual podemos aprehenderla (*auffassen*) ‘mejor’ que todos, es decir: en el continuo de alteraciones, al cual cada momento de la intuición se somete con el cambio de un punto de vista, hay siempre una fase donde el momento satisface al máximo nuestro interés. El punto de vista correspondiente (*zugehörige*) es el “normal”, y el momento forma una parte, o, como determinación del todo, una nota, en la síntesis ideal del objeto objetivo (*ideellen Synthese des objektiven Gegenstandes*). Todas las otras fases sirven como índices para la normal” (Hua XXII, pp. 273-274).

¹⁸ Para un desarrollo del modo en que la percepción nunca alcanza su plena adecuación y de la manera en que esta inadecuación no obstaculiza la satisfacción de los intereses prácticos involucrados en la percepción véase Hua XVI (§§ 36 y 37).

configuración de los correlatos perceptivos en coordenadas tridimensionales.¹⁹ Toda espacialidad se constituye gracias al movimiento (Hua XVI, § 44) y es por eso que, junto a las sensaciones que representan el objeto percibido y manifiestan sus cualidades (*darstellende Empfindungen*, fundamentalmente las sensaciones que constituyen los campos visuales y táctiles), Husserl distinguirá un segundo tipo de sensaciones relacionadas con el movimiento: las sensaciones cinestésicas (Hua XVI, § 46).²⁰

La distinción entre las percepciones y las presentificaciones se trata, en definitiva, de una diferencia en cuanto a los contenidos de la aprehensión, que son sensaciones y fantasmas, respectivamente, y en una diferencia relacionada con el modo de la aprehensión o con los caracteres de la aprehensión (*Auffassungscharaktere*).²¹ Si podemos afirmar, con Husserl, que sólo las sensaciones (*Empfindungen*) tienen verdadera realidad, es decir, realidad presente, y son las fundadoras de la auténtica realidad en los complejos intencionales, mientras que los fantasmas son irreales (Hua XXIII, p. 77), ello es porque en las presentificacio-

¹⁹ En un trabajo anterior, hemos sugerido de qué manera la intersubjetividad contribuye también, junto a las cinestésias, a la constitución de la profundidad de las apariencias percibidas (Álvarez Mateos, 2015, p. 92).

²⁰ Acerca de la función de los movimientos cinestésicos para la constitución del espacio tridimensional, concretamente los movimientos de giro (*Drehung*), expansión (*Dehnung*), ocultamiento (*Verdeckung*) y alejamiento (*Entfernung*) (Canela 2014).

²¹ Es importante subrayar que, en cuanto modificaciones de la percepción, las presentificaciones operan cambios sobre los contenidos de la aprehensión y los caracteres de la aprehensión que son propios de la percepción. No producen *ex nihilo* nuevas formas de representación a partir de materiales nuevos (los fantasmas) ordenados de una manera distinta en su totalidad. Coincidimos, aquí, con Marbach en su introducción a la edición del volumen XXIII de *Husserliana*: “Sería falso considerar la fantasía como una forma de aprehensión propia (*ein eigentümliches Auffassen*), cuyo contenido aprehendido fuesen los ‘fantasmas’ (*Phantasmen*). La fantasía es una modificación de una percepción correspondiente, los contenidos de la fantasía son modificaciones de los correspondientes datos de la sensación, no son en sí mismos datos de sensación, sino sólo aprehendidos de manera distinta” (Hua XXIII, 1980, p. 63) (traducción propia).

nes, como en la fantasía, “experimentamos fantasmas (*Phantasmen*) y aprehensiones cosificadoras (*vergegenständlichende Auffassungen*), que no constituyen nada como siendo en el presente” (Hua XXIII, p. 79).

Podemos comprobar, sin embargo, que los *Phantasmata* que aparecen en las presentificaciones intuitivas no son las impresiones del todo discontinuas de la fantasía pura, sino que poseen ya cierta configuración y ordenación, concedida por los caracteres de la aprehensión que les dan forma. En otros términos: los contenidos sensibles de las presentificaciones intuitivas constituyen un híbrido entre las puras impresiones sensibles de la fantasía pura,²² que son inaccesibles a cualquier experiencia vivida como una representación, y las sensaciones propias de la percepción (*Empfindungen*). Se trata de *Phantasmata* elaborados a la medida de la percepción, es decir, aproximados, mediante la configuración que les otorgan los caracteres intencionales, a su condición de modificaciones de la percepción o cuasipercepciones.²³

²² “La fantasía pura se trata de una presentación ‘casi’ intuitiva, porque, dada su propia naturaleza, los *Phantasmata* no se dan a la conciencia a la manera de unidades individuales: describir los *Phantasmata*, conforme a su carácter proteico, supone reconocerlos como apariciones privadas de la estabilidad, la continuidad y la nitidez necesarias para su delimitación como unidades individuales susceptibles de ser intuitas. Toda intuición trae a la conciencia fenómenos individuales y, de este modo, la fantasía pura permitirá traer a presencia los contenidos dados como *Phantasmata*, sin proporcionar una intuición plena de los mismos. La intuición de los contenidos presentados adquirirá, gradualmente, niveles cada vez superiores de plenitud, a medida que la fantasía pura devenga en imaginación o representación en imágenes fantaseadas por analogía con la intuición perceptiva” (Álvarez Mateos, 2021, p. 58). Husserl reconoce distintos grados en los cuales los *Phantasmata* pueden ser canalizados por los caracteres de la aprehensión; en el grado ínfimo, resultan insalibles para la conciencia: “En las fantasías muy oscuras la presentificación se reduce a un residuo muy escaso y, si esta falta por completo, como en la intermitencia de los fantasmas (*Phantasmen*), entonces sólo queda la intención determinada pero vacía hacia el objeto” (traducción propia) (Hua XXIII, p. 88).

²³ Sobre la imposibilidad de una fantasía pura, plenamente desconectada de la experiencia (Hua XXIII, texto n°18, p. 509).

Las apariencias de la fantasía se relacionan con lo presentificado, mostrándolo también desde una determinada perspectiva. Las apariencias de la fantasía se diferencian de las sensaciones, sobre todo, debido a su distinta articulación temporal: carentes de presente viviente (definido como el doble paso irreversible desde cada impresión originaria hacia la cadena retencional en la que se ve modificada de manera continua e inmediata, y desde dicha serie infinita de modificaciones retencionales hacia la protensión de los siguientes instantes de aparición), las presentificaciones ordenan su contenido sensible (*Phantasmata*) de manera estática, conforme a una temporalidad homogénea que no manifiesta los procesos de devenir en pasado y protender hacia el porvenir. En consecuencia, los *Phantasmata* presentificados también experimentan una espacialización distinta a la que experimentan las sensaciones, y carecen de las matizaciones (*Abschattungen*) que resultan del carácter sucesivo e incompleto de la mostración de los aspectos de los fenómenos. Por ser ajenas al presente real, las presentificaciones carecen de vivacidad y permanecen encerradas en la inmanencia de la conciencia que las trae al presente. La forma en que aparecen las presentificaciones es como “representaciones en imágenes” (*bildliche Vorstellungen*) (Hua XXIII, § 43), y, en ese sentido, Husserl se referirá a los correlatos del recuerdo como *Erinnerungsbilder* y a los correlatos de la imaginación como *Phantasiebilder*. Sin embargo, debemos entender por *representación* la presentificación del objeto en la imagen, y no la representación mediata o simbólica que podemos encontrar en la imagen pictórica. La “imagen” presentificada carece de soporte material (*Bildding*), de manera que no presenta las condiciones para la aparición de un objeto-imagen representante. ¿En qué puede consistir esta “imagen” carente de soporte material? Husserl define la apariencia de la imagen como un complejo intencional unívoco (*einstimmiger intentionaler Komplex*) (Hua XXIII, pp. 238-240), que aparece en ausencia de contraste con el entorno al mismo tiempo percibido de manera actual y en el cual notamos que falta algo relacionado con su ordenación en el conjunto de la experiencia (“*Einordnung in den Zusammenhang der Erfahrung*”, Hua XXIII, p. 240). Las imágenes

fantaseadas son descritas también como esquemas vacíos de apariencias (*Leere Schemen von Erscheinungen* o *quasi-Erscheinungen*) (Hua XXIII, p. 478).

La imagen de la fantasía se caracteriza por su fugacidad e intermitencia. No hay en ella una imagen-objeto fija que represente algo, como sucede en el caso de la imagen física, sino, más bien, apariencias fluctuantes (*flüchtige*) y diversas (*mannigfaltige*), que dan como resultado imágenes-objeto débiles y cambiantes (Hua XXIII, pp. 160-162). Al contrario de lo que sucede en la percepción, donde el horizonte de aparición, por indeterminado que se muestre, está sometido a las restricciones propias de la experiencia empírica, los horizontes de las imágenes fantaseadas no sólo son indeterminados, sino que aceptan múltiples variaciones y transformaciones en su determinación, incluyendo la reversibilidad y alteración simultánea de varios aspectos de la imagen fantaseada (Hua XXIII, pp. 533-536), la posibilidad de rupturas repentinas y ausencia de unidad armónica del conjunto (*Zusammenhanglosigkeit*). La ausencia de un único horizonte de determinación, sobre el cual aparezca un objeto en una situación temporal (*Zeitlage*) concreta e irrepetible, impide que las presentificaciones intuitivas de la fantasía constituyan, por sí solas, la individualidad del objeto. Por consiguiente, los objetos fantaseados deben su carácter individual a la situación perceptiva subyacente en la que tales intuiciones imaginarias tienen lugar (Hua XXIII, texto 19).

La percepción es conciencia originaria de presente hasta tal punto que el acto perceptivo coincide de forma plena con el originario flujo de la conciencia (Hua XIII, texto 7 y texto 12). En la fantasía no encontramos dicha originariedad. La fantasía reproductiva puede repetir la duración del mismo objeto que es percibido, de tal manera que la percepción de un objeto y su reproducción fantaseada admiten una coincidencia o recubrimiento que nos permite hablar del *mismo objeto*. No obstante, la fantasía no capta cada instante de impresión originaria y su subsunción en la inmediata retención; tampoco percibe la tendencia o protensión hacia la siguiente impresión en la que el objeto afectará la conciencia. Si bien podemos reproducir en la imagi-

nación un fenómeno dado en su duración, recorriendo esta misma duración mediante representaciones vacías (*Leervorstellungen*) que van siendo llenadas de modo continuo, el inicio y final de dicha duración aparecen como ya establecidos y nuestra imaginación recorre el espacio allanado en el campo de la imagen. Incluso, en el caso de la pura presentación de contenidos imaginarios, donde Husserl reconoce la posibilidad de una aprehensión de las apariencias imaginadas (*Phantasieerscheinungen*) en su vivacidad (*Leibhaftigkeit*), no queda claro que dicha vivacidad sea equiparable al dinamismo de las impresiones originariamente percibidas, que se temporalizan en la propia experiencia perceptiva de los fenómenos, y no se refiera sólo a la intensidad vivida con la que esas apariencias imaginadas pueden ser experimentadas.

3. El lenguaje y la trascendencia de la conciencia

Según lo expuesto con anterioridad, parece adecuado reconocer que tanto en las percepciones como en las presentificaciones se dan “objetos”, si entendemos por objetos todos aquellos correlatos intencionales que muestran identidad e individualidad, siendo, en sí mismos, constituidos como unidades correspondientes a los actos intencionales en los que aparecen. Este es el sentido de “objeto” al que se refería Marbach en la obra antes citada. Sin embargo, distinguimos un sentido más restringido del término que se refiere al fenómeno dotado de una forma categorial:

En este segundo sentido, un “objeto” es siempre un *Gegenstand-worüber*, u objeto sobre el cual se predica algo. Este sentido del término objeto se ciñe exclusivamente al ámbito de la predicación y a él se refiere, a su vez, el término “objetivación”, en su sentido de espontaneidad o constitución activa de unidades sintéticas, tales como los predicados, las categorías o los estados de cosas (*Sachverhalte*). Hablamos de un nivel superior de objetivación en este segundo sentido porque, frente al primero, la constitución de la forma “objeto-sobre el cual” supone un mayor grado de distanciamiento, arrojamiento o “yección”, respecto

del sujeto, que la mera donación pasiva en cuanto correlato intencional. La conversión de un objeto en el primer sentido en un objeto-sobre el cual, u objeto en general (*Gegenstand überhaupt*), supone subsumir el fenómeno entendido bajo una forma general que trasciende su carácter singular, actual y presente, renunciando, así, al puro esto (*dies*), que queda fuera de la predicación y que depende necesariamente de las circunstancias concomitantes al sujeto y vinculadas a la realización concreta del acto intencional (Álvarez Mateos, 2021, p. 178).

Como hemos expuesto en las páginas anteriores, la percepción nos brinda contenidos sensibles originados en el presente, es decir, trascendentes respecto a la corriente de conciencia que articula la experiencia. Observamos, no obstante, que tan pronto como atendemos el devenir temporal y la dilatación del presente instantáneo en cadenas de modificaciones retencionales y protensiones anticipadoras comprobamos cómo la percepción adecuada de los fenómenos dados, en sí mismos, a la conciencia se convierte en un ideal, para cuyo logro, con diversos grados de aproximación, las presentificaciones rememorativas y anticipatorias desempeñan una función esencial. La trascendencia de la conciencia, que emana de la situación en cada caso presente, se disuelve en la inmanencia mediante las continuas presentificaciones que coparticipan en la constitución de los objetos percibidos.

En nuestra experiencia, aparecen diversas formas de trascender la inmanencia de la conciencia, las cuales son posibles gracias a la expresión simbólica. Hemos comprobado cómo las presentificaciones anticipadoras de la fantasía se mueven en el terreno de la pura posibilidad, en la inmanencia de la conciencia. Los sentidos representados de este modo resultan muy poco identificables y reconocibles intersubjetivamente.²⁴ Más allá de

²⁴ Aun en sus estudios tardíos (1922-1923) acerca de la fantasía y las intuiciones presentificadoras, Husserl se pregunta: “¿En qué sentido las posibilidades son objetos identificables y en qué medida poseen una objetividad intersubjetiva?” (Hua XXIII, p. 564).

la intuición, encontramos otras formas de referirnos de manera intencional a objetos: la notificación, la indicación y la significación. Hemos comprobado las limitaciones de la representación simbólica mediante imágenes para trascender la propia conciencia: también en ellas se presentifica intuitivamente en el objeto representante (*Bildobjekt*) el tema mentado (*Bildsujet*), si bien a través de la mediación de la imagen física percibida, en una forma de presentación que podemos considerar impropia (*uneigentliche Vorstellung*). Gracias al componente material de la imagen (*Bildding*) se presenta el objeto-imagen sobre una cosa exterior que puede ser percibida de forma intersubjetiva. Pero la referencia del objeto-imagen al tema mentado se efectúa en una representación que tiene lugar en virtud de una relación de semejanza. El máximo grado de semejanza, próximo a la identidad,²⁵ entre el objeto representante y el tema, hace posible la plena intuitividad de este último en la figura irreal de la imagen. Por el contrario, si la semejanza palidece y predomina el contraste entre aquellas representaciones que presentifican el tema mentado y aquellas que difieren de él, y se dirigen con intención hacia otros temas ausentes,²⁶ la presentificación intuitiva no se logra en plenitud y, en su lugar, encontramos la mera simbolización en imágenes del tema mentado. En este caso, “la conciencia de imagen pasa a ser conciencia de simbolización (en sentido es-

²⁵ La identidad completa entre la imagen representante y el tema mentado conduciría a anular la propia relación de representación entre ambos, pues se tratarían de uno y el mismo objeto. Como hemos sostenido en el trabajo referido (Álvarez Mateos, 2021), en ese caso nos encontraríamos ante una verdadera percepción, con lo que quedaría planteada la comprensión husserliana de la percepción por analogía con la conciencia de imagen.

²⁶ “Las intenciones externas no van simplemente unidas al objeto imagen a través de meras delimitaciones, como sucede en los signos habituales, sino que el objeto imagen presentifica en sí mismo el tema a través de tendencias (*Züge*) analogizantes, pero estas tendencias están entreteljadas con otras intenciones hacia ese mismo tema, las cuales también pertenecen al objeto imagen y entran en conflicto en su aparecer” (Hua XXIII, p. 141).

tricto) o, mejor dicho, conciencia de una representación analógica” (Hua XXIII, p. 143).

La intuición inmediata que se efectúa en la presentificación excluye que el tema mentado en la imagen pueda considerarse como un objeto-sobre el cual (*Gegenstand-worüber*), es decir, como el objeto de posibles actos de significación. Incluso en los casos en los que mengua la capacidad de presentificación intuitiva, al predominar el contraste entre intenciones representativas diferentes, se produce un cumplimiento o llenado parcial de alguna de ellas por su semejanza con el tema que representan. En la base de la representación simbólica por semejanza, se encuentra, por consiguiente, algún recubrimiento parcial (*Deckung*) del tema mentado con, al menos, una parte del objeto representante. Por ello, la representación simbólica en imágenes es una forma de representación impropia, una presentificación intuitiva parcial o incompleta. La distancia que se establece entre el objeto-imagen y el tema mentado es parcial, y obedece a la coexistencia de otras intenciones de representación de otros temas. El déficit de capacidad presentativa o intuitiva se debe a la multiplicación y diversificación de las tendencias representativas dentro de la misma imagen, de las cuales sólo alguna podrá lograrse de manera parcial. En la simbolización por semejanza, no se altera la estructura intencional del recubrimiento por identidad, que es propia de la presentación –característica de, entre otros, los actos perceptivos–, sino que se mantiene idéntica, pese a la profusión de diversas tendencias intencionales que contrastan de manera mutua. No obstante, en el límite, la semejanza se vuelve tan remota que no permite *ver*, en el objeto representante, el objeto semejante y sólo nos recuerda a él. En esos casos, la “imagen” es un puro símbolo; es decir, ha sido desprovista de toda su capacidad intuitiva. En cualquier caso, este “recordar a”, cercano a la función del indicio (*Indizien*), se fundamenta en una semejanza que, por mínima que sea, consiste en un mínimo de coincidencia o recubrimiento entre el objeto representante y el objeto representado. Será necesario dar con otros tipos de representación simbólica en los que la

constitución del sentido más restringido de la noción de “objeto” sea posible.

Parece claro que el sentido restringido de objeto como “objeto sobre el cual” no puede alcanzarse por medio de las representaciones simbólicas que presentan la estructura de los indicios o las huellas. Tampoco, en consecuencia, aquellos casos mencionados en los que, en virtud de una semejanza débil para traer al presente el objeto intuido, algo nos recuerda inmediatamente a otra cosa. Estas representaciones simbólicas, basadas en la asociación inmediata por semejanza o contigüidad, no permiten la toma de distancia suficiente para constituir una significación, es decir, para introducir el modo de referirse al objeto bajo una u otra determinación. El lenguaje, en cambio, sí nos ofrece un medio de representación simbólica de este tipo. Gracias a la extrañeza radical que se da entre el tema mentado por los signos lingüísticos y el objeto representante que aparece sobre un soporte material (*Wortlaut* o la palabra como tal), no se da ningún grado de semejanza que permita algún tipo de recubrimiento o coincidencia entre ambos elementos del signo, y, por tanto, no se produce ninguna intuición del tema mentado por el signo, ninguna presentificación intuitiva, ni siquiera al modo de una intuición en la mediación. La relación entre la figura abstracta representante, constituida por el soporte material del signo (en este caso, los sonidos del habla o los trazos sobre el papel, en el caso de la escritura),²⁷ y el tema mentado (la referencia del signo)

²⁷ Un desarrollo de la relación entre el lenguaje verbal y el lenguaje de signos excede las posibilidades de este trabajo, pero apunta a problemas que deben ser tratados en futuras investigaciones. En el lenguaje de signos, la oposición entre signos icónicos y signos arbitrarios o convencionales no resulta tan tajante como en el lenguaje verbal. Por otro lado, así como el lenguaje verbal coexiste en la comunicación con la expresión gestual y la expresión simbólica en imágenes, el lenguaje de signos puede mantener una relación de diglosia o bilingüismo con un lenguaje verbal (Rodríguez González, 1992). La compleja estructura del signo gestual, compuesta por seis parámetros articulatorios (queiremas, toponemas, kinemas, kineprosemas, queirotropemas y prosoponemas) da cuenta de su elevado grado de abstracción y niega la identificación de este lenguaje con la representación analógica.

deberá establecerse por otros medios, de manera simbólica. No se trata de un vínculo de representación (*Darstellung*) figurativa, sino de una simple indicación (*blosser Hinweis*), una mera mención (*blosse Meinung*). Aquí se abre el espacio para la significación, es decir, la ejecución de la referencia a lo mentado por medio del lenguaje, en algún sentido explicitado. La conciencia de imagen deja paso a la conciencia de significación (*Bedeutungsbewusstsein*) (Hua XXIII, p. 150). En la representación signitiva, encontramos un modo de mención que señala más allá de sí (*ein Über-sich-Hinausweisen*) al hallarnos en presencia de objetos que no valen nada por sí mismos, sino en cuanto remiten a algo radicalmente distinto, del cual no cabe encontrar ninguna resonancia en el objeto percibido.

De este modo, el tema mentado por el signo (*Zeichensujet* o el equivalente al *Bildsujet* de la imagen) se convierte en un verdadero *Gegenstand-worüber* u objeto-sobre el cual, del que cabe expresar múltiples significaciones. La más básica o fundamental de estas significaciones será la denominación o concesión de un nombre para dicho objeto-sobre el cual. Dicha denominación sigue el mismo esquema de la predicación o atribución de significaciones al objeto mentado. Este, convertido en un objeto-sobre el cual, alcanza el grado de distanciamiento necesario para ser la “x” que denota al posible sujeto de cualquier juicio. Sólo en este segundo sentido restringido puede el objeto convertirse en el objeto en general (“x überhaupt”) que culmina el proceso de abstracción (Husserl, 1948-1980).

4. Conclusiones

Esta investigación ha analizado el proceder de la intuición de acuerdo a los análisis llevados a cabo en la fenomenología husserliana. Para ello, se ha partido del modo más básico y fundamental de intuición, constituido por la percepción directa de los fenómenos, y se ha trazado un recorrido por los modos fundamentales de las modificaciones intuitivas o presentificaciones, mostrando, además, la fundación de estas presentificaciones sobre aquella

experiencia perceptiva más fundamental. Este trabajo ha incidido en aquellos aspectos estructurales de la intuición que conducen a concluir su carácter inmanente respecto a la conciencia que intuye; una inmanencia que deriva, en buena medida, del problema fenomenológico relativo a la temporalización de los fenómenos. Por último, este trabajo ha planteado y bosquejado la posibilidad de que la expresión verbal, a diferencia de la representación intuitiva, sí permita lograr la trascendencia respecto de la propia conciencia, superando, así, las dificultades antes planteadas. Como se ha analizado en otros lugares (Álvarez Mateos, 2019), el lenguaje desempeñará, entonces, una función esencial en la configuración del llamado mundo de la vida o *Lebenswelt*, siendo característica de este último la trascendencia de la propia conciencia y la apertura hacia el horizonte del mundo.

Bibliografía

- Álvarez Mateos, T. (2015). Passive Synthesis und Intersubjektivität in der genetischen Phänomenologie Husserls. *Eikasía. Revista de Filosofía*, 63, pp. 63-110.
- (2019). Los límites de la comprensión del concepto husserliano de *Lebenswelt* en clave antropológica. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II, pp. 393-410.
- (2021). *Lenguaje y objetividad desde la perspectiva de la fenomenología*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Canela, L. A. (2014). De las cinestesis oculomotoras al espacio objetivo: la constitución del espacio tridimensional. *Stoa*, 5(9), pp. 5-18.
- (2017). El papel de los minima visibilia y su constitución del proto-espacio y las proto-sensaciones visuales. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, IX, pp. 31-40.
- Henry, M. (2008). *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky* (Trad., M. Tabuyo y A. López). Madrid: Siruela.
- Husserl, E. (1948-1980). *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica* (Trad., J. Reuter). México: IIF-UNAM.

- _____ (1952). *Hua IV Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____ (1966). *Hua X Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____ (1973). *Hua XVI Ding und Raum Vorlesungen 1907*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____ (1979). *Hua XXII Aufsätze und Rezensionen 1890-1910*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____ (1980). *Hua XXIII Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen, Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____ (2001). *Hua XXXIII Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Dordrecht: Kluwer.
- _____ (2005 [1997]). *Ideas II. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (2.^a ed.) (Trad., A. Ziri6n). M6xico: FCE-UNAM.
- Marbach, E. (1983). Towards a developmental study of imaginative processes. *Archives de Psychologie*, (51), pp. 87-92.
- _____ (1984). On Using Intentionality in Empirical Phenomenology: The Problem of 'Mental Images'. *Dialectica*, 38(2-3), pp. 209-229.
- _____ (1993). *Mental Representation and Consciousness. Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*. Dordrecht: Springer.
- _____ (1996). Understanding the Representational Mind: The Phenomenological Perspective. *Human Studies*, 19(2), pp. 137-152.
- Mendoza-Canales, E. (2020). Fantasía y conciencia est6tica: El estatuto fenomenol6gico de la imagen. *Areté. Revista de Filosofía*, 32(1), pp. 93-114.
- Mohanty, J. N. (1982). Intentionality and Possible Worlds: Husserl and Hintikka. En H. L. Dreyfus (Ed.), *Husserl Intentionality and Cognitive Science* (pp. 233-255). Cambridge, MA: The MIT Press.

- Rizzo, G. (2011). *Philosophical Exercises. Inquires into Phenomenology and Philosophy of Language*. Lecce: Università del Salento.
- Rodríguez González, M. A. (1992). *Lenguaje de signos*. Madrid: Confederación Nacional de Sordos de España/Fundación ONCE.
- Trizio, E. (2021). *Philosophy's Nature: Husserl's Phenomenology, Natural Science and Metaphysics*. Oxon: Routledge.
- Tugendhat, E. (1976). *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmg. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Capítulo V

Signos, reglas y cálculos: de la aritmética a la lógica de los signos

Luis A. Canela Morales
Universidad Veracruzana

1. Introducción

Después de la publicación de *Filosofía de la aritmética* (1891) y poco antes de la aparición de la primera edición de *Investigaciones lógicas* (1900-1901), Husserl publicó numerosos escritos relativos a problemas de la aritmética, ahora editados en los tomos XII, XXI y XXII de la serie *Husserliana*. De hecho, muchos de ellos estaban contemplados para el segundo tomo de *Filosofía de la aritmética*. Desafortunadamente, como ya se sabe, nunca se completó este segundo tomo, aunque Husserl siguió trabajando en él hasta, por lo menos, 1894. De esto tenemos constancia gracias a una carta fechada el 22 de noviembre de 1894, donde Husserl anticipa a Alexius Meinong su interés por elaborar el segundo volumen de *Filosofía de la aritmética*. En dicha carta se dice que ese volumen incluirá una investigación en torno a la lógica de las ciencias deductivas (Hua Dok III/1, p. 133). Ahora bien, es de suponer, por el contenido de tales escritos, que Husserl mantenía una continuidad con algunos problemas de *Filosofía de la aritmética* relativos a la psicología, la lógica y la aritmética. Nuestra hipótesis es que estos temas son estudiados a partir del análisis del concepto de *signos operativos*; concepto que aparece muy claramente en el último capítulo de *Filosofía de la aritmética*. La clave de esta interpretación se encuentra en el hecho de que los signos operativos no tienen

significado por sí mismos, sino un significado que les es otorgado por reglas de cálculo y esto es precisamente a lo que se dedican algunos de esos ensayos. En esta ocasión queremos detenernos sólo en el análisis de uno de esos textos, “Acerca de la lógica de los signos (semiótica)” (en adelante “Semiótica”), redactado en 1890.

2. De Filosofía de la aritmética a Semiótica

Concluidas las generalidades de la teoría de la representación simbólica en *Filosofía de la aritmética*, Husserl sabía que esta interpretación debía completarse con un análisis semiótico. Dicho intento se refleja en el texto de 1890, titulado “Acerca de la lógica de los signos (semiótica)”,¹ donde dedica grandes esfuerzos a ex-

¹ Este artículo fue conocido y destacado por semiólogos como Roman Jakobson: “El estudio del joven Edmund Husserl *Zur Logik der Zeichen (Semiotik)*, escrito en 1890 pero inédito hasta 1970, es una tentativa de organizar las categorías del signo y contestar a la cuestión de saber en qué sentido el lenguaje, es decir, nuestro más importante sistema de signos, ‘favorece y, por otro lado, a la vez inhibe el pensamiento’. La crítica de los signos y su mejoramiento se conciben como una tarea urgente a la que se enfrenta la *lógica*: Una mirada más profunda sobre la naturaleza de los signos y de las artes permitiría (a la *lógica*) ir más allá en esos métodos de procedimiento simbólico a los que no ha llegado todavía la mente humana, es decir, a establecer las leyes de su invención. El manuscrito de 1890 contiene una referencia al capítulo ‘*Semiotik*’ de la *Teoría de la ciencia* del que se dice que es *wichtig* (p. 530); apuntando a dos metas, una estructural y la otra normativa, Husserl sigue de hecho en este ensayo el ejemplo de Bolzano, al que llamará más tarde uno de los más grandes lógicos de todos los tiempos. En las ideas semióticas de las *Investigaciones lógicas* pueden encontrarse ‘instigaciones decisivas de Bolzano’ reconocidas por el fenomenólogo; y el segundo volumen de las *Investigaciones*, con su importante tratado de semiótica general constituida como sistema, ejerció una profunda influencia en los comienzos de la lingüística estructural. Como lo indica Elmar Holenstein, Husserl escribió varias notas en los márgenes del parágrafo 285 de su ejemplar de la *Teoría de la ciencia III* de Bolzano y subrayó el término *Semiotik* y su definición en el *Ensayo* de Locke en su traducción alemana” (Jakobson, 1988, pp. 12-13). Se sugiere revisar la obra “A Forgotten Source in the History of Linguistics: Husserl’s Logical Investigations” de S. Aurora; y “Husserl’s Conception of a Purely Grammar” (1977), de Y. Bar-Hillel.

plicar el origen y los mecanismos fenomenológicos detrás de la función de reemplazo y a detallar las diferentes especies y géneros de signos. Esta “nueva” tarea ilumina muchos aspectos ontológicos cuyo tratamiento directo parece soslayarse en *Filosofía de la aritmética*. En efecto, no sólo no hay en esta obra una minuciosa discusión sobre la noción de sustitución y de representación simbólica, sino que tampoco hay una explicación completa del origen y funcionamiento de algún signo.² Para enmendar lo anterior, en “Semiótica” se aborda, por un lado, la génesis y la función de todo tipo de signos y, por otra parte, da ocasión para el planteamiento y discusión de problemas de mayor envergadura, como la teoría general del signo. Antes de entrar en el análisis que presenta “Semiótica”, recordemos, aunque sea brevemente, cómo finaliza el último capítulo de *Filosofía de la aritmética*.

El capítulo final de *Filosofía de la aritmética* tiene por resultado el establecimiento de una genuina posibilidad de circunscribir o “reducir” la *totalidad de las operaciones aritméticas concebibles* a una serie de procedimientos generales por medio de los cuales se generan nuevas operaciones aritméticas (computables) a partir de las dadas. Se trata, pues, de caracterizar la clase de funciones aritméticas computables como un todo.

El hecho de que en la incomparable mayoría de los casos estemos limitados a formaciones numéricas simbólicas nos obliga a formar un dominio numérico regulado en forma de un sistema numérico (ya sea en la serie numérica natural o el sistema en el sentido más restringido de la palabra). De acuerdo con un principio fijo, un sistema numérico selecciona cada uno de los conceptos numéricos reales a partir de la totalidad de las forma-

² El texto de “Semiótica” estaba programado como un apéndice al segundo volumen de *Filosofía de la aritmética*. En al menos dos ocasiones, Husserl advierte lo anterior: cuando señala que la lógica general de los métodos simbólicos (semiótica) será un “complemento” al volumen dos (Hua XII, p. 6), y cuando señala que presentará, en un apéndice del segundo volumen, investigaciones más detalladas sobre las representaciones simbólicas y los métodos de conocimiento fundamentados de este trabajo (*Filosofía de la aritmética*) (Hua XII, p. 193).

ciones simbólicas que pertenecen a él y son equivalentes a él, y a la vez le da un sitio sistemático. Para todas las otras formas de número concebibles surge entonces el problema de la evaluación: es decir, de reducción clasificatoria al número de sistema equivalente a ella. Pero un estudio de las formas imaginables de formación de números nos enseñó que la invención de métodos apropiados de evaluación depende de la elaboración de una aritmética general, en el sentido de una teoría general de las operaciones (Hua XII, p. 283).

¿Qué es lo que Husserl quiere decirnos en esta cita? Un logro de Husserl alcanzado hasta ese momento es la idea que nos dice que la tarea primera y esencial radica en el descubrimiento de reglas generales para la reducción de las diversas formas de número a ciertas formas normativas. Ya en este punto, agrega Husserl, se prevé que las llamadas “operaciones aritméticas elementales” no son sino los métodos para llevar a cabo esta reducción (Hua XII, p. 262). Pongamos por caso la evolución que ha sufrido la adición. Al principio de *Filosofía de la aritmética*, el concepto de adición se lograba mediante la reflexión sobre la forma en que varias totalidades se conducían a una sola que abarcaba todas sus unidades. Pero ahora hablar de adición (p. ej. $8 + 6$) implica la conceptualización de un número que sea equivalente a esa suma (14), pero desde una perspectiva meramente signitativa. ¿Qué quiere decir esto? Simple, dado que los conceptos numéricos superiores a cualquier momento empírico no son accesibles para nosotros, debemos operar con signos sustitutos definidos de manera rigurosa (y clasificados) dentro de una secuencia de conceptos normativos; así como el número simbólico individual es un representante de un número auténtico,³

³ Por mor de claridad, explicamos aún más lo anterior. Según Husserl, bajo las condiciones más favorables, tomando en cuenta toda nuestra “capacidad mental” y presuponiendo contenidos que son, en especial, fáciles de percibir y en una sucesión que no transite con rapidez, se pueden intuir grupos sensibles menores de hasta doce elementos (Hua XII, p. 197). Pero en la representación de conjuntos o grupos mayores a una docena ocurre otro proceso, que es justo el que aquí describimos.

también cada operación simbólica de combinación representa una auténtica operación definitiva (aunque no ejecutable de forma inmediata). Surge la pregunta: ¿cómo se pueden llevar a cabo estas tareas de reducción (operaciones)? (Hua XII, p. 263). Se necesita, a juicio de Husserl, la presentación completa del sistema total de los números o, mejor dicho, concebir el dominio primitivo de los números como una forma sistemática⁴ y tratarla como si fuera en realidad ejecutable. Desglosemos con más detalle. Un sistema numérico adecuado, por ejemplo, la base diez, incluye, además de un algoritmo para concebir números grandes como colecciones de números más pequeños, un algoritmo para traducir formas no sistemáticas de concebir números en formas sistemáticas de concebirlos, así como un sistema de signos para ayudar en estas traducciones. Con lo anterior, el proceso para *encontrar números* a partir de otros números en virtud de ciertas relaciones conocidas entre ellos es, por supuesto, la tarea del cálculo.

Ahora bien, la anterior reducción calculista es un procedimiento estrictamente mecánico o automático, pero el resultado es siempre el mismo que si se tratara de un proceso en tu totalidad conceptualizado o, incluso, uno intuitivo. Esto se debe al riguroso paralelismo establecido entre el orden de los números y operaciones o, dicho en otros términos, se presuponen, por un lado, el sistema numérico elaborado de manera completa y coherente y, por otro lado, un sistema de designación numérica que lo refleja completa y coherentemente (Hua XXI, pp. 272-273). Pero, además, dentro de la aritmética general hay tipos de caracterizaciones indirectas o no sistemáticas de números distintos a los mencionados hasta este punto, y que también sirven en representaciones simbólicas de números. Sobre todo, existe el caso en que un número se caracteriza de forma indirecta por medio de una ecuación (o incluso sistemas de ecuaciones) que implican uno o más números desconocidos. Lo que se sabe de

⁴ Los números sistemáticos no son en realidad números, sino más bien una clase especial de conceptos numéricos o formas de concebir los números como conjuntos de números más pequeños.

ese número es que su valor, si se conociera, daría, tomando estas y aquellas relaciones, el resultado expresado en la ecuación. Pero ¿cómo funciona el algoritmo para el cálculo en este respecto? Primero, el algoritmo nos dice que agreguemos los números en el *lugar de las unidades* y así consignar un nuevo complejo de signos. En segundo lugar, en ningún momento se solicita hacer un uso mental del cálculo. Lo que tenemos es la puesta en marcha de un conjunto de equivalencias básicas de signos y un cierto proceso metódico para producir complejos de signos apropiados y registrar los resultados. En otras palabras, los números también se pueden definir mediante *ecuaciones*. El valor de ese número, que está vinculado (o incluso por estar vinculado) a ciertos números dados mediante tales y cuales operaciones, produciría en caso de que se supiera, de manera directa o indirecta, aquel resultado conocido. Incluso cabe pensar en la posibilidad de que un número esté definido por un sistema de ecuaciones, en lugar de una ecuación única. Los números que satisfacen estas condiciones se consideran como formaciones últimas y elementales.⁵ Así, gracias a que el sistema de signos se diseñó para ayudarnos a calcular conceptualmente en un sistema numérico dado, es posible calcular sin concebir los números de ninguna manera mental.

Todo lo anterior proporciona, *ipso facto*, un tipo de representación simbólica numérica que debe evaluarse en el sentido indicado con anterioridad, es decir, reducirlo a un número sistemático determinado (Hua XII, p. 278). La evaluación puede venir simplemente siguiendo, paso a paso, la progresión de las operaciones elementales indicadas, pero siempre teniendo en cuenta, por un lado, que se debe garantizar la posibilidad de ejecución y, por otro lado, la mayor simplificación posible (Hua XII, p. 279). Esto es, Husserl cree que es posible reemplazar una secuencia de operaciones con una secuencia equivalente de otras

⁵ En este punto, Husserl nos recuerda que los números negativos, imaginarios, fraccionarios e irracionales aún no han sido introducidos. Pero advierte, y esto lo aclararé en el siguiente capítulo, que a través de ellos ocurre en nuestro dominio numérico una reducción de cálculo de los números inversos a los directos (Hua XII, p. 282).

operaciones que sea más simple o al menos más fácil de llevar a cabo (y tal vez esta última con otra), hasta que por último se llegue a una secuencia que exhiba un mínimo irreductible de complicaciones o dificultades, y luego se evalúe mediante la ejecución real de las operaciones básicas indicadas. Con esto, se observa que no es la necesidad de la ejecución más perfecta posible para las operaciones compuestas (más complicadas) lo que da importancia a esos problemas de reducción, sino la necesidad de validar los métodos más perfectos posibles para la evaluación de las operaciones básicas en sí mismas.

Si, ahora, tales tareas como estas también conducen a formas numéricas en esencia nuevas, es decir, a las que son últimas y no más reducibles, y si lo que producen está libre de contradicciones, en todas o sólo bajo ciertas circunstancias, estas cuestiones requieren investigaciones separadas. En cualquier caso, para Husserl todas o sólo las clases caracterizadas de forma determinada de estos números se pueden reducir a esas tareas elementales. En todo caso, es posible desentrañar el complejo de operaciones en el que el número desconocido se enreda por medio de una serie de transformaciones de equivalencia, de tal manera que al final se destaca como un número conocido, uno que tiene su equivalente en una estructura operativa fundada sobre números, todos claramente conocidos. Es obvio que estas transformaciones se basan sólo en un conocimiento científico exacto de las relaciones entre los diversos tipos elementales de formaciones numéricas y las formas de su complicación.

Finalmente, agrega Husserl, con esto se han caracterizado los dos grandes grupos de problemas que requiere una aritmética general para su comprensión. El primero tiene que ver con una determinación indirecta del número por medio de un complejo equivalente de conjunciones dadas de números conocidos –la tarea aquí consiste en reducir al mínimo las dificultades y complicaciones involucradas en la ejecución real–. El segundo está relacionado con una determinación numérica, que es indirecta en un grado mucho más elevado, por medio de un complejo de operaciones que se dan de manera incompleta, en la medida en que el número desconocido en sí funciona como un

solo término en las conjunciones –de lo que aquí se trata es de determinar lo desconocido, ya sea completamente o al menos por medio de un complejo equivalente del primer tipo, y, en consecuencia, puede considerarse como el representante de un número conocido (Hua XII, p. 283).

Teniendo en mente estos dos grupos de problemas, la cuestión con la que abre “Semiótica” es la pregunta por aquellos conceptos que “no se tienen propiamente”, es decir, aquellos cuya captación es puramente simbólica o signitiva. La palabra *signo* es tomada en este ensayo en el sentido más amplio posible: abarca desde los signos exteriores hasta las notas distintivas (*Merkmale*). Sin embargo, el rol principal lo ocupa la distinción entre conceptos o contenidos generales y sus modos de donación. Estos pueden ser de un modo propio (como lo que *son*) o de un modo impropio (lo que *representan*) (Hua XII, p. 340). Los primeros también son definidos como representaciones intuitivas (o auténticas) y los segundos como representaciones simbólicas o signitivas (inauténticas). Desde luego, situado en perspectiva fenomenológica. Teresa Álvarez Mateos señala, a propósito de esto, lo siguiente:

Husserl aclara, ya en este escrito, que esta caracterización del signo como concepto relacional ha de ser entendida en sentido fenomenológico y no en sentido psicológico, esto es: afirmar que cualquier representación puede actuar como signo de alguna otra cosa no significa postular la arbitrariedad del nexo entre el signo y lo que por este es representado, como si la relación de significación pudiera ser explicada a través de las asociaciones psicológicas de tipo subjetivo. Lo que aquí llamamos concepción funcionalista del signo significa, en sentido fenomenológico, que no hay razones internas a la estructura del signo que expliquen por qué determinadas representaciones pueden ejercer como signos de otras, y, por consiguiente, la “semiótica fenomenológica” no partirá del reconocimiento de un catálogo preestablecido que compendie todas las expresiones significativas posibles, pero tampoco partirá del análisis psicológico de los mecanismos asociativos que conducen a cada individuo a

considerar, arbitrariamente o por la fuerza del hábito, determinadas representaciones como signos. Asumiendo que cualquier representación puede fungir como signo de otra, la semiótica en sentido fenomenológico estudiará el preciso modo en que percibimos y podemos percibir cada representación concreta como signo de uno o varios contenidos específicos. [...] [En consecuencia, Husserl] llevará a cabo una clasificación de los signos atendiendo a los diversos modos en que estos pueden representar los contenidos designados (2021, p. 77).

La primera definición del signo que Husserl ofrece es del tipo relacional: el signo entabla una conexión que va del *signo* a lo *designado* (Hua XII, p. 342). Es el signo lo que *da a conocer* a lo designado, en cualquier modo que esto ocurra. Enseguida, se presenta una primera clasificación. La distinción entre signos *externos* y signos *conceptuales* (Hua XII, pp. 341-342). Un signo externo es aquel que no tiene nada que ver con el concepto particular de lo designado, con su contenido o con sus características particulares. Puede decirse que no guarda ninguna relación “de semejanza”, por ejemplo, el caso del nombre de una persona; lo designa, pero no lo caracteriza. A diferencia del signo externo, el conceptual es toda nota característica (interna o externa) del objeto en el sentido habitual. En términos generales, hay dos tipos de notas características: aquellas determinaciones que son contenidos parciales en la presentación del objeto designado y aquellas que son determinaciones relativas que caracterizan al contenido como uno de los fundamentos de ciertas relaciones que descansan en él.

La segunda clasificación que hace Husserl es la de signos unívocos y multívocos (Hua XII, p. 342). Entre ellos hay que estudiar la univocidad o multivocidad de los signos cuando son casuales o cuando son según su naturaleza o determinación. Un nombre propio, por ejemplo, puede guardar una relación unívoca relativa a su propia naturaleza, pero de forma casual puede presentar una cierta multivocidad al encontrarnos con el mismo signo que mienta “casualmente” a una multiplicidad de objetos designados. La tercera clasificación es la de signos simples y

compuestos (Hua XII, p. 343), que no debe ser confundida con otra clasificación que se presenta de inmediato entre signos directos e indirectos (Hua XII, p. 343). Un signo simple, como su nombre lo indica, está en vinculación única con un *designatum*. Un signo compuesto posee partes que son signos. Los signos directos son aquellos que designan a su objeto sin mediación de otro signo. El signo indirecto es un signo compuesto en el cual los signos parciales no están colocados unos junto a otros, sino unos sobre otros y referidos unos a otros, de modo que la composición entre estos signos es la de ser “signo de signo”. Es interesante destacar que esta cuestión de los signos compuestos se encuentra en estrecha relación con las nociones de expresiones compuestas y expresiones simples de la cuarta investigación lógica y, a su vez, con la teoría de los todos y las partes presentada en la tercera investigación lógica. En el caso de los signos indirectos, estos son, al mismo tiempo, multívocos, por lo que se precisa estudiar la diferencia entre lo que el signo significa (*bedeuten*) y lo que designa (*bezeichnen*); esto no es problema en el caso de los signos directos, que son en esencia los nombres propios y unívocos. En el caso de los nombres propios, la relación entre significación y designación es coincidente, pues la relación entre el signo y la cosa es directa. Pero en cuanto a los signos indirectos sí se debe realizar una precisión, debido a que entre el signo y la cosa hay mediaciones, y la manera como el signo designa a la cosa es mediante esas mediaciones, y precisamente a partir de este proceso se constituye el significado. La siguiente distinción es la de signos *idénticos* y *equivalentes* (Hua XII, pp. 341-345). Dos signos son idénticos cuando designan, de igual forma, el propio objeto o los objetos de un mismo grupo. Dos signos son equivalentes cuando designan, de manera distinta, al propio objeto o a objetos de un mismo grupo. Por último, está la distinción entre los signos de *contenidos de presentación* (o *signos para contenidos representativos*) y los de *actos psíquicos*.

En lo que respecta al segundo apartado de “Semiótica”, este inicia con nuevas distinciones. Por ejemplo, la diferencia entre los signos naturales y los signos artificiales. Los signos naturales y los artificiales se rigen por las mismas leyes expuestas con an-

terioridad, lo que los distingue es que en los signos artificiales aparece la voluntad y el interés por el conocimiento propios del sujeto. La otra diferenciación es la que distingue entre signos *formales* y *materiales* (Hua XII, p. 346). Con esta distinción, Husserl pretende separar dos aspectos en su totalidad heterogéneos: por un lado, lo que separa *contenido juzgado* y *acto de juicio*, y, por otro lado, entre los signos de los fundamentos de la relación y signos de las relaciones. Son del primer tipo, en la aritmética, los signos $=, \geq, +, \equiv$, etc., o en la geometría, los signos \sim, \cong , etc. Los signos de las operaciones aritméticas $+, \cdot$, son del segundo tipo. Ahora bien, según Husserl, en todo sistema de signos distinguimos entre signos fundamentales y signos derivados o compuestos. La derivación de los últimos, a partir de los signos fundamentales, se produce mediante operaciones con signos. Estas operaciones son modos sistemáticos de proceder según reglas determinadas del representar, juzgar y deducir simbólicos. Así, las operaciones aritméticas son métodos regulados de producción de representaciones impropias en tanto que formas de construir números, y son métodos de producción de juicios simbólicos en tanto que establecen reglas de formación y transformación de igualdades o desigualdades. En estos casos, conviene recordar que en matemáticas la presentación de los signos lingüísticos se lleva a cabo por medio de las formas simbólicas de las ecuaciones, las congruencias, relaciones, etcétera.

Todas las descripciones de Husserl sobre las funciones y la génesis de todos los signos pueden emplearse (y de hecho se justifica su uso) para clarificar su teoría de los signos numéricos. Desde la base del análisis anterior, podemos decir que una presentación auténtica de un número más pequeño puede vincularse asociativamente con un signo numérico. Esto es evidenciable en el último capítulo de *Filosofía de la aritmética*. También está claro que, cuando los signos numéricos sirven como reemplazos, lo hacen “confundiéndose” con sus números naturales o conceptuales; es decir, cada vez que conozco un número más alto mediante procedimientos calculatorios, no trato con los números presentados en realidad, sino con los signos de números de reemplazo. A pesar de que con los signos numéricos realizamos

operaciones de reemplazo de la misma manera que con todos los demás sustitutos, los sustitutos numéricos son diferentes, ya que sólo pueden ejecutar esa función dentro del contexto de un sistema numérico. Es, en apariencia, por esta razón que Husserl está más preocupado por describir la génesis del sistema numérico en *Filosofía de la aritmética* que por proporcionar un análisis exhaustivo de los sustitutos numéricos. Y esto es justo lo que viene a subsanar el texto de “Semiótica”: la ausente descripción del origen del sistema de los signos y las omisiones en el proceso de reemplazo en *Filosofía de la aritmética*.

Según lo dicho en “Semiótica”, somos capaces de diseñar un sistema numérico sacando ventaja del hecho de que se pueden presentar de manera auténtica números más pequeños en relación con otros. En otras palabras, la función subrogativa de los signos numéricos es posible debido a una operación resolutoria. Ahora bien, para la creación de un sistema numérico funcional, es necesario vincular de forma asociativa ciertos tipos de signos a la presentación auténtica de números más pequeños de una manera rigurosa y metodológicamente precisa. Es por ello que Husserl utiliza un número base (decimal) en *Filosofía de la aritmética*. El establecimiento de un número base es más ventajoso porque crea un sistema numérico recursivo. Una vez que se ha aprendido este sistema recursivo de números se mantiene alejado un enfoque de mayor carga mental. Así, cuando veo el signo “9 573” no estoy impulsado asociativamente a explicar el referente como nueve conjuntos de diez conjuntos de diez conjuntos de diez conjuntos, cinco conjuntos de diez conjuntos de diez conjuntos, siete conjuntos de diez conjuntos, y tres sobrantes, sino como un signo o fórmula numérica cuyo significado se encuentra en el cálculo en cuestión.

Con este bosquejo de los signos en “Semiótica”, se revela cómo es que el origen genético de este ordenamiento sistemático de los signos numéricos, junto con el sistema aritmético al que pertenecen, posibilita que los sustitutos numéricos ejecuten su función de reemplazo. En primer lugar, la recursividad del sistema numérico permite que todos los signos numéricos se refieran a sus números de una manera unívoca. Así, los signos de

números más pequeños no son ambiguos, puesto que se han configurado de tal modo que tienen una correspondencia de uno a uno con sus números presentados de forma auténtica. En segundo lugar, al continuar la formulación de signos numéricos más allá de aquellos que tienen números auténticamente presentables, de acuerdo con el método recursivo establecido, se mantiene el vínculo unívoco entre los signos y sus números. De este modo, cada signo numérico superior sigue teniendo una correspondencia uno a uno con su número. Esta estructuración recursiva del sistema numérico también elimina el problema (aparente) de la (im)precisión de los signos numéricos superiores y su empleo en una aritmética exacta, en tanto se los compare con los números presentados de manera auténtica. Siguiendo a Husserl, no es necesario que realice esta tarea (imposible), ya que la correspondencia directa entre el signo y el número significado garantiza la precisión de los números de los sustitutos. Los signos numéricos pueden ser tomados en cuenta con facilidad, comparados, contrastados y utilizados en el cálculo, debido a la naturaleza repetitiva del sistema numérico. En cuanto a la generación, no se tiene por qué memorizar 80 000 signos distintos para poder contar. En cambio, sólo se deben recordar diez signos numéricos (0-9) y utilizarlos todo el tiempo de la manera repetitiva ya descrita. Al respecto, citamos “Semiótica”:

Los símbolos son el gran medio auxiliar natural mediante el cual podemos quebrar las barreras originariamente tan angostas de nuestra vida psíquica, mediante el cual estas imperfecciones esenciales de nuestro intelecto pueden tornarse, al menos hasta un cierto grado, inocuas. Por rodeos peculiares, que ahorran el pensar más elevado, ellos capacitan al espíritu humano para rendimientos que él mismo nunca podría alcanzar de una forma directa, en un auténtico trabajo cognoscitivo. Los símbolos sirven a la economía del rendimiento del trabajo intelectual como las herramientas y las máquinas lo hacen a la economía del rendimiento del trabajo mecánico (Hua XII, pp. 349-350).

Según lo arriba descrito, las operaciones aritméticas se constituyen como *procedimientos* para la reducción y construcción numéricas: construcción numérica porque comprenden expresiones numéricas complejas a partir de los números en forma natural y reducción numérica porque van de las expresiones numéricas complejas al número correspondiente en forma natural (Centrone, 2010, p. 330). Queda claro, entonces, que las operaciones aritméticas son formas de producción simbólica que establecen reglas que forman y transforman igualdades, desigualdades, funciones, etc. Lo que está de fondo aquí es la separación entre el *sistema de numeración* y el *sistema de los signos numéricos*, tal y como se especificó en *Filosofía de la aritmética*, pero ahora complementado con los resultados de “Semiótica”. En dicha separación, los signos numéricos son independientes de sus correlatos conceptuales. Así, mientras que el aspecto *simbólico* del *sistema de numeración* se mantiene trabajando de forma autónoma, en el *sistema de numeración* se constituyen dos niveles correlativos: uno conceptual y otro signitivo. En el nivel conceptual, se generan nuevos *conceptos* de acuerdo con cierta combinación de sus *conceptos elementales*, mientras que en el nivel signitivo lo que se producen son *signos a partir de signos* según las reglas preestablecidas. Por ejemplo, la adición sería una construcción simbólica que opera bajo ciertos signos fundamentales que, a su vez, se sostienen en un modelo matemático, o “también podemos decir que en la aritmética yace el problema de la determinación aritmética del número, la determinación de los números dados bajo ciertas condiciones de otros números” (Hua XXI, p. 14).

Con lo hasta ahora señalado, resulta que obtenemos toda una sistemática de los signos y una ampliación de la teoría del signo matemático. La conclusión es que los signos numéricos resultan ser signos del tipo conceptual, dado que sus notas internas y externas sirven como “caracteres” que denotan lo representado de manera formal, pero también son signos *indirectos* porque se sostienen uno dentro del otro (como signos mediadores entre sí). En efecto: “los signos indirectos, puramente externos y enteramente unívocos desempeñan (junto a los signos

indirectos, mixtos) un papel de la mayor importancia en la aritmética” (Hua XII, p. 344).

El signo indirecto es un signo compuesto en el cual los signos parciales no están colocados unos junto a otros, sino unos sobre otros y referidos unos a otros. S es un signo del objeto 0 en virtud de que S es un signo de S_0 , y este es un signo de 0; o bien, S es un signo de S_1 , este un signo de S_2 , este quizá a su vez un signo de S_3 , y así sucesivamente, hasta llegar finalmente al signo S_n , que designa directamente a 0 (Hua XII, p. 343).

En resumen, “los signos fundamentales de la ciencia de los números son los signos 0, 1... 9. Todos los signos de los restantes números, y además signos como $2 + 3$, $5 \cdot 6$, $4/2$, etc., son signos derivados de números representados impropriamente” (Hua XII, p. 368). Es de destacar que el concepto de signo matemático es, además, por completo relacional, esto es, “que lo esencial para la existencia de un signo es la *relación* entre lo que solemos metonímicamente llamar signo y lo designado” (García-Baró, 1993, p. 134). Ahora bien, una vez que se tiene toda una sistemática de los signos, ¿cómo ocurre la *relación entre esos signos*? ¿Qué se debe entender por una aritmética de los signos? Para Husserl, esto es comprensible si se toma en cuenta la base de reunir las representaciones simbólicas y la aritmética de los signos, en otras palabras, de oponer una aritmética universal y una aritmética específica. La aritmética universal es, en este caso, un sistema de axiomas que rige el *comportamiento* de las operaciones aritméticas válidas en todos los sistemas numéricos. Ella es la parte que todas las teorías de los sistemas numéricos tienen en común –formas generales de las operaciones (*Allgemeine Operationsformen*)–. En el caso de la aritmética específica, esta tiene como correlato formas concretas de operación (en un sistema numérico particular) que determinan la especificidad del cálculo aritmético o las formas de operación particulares (*Operationsformen der besonderen*) (Centrone, 2010, p. 160). Esto se confirma cuando Husserl señala que la aritmética “tiene la tarea de definir cualquier forma elemental y concebible de los números y de

establecer, mutuamente, las leyes de su conexión y aplicación” (Hua XII, p. 378).

Con base en lo anterior, resulta claro por qué Husserl presenta, en *Filosofía de la aritmética*, los signos naturales (los números fundamentales/naturales) en “oposición” a los signos artificiales (los “demás números”): porque se trataba de “construir, a partir del procedimiento natural y lógicamente injustificado, otro artificial y lógicamente justificado que garantiza no mera convicción, sino conocimiento asegurado” (Hua XII, p. 373). En el caso de conceptos aritméticos como a^n , estos siguen representando (de manera simbólica) la relación del concepto de un producto de n factores de a . Este proceso puede continuarse apuntando a unas y otras representaciones simbólicas que van mediando entre la intuición originaria y lo que se representa, pues existe entre la intuición y la representación simbólica una “dependencia funcional necesaria (*notwendige funktioneller Abhängigkeit*) con evidencia entre los contenidos enlazados” (Hua XXII, p. 96). Este fenómeno que sería una especie de *cumplimiento próximo*, siendo el cumplimiento último de toda representación simbólica la intuición pura, permite a Husserl confirmar que “nuestras determinaciones concuerdan en lo esencial con algunas de las propuestas por Kant: así, cuando contrapone las intuiciones como representaciones inmediatas a las representaciones conceptuales y en imagen como mediatas” (Hua XXII, p. 109).

En resumen, el proceso de simbolización en *Filosofía de la aritmética* y en “Semiótica” es muy claro: se trata de una operación de *sustitución* que reemplaza la finitud intuitiva de los conjuntos sensibles por un signo. Sin embargo, Husserl pronto habría de darse cuenta de que su posición inicial –que el dominio numérico (cardinal) es fundamental para la aritmética general– traía consigo numerosos problemas. En primer lugar, dado que la aritmética es ahora un proceso exclusivamente signitivo, la comprensión de la formación de un sistema numérico parece requerir más que una semiótica de los signos. En segundo lugar, se presenta el problema de cómo hacer que la aritmética, fundada en el concepto de número cardinal, dé cuenta de otras formas

de números posibles, pues es el caso que los números negativos, imaginarios, irracionales y complejos no pueden ser contruïdos a partir de la de combinación de conceptos numéricos auténticos. En la carta a Carl Stumpf, de febrero de 1890,⁶ se resume este problema (Hua, XXII, pp. 244-251): al referirse a su investigación como una “justificación para ampliar el campo de los números”, Husserl se da cuenta, y se lo confía Stumpf, que este argumento resulta ser falso porque cualquier intento de derivar los números complejos, negativos, racionales e irracionales del concepto de número cardinal se vuelve imposible. En Hua XXI, se lee lo siguiente:

El concepto de numeración no permite ninguna extensión en absoluto; lo que está en extensión y permite la extensión es solo la técnica aritmética. Es ella quien sabe y ella quien forma los signos negativos, imaginarios, irracionales y fraccionarios que sirven para hacer el cálculo más completo y que desde este punto de vista tienen un significado lógico importante. Pero lo que les falta es todo el contenido conceptual más allá del algoritmo (XXI, pp. 42-43).

El problema de la ampliación del dominio de los números es, en realidad, el problema de la justificación del cálculo con números complejos. Problema del que no se hablará en este breve capítulo.

3. Conclusiones

Lo que resta por decir es que la noción de operación es más bien la contraparte aritmética del pensamiento de combinación que

⁶ Existe un debate en torno a la fecha en que Husserl escribió la carta a Stumpf. Unos plantean que la carta fue escrita en 1890 (Ortiz Hill y da Silva, 2013) y otros en 1891 (Rosado Haddock, 2012). Por cierto convencionalismo entre los estudiosos de Husserl, daremos por válida la fecha de 1890.

está incrustado en una combinación. De hecho, Husserl subraya repetidas veces la importancia de la generalidad y la flexibilidad con la que un sistema algorítmico, obtenido mediante la abstracción de un dominio conceptual específico, también puede ser interpretable en diferentes dominios conceptuales similares en su estructura. Este aspecto significativo es el que Husserl buscará en los años siguientes: dar cuenta del proceso que consiste en partir de la constitución de un sistema algorítmico y luego buscar posibles interpretaciones (posibles modelos). Para redondear el último punto (iv), puede decirse que configurar un algoritmo (es decir, un sistema de signos más reglas de transformación) es otorgarle un significado. En efecto, los signos tienen un significado en el algoritmo, es decir, una significación operacional, una *Spielbedeutung*, que está determinado por el conjunto de reglas formales que rigen su manipulación.

El asunto es, pues, ahora este: tengo un género de signos determinadamente fijados y grabados en mi memoria, y además un cierto número de reglas que, como las reglas de un juego (*Spielregeln*), determinan cómo se nos permite operar con los signos, de modo que cualquier otra forma de proceder se considera inaceptable. Entonces, una combinación arbitraria de signos puede, con base en las reglas, ser reemplazada por varias combinaciones de signos equivalentes. Y una derivación es correcta si todos sus pasos están de acuerdo con las reglas, es decir, no se toma ningún paso que no tenga una justificación por una simple subsunción bajo una de las reglas. Por lo tanto, si considero los signos de esta manera por sí mismos, no son meramente garabatos en el papel, claramente tienen un cierto significado. ¿Cuál es, pues, su significado? Ya no es el significado aritmético correspondiente, porque me he abstraído completamente de él. Claramente, el significado ahora radica en las reglas del juego. Es exactamente como en el juego de ajedrez: el alfil, la torre, etc. Ahora mantengo: todo cálculo consiste en el hecho de que los conceptos originales, los conceptos de número y los conceptos de relación y enlace que les pertenecen, son reemplazados por sus meros símbolos y estos ahora se consideran sólo como tales

conceptos de juego puramente convencionales. La importancia del juego (*Spielbedeutung*) de estos símbolos radica en ciertas reglas que no son más que las contrapartidas exactas de las leyes fundamentales a las que toda deducción aritmética puede reducirse por mera subsunción (Hua Mat. I, p. 310).

En suma, el aparente cúmulo de signos y de cierto número de reglas que determinan cómo se nos permite operar con los signos, claramente tienen un cierto significado que rebasa el aspecto meramente aritmético para situarse en el ámbito de las meras conexiones de reglas del juego, esto es, en el hecho de que los conceptos originales, número, relación, enlace, etc., son reemplazados por símbolos y leyes operacionales.

Bibliografía

- Álvarez Mateos, M. T. (2021). *Lenguaje y objetividad desde la perspectiva de la fenomenología* [tesis doctoral]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Aurora, S. (2015). A Forgotten Source in the History of Linguistics: Husserl's *Logical Investigations*. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XI(5), pp. 1-19.
- Bar-Hillel, Y. (1977). Husserl's Conception of a Purely Logical Grammar. En J. N. Mohanty, (Ed.), *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations* (pp. 128-136). The Hague: Martinus-Nijhoff.
- Centrone, S. (2010). *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*. Heidelberg; Londres; Nueva York: Springer.
- Chrudzimski, A. (2009). Catégories formelles, nombres et conceptualisme. La première philosophie de l'arithmétique de Husserl. *Philosophiques*, 36(2), pp. 427-445.
- García-Baró, M. (1993). *Categorías, intencionalidad y números*, Madrid: Tecnos.
- Gustavo Isaac, M. (2015 [1970]). L'idée de la logique formelle dans les appendices VI à X du volume 12 des Husserliana. *History and Philosophy of Logic*, 36(4), pp. 321-345.

- Husserl, E. (1970). *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. (Hrsg.) Lothar Eley, Hua XII. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____ (1983). *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*. (Hrsg.) Ingeborg Strohmeier, Hua XXI. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____ (1994). *Briefwechsel*. The Hague: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (2001). *Materialienband I. Logik. Vorlesung 1896*. E. Schuhmann (Hrsg.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (2019). *Textos breves (1887-1936)*. Salamanca: Sígueme.
- Jakobson, R. (1988). *El marco del lenguaje*. México: FCE.
- Miller, J. P. (1982). *Numbers in Presence and Absence: A Study of Husserl's Philosophy of Mathematics*. The Hague; Boston; Londres: Martinus Nijhoff.
- Ortiz Hill, C. y da Silva, J. J. (2013). *The Road not Taken. On Husserl's Philosophy of Logic and Mathematics*. United Kingdom: College; Lighting Source; Milton Keynes.
- Rosado, G. E. (2012). *Against the Current: Selected Philosophical Papers*. Frankfurt: Ontos.
- Rizo-Patrón, R. (2008). "o ánthropos aritmetízei": finitud intuitiva e infinitud simbólica en la *Filosofía de la aritmética y la Crisis* de Husserl. *Areté. Revista de Filosofía*, XX(2), pp. 285-302.
- Sokolowski, R. (1978). *Presence and Absence: A Philosophical Investigation of Language and Being*. Bloomington, Indiana: The Catholic University of America Press.
- Willard, D. (1984). *Logic and the Objectivity of Knowledge: A Study of Husserl's Early Philosophy*. Ohio: Ohio University Press.

Capítulo VI

Ni realismo ni antirrealismo, sino objetivismo: Donald Davidson y la verdad y el conocimiento como emergencia del trípode subjetivo-intersubjetivo-objetivo

Diana Couto¹
Universidad de Barcelona

Si buscáramos una breve descripción de estas dos perspectivas sobre la verdad, podríamos usar palabras “subjetiva” y “objetiva”; la afirmación de un vínculo esencial con la epistemología introduce una dependencia de la verdad respecto a lo que puede ser verificado por criaturas racionales finitas, mientras que la negación de tal dependencia hace que la verdad sea objetiva. [...] Y puesto que la cuestión de la verdad no puede separarse de las cuestiones sobre la naturaleza de la realidad, el “antirrealismo” y el “realismo” se han utilizado a menudo para hacer una distinción estrechamente relacionada. [...] [M]i preferencia es por “subjetivo” y “objetivo”; pero me doy cuenta de que algunas partes de la disputa encontrarán esta terminología tendenciosa (Davidson, 2001, pp. 177-178).

1. Introducción

No cabe duda de que Donald Davidson es uno de los filósofos más importantes e influyentes de nuestros días. Como declara Kathrin Glüer (2011), el intérprete radical es el *héroe*, el protagonista de su

¹ La redacción de este artículo fue subvencionada por la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (REF: SFRH/BD/129112/2017). Todas las traducciones son propias, a menos que se indique lo contrario.

obra. Sus tesis filosóficas, sorprendentemente amplias y esparcidas por múltiples artículos, son resultado de un análisis minucioso a las condiciones de posibilidad de la comunicación lingüística intersubjetiva. Aunque a simple vista el sistema filosófico de Davidson parezca no ser más que un simple plagio de las tesis de su gran héroe intelectual –Willard van Orman Quine–, una mirada más atenta pone de manifiesto el carácter novedoso y creativo de sus propuestas filosóficas.

Davidson no ha escrito para el gran público. A pesar de usar un lenguaje sencillo y, en algunas ocasiones, mantener un estilo coloquial, su sistema filosófico es bastante complejo, lo cual le ha hecho ganar la reputación de tener un pensamiento que se asemeja más a un auténtico rompecabezas conceptual.² La noción de *sistema* en la obra de Davidson no es baladí. Es cierto que su ambición filosófica jamás ha sido construir un sistema filosófico propiamente dicho. De hecho, en toda su obra se puede observar que Davidson ha investigado sobre varios problemas de manera independiente y aislada, empezando por el problema de la acción, al cual se siguió la cuestión de la interpretación y la significación, pasando también por la ontología, la filosofía de la mente y la epistemología. No obstante, todas esas piezas de su obra encajan entre sí a la perfección y dan origen a un todo unificado.³ De ahí que comprender a Davidson vaya mucho más allá de conocer cada una de las piezas de su obra; más bien, comprenderlo requiere conocer las conexiones entre cada una de estas piezas y, con ello, alcanzar una perspectiva global sobre toda su obra (Glüer, 2011, p. 6).

Una de las aportaciones filosóficas más significativas de Davidson tiene lugar en el ámbito de la verdad y el conocimiento. Su obra estrena un nuevo modelo epistemológico que rompe

² Este no es sólo un juicio personal, sino un punto de vista compartido por un conjunto de reconocidos filósofos, entre los que destacan Ernest Lepore (2005, pp. 296-314), Richard Rorty (2011, pp. 3-6) y John McDowell (2001, pp. 143-154).

³ Para un excelente resumen de la filosofía de Davidson, véase Carlos Moya (1992, pp. 9-45) y, para un estudio más completo de la obra de Davidson, Diana Couto (2018).

con los modelos epistemológicos anteriores a los que llamaremos *subjetivos*. Según estos, el conocimiento de nuestras propias mentes, de las otras mentes y del mundo externo se podía explicar recurriendo a entidades privadas que tenían la función de mediar el contacto entre el sujeto y el mundo. A lo largo de la historia, a estas entidades las han llamado ideas cartesianas, impresiones o ideas humeanas, o datos de los sentidos. En contraste con los modelos epistemológicos subjetivos, Davidson sugiere un modelo epistemológico *intersubjetivo* que rechaza la existencia de estas entidades. Al analizar las condiciones de posibilidad de la comunicación lingüística intersubjetiva, Davidson concluye que la existencia de estas entidades misteriosas conllevan dos problemas relacionados. El primero es semántico: si son estas entidades las que determinan los significados de nuestras palabras y los contenidos de nuestras creencias, entonces la comunicación lingüística es un fenómeno incognoscible. El segundo es epistemológico: si todo el conocimiento que podemos llegar a poseer respecto al mundo externo y a las otras mentes es inferencial, entonces jamás podremos llegar a saber en realidad si el mundo es como creemos que es. En su obra, Davidson se ocupa del primer problema. Al llevar a cabo un análisis detallado de las condiciones de posibilidad de la comunicación lingüística intersubjetiva, él concluye que la existencia de entidades intermediarias es incompatible con la comunicación; y puesto que la comunicación ocurre, la existencia de estas entidades no tiene cabida, por lo que deben ser rechazadas. Ahora bien, si estas entidades no entran en una teoría de la comunicación lingüística intersubjetiva, los problemas semánticos y epistemológicos que les estaban asociados se revelan falsos problemas, así que una respuesta directa al primer problema (semántico) conlleva necesariamente una respuesta indirecta al segundo (epistemológico).

En este capítulo, nos enfocaremos sobre todo en el segundo problema. El objetivo es investigar la perspectiva de Davidson en relación con la verdad y el conocimiento, así como los motivos de su rechazo a las posturas realistas y antirrealistas. Con vistas a este fin, se ha estructurado este capítulo en cinco

partes principales más esta introducción: en el apartado dos se describe las tesis davidsoniana y quineana de la interpretación radical y de la traducción radical, respectivamente. En el apartado tres, se analiza el ataque de Davidson al tercer dogma del empirismo identificado en Quine, y en el apartado cuatro se concluye que este dogma no es un problema que padece sólo el empirismo, sino que también está presente en toda una tradición epistemológica de herencia moderna. A continuación, se explica la propuesta alternativa de Davidson a estos modelos epistemológicos. Finalmente, en el apartado seis, se señalan las ventajas del modelo epistemológico intersubjetivo de Davidson frente a los modelos subjetivos.

2. Interpretación y traducción radical

Cada una de las piezas que componen el proyecto filosófico de Davidson resulta de su teoría de la interpretación radical. El objetivo de la interpretación radical es descubrir qué es lo que un hablante necesita saber para interpretar las enunciaciones de un hablante de una lengua desconocida en su totalidad. Davidson cree que el punto de partida está en la teoría de la verdad de Alfred Tarski. Tarski (1944) había enseñado cómo dar una definición extensionalmente correcta de un predicado de verdad para lenguajes formales. No obstante, el interés de Davidson se dirigía sólo al lenguaje natural. Así que, inspirándose en Tarski, Davidson propuso que una teoría semántica para las lenguas naturales podría tener la forma de una teoría tarskiana de la verdad –teoría-T– que especificaría las condiciones bajo las cuales las enunciaciones de un hablante de una lengua *L* serían verdaderas. La misión del intérprete radical sería, por tanto, construir teorías-T para la lengua del hablante.

La interpretación radical tiene como base la idea central de que la creencia y el significado son interdependientes. En términos generales, esto significa que, para dotar de significado a las enunciaciones del hablante, el intérprete debe atribuirle creencias. A la vez, para asignarle creencias al hablante, el intérprete

debe dar significados a sus palabras. La creencia y el significado van de la mano. Por ejemplo, si un hablante de una lengua desconocida enuncia “gavagai” a la vez que apunta para un conejo saltando en la hierba, el intérprete le atribuirá la creencia de que hay un conejo saltando en la hierba. Al hacerlo, el intérprete le estará atribuyendo de forma simultánea significado a sus palabras (por ejemplo, “gavagai” significa “conejo”).

Es en su célebre artículo “Radical Interpretation” donde Davidson describe, por primera vez, un escenario en el que un intérprete tiene la misión de interpretar los significados de las enunciaciones de un hablante de una lengua desconocida. Debido a que no posee ninguna información sobre a las creencias o costumbres culturales del hablante, ni tampoco tiene acceso a diccionarios bilingües que le puedan dar pistas sobre los significados de sus palabras, las únicas evidencias de que dispone para llevar a cabo su tarea son los sonidos emitidos por el hablante y el entorno común a ambos. Por ello, todo lo que el intérprete podrá hacer para interpretar las enunciaciones del hablante es intentar correlacionar sus palabras con objetos externos. Como ha dicho Carlos Moya en su “Introducción” a *Mente, mundo y acción* (Davidson, 1992), a pesar de que el problema de la interpretación es tan doméstico como foráneo, la radicalidad de esta propuesta “nos permite evitar que nos pasen inadvertidos presupuestos importantes de la comunicación, cosa que puede fácilmente suceder si analizamos la comunicación en el caso de sujetos que comparten un lenguaje y una cultura” (Davidson, 1992, p. 29).

La similitud terminológica entre *interpretación radical* y *traducción radical* resulta evidente, incluso, para un lector poco atento. En efecto, el parecido no es una casualidad. La interpretación radical es un proyecto inspirado en la traducción radical y su título tiene el objetivo de reflejar este parentesco. No obstante, parentesco no es lo mismo que identidad y la pequeña diferencia terminológica es síntoma de una diferencia tajante en la naturaleza de cada uno de los proyectos. Lo que se busca en un caso de traducción es encontrar la equivalencia de una lengua desconocida en una lengua familiar. En cambio, en la interpretación se invierte “un mayor énfasis en lo explícitamente semán-

tico, [puesto que conlleva la necesidad de incorporar] una maquinaria de palabras y expresiones (que pueden o no ejemplificarse en enunciados reales)” (Davidson, 1992, p. 126). Miguel Candel clarifica estas diferencias al decir que, al contrario de la traducción, “el problema de la interpretación se plantea ya entre hablantes del mismo idioma” (1994, p. xiii).

En el segundo capítulo de *Word and Object* (1960), Quine reta la noción tradicional de significado mediante un escenario al que ha llamado *traducción radical*, en el que un lingüista de campo tiene la función de elaborar un manual de traducción de la lengua de una tribu desconocida hasta entonces. Dado que no tiene acceso a intérpretes locales o diccionarios, ni tampoco a informaciones sobre las costumbres culturales de los nativos de esa tribu, al lingüista no le queda otra opción que adoptar una metodología conductista. Lo que esto significa es que las únicas evidencias de las que dispone para llevar a cabo su tarea son la observación de las circunstancias del entorno en el que los nativos enuncian ciertas frases y el asentimiento o el disentimiento de los nativos ante sus preguntas en determinadas circunstancias estimulativas. Pongamos por caso que, al ver un conejo saltando en la hierba, el nativo reacciona enunciando inmediatamente la frase “¡Gavagai!”, lo cual permite al lingüista establecer una primera correlación provisional entre “gavagai” y “conejo”. A lo largo de varias observaciones, el lingüista seguiría anotando otras posibles equivalencias como una manera de testar sus hipótesis de traducción.

La noción de significado-estimulativo (*stimulus-meaning*) es crucial en toda la obra de Quine. El significado-estimulativo de una frase está determinado por el conjunto de las condiciones que provocan (*prompt*) el asentimiento o el disentimiento del hablante ante una determinada pregunta. Se puede decir que el significado-estimulativo de “gavagai” está determinado por las condiciones fisiológicas y del entorno del hablante que, en conjunto, provocarían su asentimiento a la pregunta del lingüista –“¿Gavagai?”– en una circunstancia estimulativa en la que hay en efecto un conejo saltando en la hierba. Pues bien, según Quine, la estrategia del lingüista consiste nada más que en observar

las circunstancias en las que el nativo asiente o disiente a una frase dada. Su traducción será la correcta siempre que el nativo y el lingüista asientan a la misma frase en las mismas condiciones estimulativas.

Esta breve descripción deja claras las similitudes entre la traducción y la interpretación radical. No obstante, hay algunas diferencias entre ambos proyectos que abren una brecha irreversible entre ellos. Por una cuestión de espacio, voy a mencionar solamente dos. La primera es el rechazo de Davidson al conductismo. Al igual que Quine, este comparte la convicción de que “no puede haber más en el significado que aquello que una persona adecuadamente preparada pueda conocer y observar” (Davidson, 2005a, p. 62). Por tanto, Davidson cree que el significado es públicamente accesible. Sin embargo, aunque su proyecto parta de condiciones idénticas a las que se encuentran en la traducción radical, al contrario que Quine, él afirma:

Esto no implica que la verdad y el significado puedan *definirse* en términos de comportamiento observable, o que “no sean más que” comportamiento observable; pero sí implica que el significado está totalmente determinado por el comportamiento observable, incluso por el comportamiento fácilmente observable. Que los significados sean descifrables no es una cuestión de suerte; la accesibilidad pública es un aspecto constitutivo del lenguaje (Davidson, 2005b, p. 56).

La segunda diferencia, de especial importancia para el tema que nos ocupa, se basa en “la naturaleza de la elección de las causas que rigen la interpretación, mientras Quine hace que la interpretación dependa de los patrones de estimulación sensorial”, Davidson “la hace depender de los acontecimientos y objetos externos a los que refieren la frase” (Davidson, 2001, p. 151). Como ya hemos visto, para Quine “el significado de una frase de observación es su significado-estimulativo [y dos frases tienen el mismo significado] si los patrones de estimulación que causan el asentimiento a una frase causan el asentimiento a la otra; de manera similar para el disentimiento” (1960, p. 52). Ya sea en el

dominio de la semántica o en el dominio de la epistemología, la estimulación sensorial tiene un valor inmensurable en la filosofía de Quine. Aunque parezca inofensivo, Davidson argumenta que el significado-estimulativo no sólo es incoherente, sino que también conlleva serios problemas para la comunicación lingüística.

El motivo más evidente que ha llevado a Davidson a sostener que los significados no pueden estar determinados por patrones de estimulación internos está relacionado con su inaccesibilidad: las estimulaciones internas son inaccesibles al intérprete, por lo que no pueden desempeñar ninguna función en la comunicación. Como ha mencionado Dagfinn Føllesdal con mucha claridad:

[L]os estímulos pueden estudiarse empíricamente, pero no son accesibles al público. [...] En mi vida cotidiana, donde aprendo y utilizo el lenguaje, no puedo observar los estímulos sensoriales de los demás. Y nunca he observado los míos. ¿Cómo puedo entonces comparar los estímulos de los demás con los míos, como exige Quine? (1999, p. 720).

Davidson reconoce que Quine siempre representó al traductor coordinando su discurso con el del nativo, considerando la presunta presencia de una referencia distal (Davidson, p. 74). Esto es algo que hemos visto en la descripción del escenario de la traducción radical. El problema surge cuando entendemos que, si bien el estímulo es provocado por eventos distales, al ser inaccesible al intérprete no puede cumplir ninguna función en la determinación del contenido empírico del lenguaje. Si el significado-estimulativo permite la comunicación, se puede decir que la convierte en algo incognoscible, puesto que se podría simplemente (casi) olvidar el mundo “y simplemente estudiar la relación entre las estimulaciones sensoriales y el significado de las frases de observación a las que las estimulaciones provocan el asentimiento o el disentimiento del hablante” (Davidson, 2001, p. 52). Por este motivo, aunque Quine se proclame externista, se

puede decir que, en cierto sentido, este externismo le resulta de poca utilidad en su obra.

Si olvidamos el mundo y nos enfocamos sólo en las estimulaciones, queda abierta la posibilidad de que dos hablantes tengan patrones de estimulación idénticos, aunque quieran decir cosas distintas con sus palabras, o al revés: es posible que dos hablantes tengan patrones de estimulación muy distintos, pero quieran decir lo mismo.

Pongamos por caso que hay alguien que, cuando ve un jabalí pasar, tiene los mismos patrones de estimulación que yo cuando veo un conejo. Supongamos que la frase [...] que el hablante expresa al ver el jabalí es “¡Gavagai!”. Siguiendo el significado-estimulativo, traduzco su “¡Gavagai!” por “Oh, un conejo” aunque solo veo un jabalí y no veo ningún conejo cuando él dice y cree (según la teoría proximal) que hay un conejo. El supuesto que lleva a esta conclusión no es absurdo; simplemente se trata de un *sensorium* reordenado. El mero astigmatismo dará algunos ejemplos, la sordera otros; los hombrecillos y las mujeres verdes de Marte que localizan los objetos por sonar, como los murciélagos, presentan un caso más extremo [...]. Según la teoría proximal, cada uno de estos hablantes estará equivocado en algún grado sobre el mundo tal como lo concibe un intérprete normal [...] Las conexiones causales que el naturalismo de Quine supone entre las situaciones y los estímulos externos no son, si nos atenemos a la teoría proximal, ninguna garantía de que tengamos una visión siquiera aproximadamente correcta de un mundo público (Davidson, 2005a, pp. 55-56).

Han sido estos los motivos que han llevado a Davidson a defender una teoría distal que rechaza la existencia de entidades mediadoras –como las estimulaciones de Quine–. Según la teoría distal, el significado está determinado por relaciones causales directas con eventos externos y públicamente accesibles. Esta defensa se apoya en el hecho incuestionable de que la comunicación lingüística ocurre y (puesto que la comunicación lingüística ocurre) no hay duda de que “los acontecimientos y objetos

que determinan el significado de las oraciones de observación [...] son los mismos acontecimientos y objetos a los que las oraciones, de manera natural y correctamente, se refieren” (Davidson, 2005a, p. 53).

3. Mitos, dualismos y esquemas conceptuales

En “Two Dogmas of Empiricism” (1951), Quine ataca dos supuestos dogmas del empirismo. El primero radicaba en un dualismo de enunciados en los que unos, los analíticos, serían verdaderos (o falsos) sólo en virtud de su significado, mientras que otros, los sintéticos, serían verdaderos (o falsos) según su contenido empírico. El abandono de esta distinción ha implicado un rechazo de la concepción del significado que le estaba asociada, pero no tuvo como consecuencia el abandono de la idea de contenido empírico. Davidson llama la atención sobre el hecho de que es posible desistir de los significados y la analiticidad y seguir reteniendo la idea de que existen varios esquemas conceptuales. Él declara que en la obra de Quine:

[E]n lugar del dualismo analítico-sintético tenemos el nuevo dualismo de esquema conceptual y contenido empírico. El nuevo dualismo es el fundamento de un empirismo despojado de los dogmas insostenibles de la distinción analítico-sintética y del reduccionismo-despojado, es decir, de la idea inviable de que podemos asignar de manera única el contenido empírico frase por frase (Davidson, 1984, p. 189).⁴

Desde su punto de vista, este dualismo es “un dogma del empirismo [...] El tercero y quizás el último, pues si renunciamos a él no está claro de que quede nada distintivo al que llamar empirismo” (Davidson, 1984, p. 189).

⁴ El artículo, publicado originalmente en 1974, se cita conforme a su publicación en *Inquiries into Truth and Interpretation* (1984).

En “On The Very Idea of a Conceptual Scheme” (1984), Davidson argumenta que este tercer dogma abre el camino a un relativismo conceptual extremo. Aunque en este artículo nombre algunos relativistas, como Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Benjamin L. Whorf y el propio Quine, en “The Myth of the Subjective” (1988),⁵ Davidson deja claro que su objetivo principal es el autor de *Word and Object*, citando su obra:

[P]odemos investigar el mundo, y al hombre como parte de él, y así averiguar qué indicios podría tener de lo que ocurre a su alrededor. Restando sus indicios de su visión del mundo, obtenemos la contribución neta del hombre como diferencia. Esta diferencia marca la extensión de la soberanía conceptual del hombre –el dominio dentro del cual puede revisar la teoría mientras guarda los datos (Davidson, 2001, p. 52).

En la misma página, concluye: “Visión del mundo y claves, teoría y datos; estos son el esquema y el contenido de los que he estado hablando” (Davidson, 2001, p. 52).

Los argumentos que apoyan el relativismo conceptual se encuentran, por lo general, formulados en metáforas que describen la relación entre los esquemas y la realidad. Esa realidad sería el único elemento común a todos los esquemas cuyos conceptos serían radicalmente distintos entre sí. Ahora bien, el relativismo conceptual sólo es inteligible si las metáforas que lo apoyan también lo son, en especial la metáfora general según la cual existen puntos de vista diferentes e inconmensurables sobre la misma realidad. No obstante, esta metáfora convierte justo en una paradoja lo que pretende explicar: “[d]iferentes puntos de vista tienen sentido, pero solo si hay un sistema de coordenadas común a partir del cual los podemos comparar; sin embargo, la existencia de un sistema común va en contra la reivindicación de una incomparabilidad dramática entre los esquemas” (Davidson, 1984, p. 184).

⁵ El artículo, publicado originalmente en 1988, se cita conforme a su publicación en *Subjective, Intersubjective, Objective* (2001).

Para hacer inteligible la idea de que hay esquemas conceptuales alternativos, habría que aceptar la existencia de un punto de comparabilidad neutral y común a los esquemas. Con esto, Davidson sugiere que el relativismo conceptual podía llegar a tener sentido sólo si fuera posible comparar esquemas *sub specie aeternitatis*. Sin embargo, ningún individuo puede abandonar de forma temporal su sistema de conceptos, dejar su lenguaje y seguir manteniendo la condición de pensamiento. Por tanto, al no ser posible para ningún individuo posicionarse en una coordinada observacional neutral, la propia noción de esquema conceptual se revela como un sinsentido. La situación inversa supondría problemas análogos al problema del relativista: suponer la existencia de un punto de referencia neutral y común a todos los esquemas derogaría la necesaria incomparabilidad entre ellos.

Antes de avanzar, es importante que quede claro que Davidson no es ciego a las diferencias socioculturales. El ataque al relativismo conceptual no supone un rechazo ni a la idea de que cada individuo posee valores propios, ni a la idea de que cada individuo posee una ubicación singular en el mundo que le ofrece una perspectiva única del mismo. Las perspectivas divergen. Lo único que nos llevan a concluir los argumentos de Davidson es que hay límites en las divergencias entre los individuos, ya sean sociales, lingüísticas o al nivel de los pensamientos que estos puedan tener (Davidson, 2001, p. 39).

La paradoja de la propia noción de esquema conceptual deja al relativista en un callejón sin salida. Por una parte, si acepta que un esquema puede ser en su totalidad descodificado en su sistema de conceptos, entonces ese esquema no podría ser radicalmente diferente del suyo. De este modo, el relativista estaría negando la incomparabilidad entre esquemas. Por otra parte, si el relativista logra identificar dónde y en qué medida un determinado esquema difiere del suyo, estará asumiendo que hay algo en ese esquema que es captable en su sistema de conceptos. Lo que se acaba de describir es justo lo que le ocurre a Benjamin Lee Whorf, quien al referirse al hopi explica que este “incorpora una metafísica tan ajena a la nuestra que el hopi y el inglés no pue-

den, como él dice, ‘calibrarse’, utiliza el inglés para transmitir el contenido de las frases hopi” (Davidson 1984, p. 184). Lo mismo ocurre con Thomas Kuhn cuando describe “cómo eran las cosas antes de la revolución utilizando –¿cómo no?– nuestro idioma post-revolucionario” (Davidson, 1974, p. 184). Estos ejemplos ilustran a la perfección el aspecto más curioso del relativismo conceptual señalado por Manuel Hernández Iglesias: el mejor testimonio contra la tesis de la inconmensurabilidad es la propia actividad de los investigadores sociales inconmensurabilistas (2004, p. 37).

El ataque de Davidson en “On the Very Idea” (1984) estaba en esencia dirigido a Quine, quien algunos años más tarde reconocería su pertinencia (Quine, 1981). Sin embargo, a pesar de ese reconocimiento, Quine no abandonó los dos principios fundamentales del empirismo y, además, afirmó que estos no eran ningún dogma. Para recordar, estos principios estipulan que toda la evidencia es sensorial y que el significado se apoya en la evidencia sensorial. Quine pensaba que el ataque de Davidson se dirigía sólo a la concepción empirista de la verdad y a la idea de que la experiencia puede tener una función explicativa sobre esta noción. No obstante, el ataque de Davidson iba mucho más lejos. Años más tarde, en los primeros párrafos de “Meaning, Truth, and Evidence”, Davidson escribió:

Un compromiso inteligente defendido brillantemente por Quine es vincular el significado y el contenido al disparo de los nervios sensoriales. [...] La dependencia del significado y la creencia de los patrones de estimulación es algo que hace que la epistemología de Quine sea naturalista, y es lo que lo sitúa en la tradición empirista. También es una idea que [...] creo que Quine debería abandonar. El abandono no supondría renunciar al naturalismo, pero sí a lo que queda de empirismo tras la renuncia a los dos primeros dogmas [...]

En una ocasión escribí que Quine suscribía lo que yo llamaba el dualismo de esquema y contenido [...] Argumenté que algo como la noción de contenido no interpretado era necesario si queríamos dar sentido al relativismo conceptual, y pensé que

el sustituto neurológico de Quine para los datos de los sentidos proporcionaba la base necesaria para su relativismo conceptual [...]

Mi preocupación actual, sin embargo, no se centra tanto en los esquemas como en el otro miembro de la díada, el contenido. En este punto Quine, como cabía esperar, [...] sin arrepentirse, reafirmó la importancia de una fuente de evidencia esencialmente privada. El empirismo [...] como teoría de la evidencia [...] permanece con nosotros, menos los dos viejos dogmas. El tercer supuesto dogma, entendido [...] en relación [...] con la creencia garantizada, permanece intacto.

Creo que esa evidencia última no existe [...]

A pesar de la aparente tendencia de las observaciones que he citado, puede ser que nada en la doctrina oficial de Quine desempeñe del todo el papel de evidencia o dato último (Davidson, 2005a, p. 47-49).⁶

La naturalización quineana del significado conlleva un conjunto de problemas que convierten la comunicación lingüística en un fenómeno inexplicable. Davidson reconoce que este es el origen de las diferencias entre ambos. En la teoría distal, el significado está determinado por relaciones causales directas con eventos externos, mientras que, en la teoría proximal, el significado está determinado por las estimulaciones internas que cumplirían la función de mediar el contacto entre la mente y el mundo. Davidson afirma que el contraste entre estos dos tipos de teorías puede ser visto como una diferencia entre una teoría del significado que toma como primaria la evidencia y una teoría del significado que toma como primaria la verdad. Dicho en otras palabras, mientras que la teoría proximal define el significado-estimulativo como una forma de vincular el significado a la evidencia subjetiva, una teoría distal vincula de manera directa el significado a las condiciones que hacen las frases intersubjetivamente verdaderas. Es justo por los problemas que enfrentan las teorías proximales que

⁶ El artículo, publicado originalmente en 1990a, se cita conforme a su publicación en Davidson, 2005.

Davidson argumenta, *contra* Quine, que fundamentar el significado en la evidencia privada es un error, puesto que convierte la verdad en algo relativo a cada sujeto: “El relativismo sobre la verdad es quizás un síntoma de infección por el virus epistemológico; esto parece ser cierto, en cualquier caso, sobre Quine” (Davidson, 2001, p. 117). Las teorías proximales, según Davidson, son “cartesianas en espíritu y consecuencia” (2001, p. 58).

Como refiere Marc Joseph, la conexión que Davidson establece entre significado y verdad rompe con el dualismo tradicional subjetivo-objetivo. Al desplazar el significado de la esfera subjetiva a la esfera objetiva, la posibilidad de lenguas intraducibles, o de esquemas conceptuales inconmensurables, simplemente desaparece. Aquí podemos ver que el problema que Davidson ve en el relativismo es consecuencia de la separación entre significado y verdad: “el problema de los conceptos inaprehensibles y de los lenguajes ininterpretables es que la propia idea separa el significado de la verdad” (Joseph, 2004, p. 185).

Basar el significado en estimulaciones privadas no sólo no garantiza que nuestra visión del mundo sea correcta, convierte, además, la comunicación lingüística en un fenómeno incognoscible. El mayor problema con el empirismo surge cuando comprendemos que

si la evidencia última de nuestros esquemas y teorías, la materia prima en la que se basan, es subjetiva en la forma que he descrito, entonces también lo es todo lo que se basa directamente en ella: nuestras creencias, deseos, intenciones y lo que queremos decir con nuestras palabras. Aunque son la progenie de nuestra “visión del mundo” –de hecho, en conjunto, constituyen nuestra visión del mundo–, también conservan la independencia cartesiana de lo que pretenden ser, que tenía la evidencia en la que se basan: al igual que las sensaciones, podrían ser como son, y el mundo ser muy diferente. Nuestras creencias pretenden representar algo objetivo, pero el carácter de su subjetividad nos impide dar el primer paso para determinar si se corresponden con lo que pretenden representar (Davidson, 2001, p. 43).

Podemos ahora comprender las verdaderas incoherencias del empirismo. Al basar la evidencia en algo privado, Quine acaba defendiendo un internismo análogo al subjetivismo cartesiano. En “The Problem of Objectivity”, al efectuar una comparación entre René Descartes y los empiristas británicos, Davidson concluye que ambos comparten “la convicción, o la suposición, de que solo lo que está en la mente, o inmediatamente ante ella, se puede llegar a conocer y sin inferencia” (Davidson, 2004, p. 3).⁷ Claro que el naturalismo de Quine tenía el objetivo de “repudiar el sueño cartesiano de una base de certeza científica más firme que el propio método científico” (Quine, 1990, p. 19) y ha sido con la intención de separar su empirismo naturalizado de otras formas de empirismo más fenomenológicas y del racionalismo que Quine escribió sobre “receptores neuronales y su estimulación en lugar de los sentidos o la sensibilización” (Quine, 1990, p. 19). Sin embargo, aunque este haya intentado garantizar el contacto directo entre el sujeto y el mundo, el valor epistemológico que le asigna a las estimulaciones tiene la consecuencia de que el mundo no cumple ninguna función en la determinación del significado y del contenido mental.

El proyecto filosófico de Quine es un intento de conciliar el externismo con el empirismo; es decir, es un intento de conjugar el aspecto público y social del lenguaje con la idea de una epistemología respetable de forma científica que, como hemos visto, resulta ser “esencialmente de primera persona y cartesiana” (Davidson, 2001, p. 194). Las evidencias que se pretendían públicas (externismo) adquieren, en la obra de Quine, un carácter sorprendentemente interno (empirismo). Es por este motivo que Davidson declara:

[E]n lugar de decir que es la dicotomía esquema-contenido la que ha dominado y definido los problemas de la filosofía moderna, se podría decir también que esto ha sido provocado por

⁷ El artículo, publicado originalmente en 1995, se cita conforme a su publicación en *Problems of Rationality* (2004).

cómo se ha concebido el dualismo de lo objetivo y lo subjetivo. Pues estos dualismos tienen un origen común: un concepto de la mente con sus estados y objetos privados (2001, p. 43).

4. Subjetivismo, antijetivismo y escepticismo

Hemos visto que el ataque de Davidson al empirismo es un efecto colateral de un ataque más amplio que nos permite comprender el motivo de su postura antirrepresentacional. El ataque al dualismo esquema-contenido equivale a una crítica más amplia al subjetivismo moderno. Aunque en “On the very idea” (1984) Davidson haya dirigido su ataque al tercer dogma del empirismo identificado en la obra de Quine, en “The Myth of the Subjective” (1988) él hace una caracterización más general del problema, inaugurando su artículo con las siguientes palabras: “Este es un ensayo sobre un viejo tema, la relación entre la mente humana y el resto de la naturaleza, lo subjetivo y lo objetivo tal y como hemos llegado a considerarlos” (Davidson, 2001, p. 39).

Descartes es el gran representante del subjetivismo. La mayor consecuencia de esta doctrina surge del intento de basar el conocimiento del mundo en creencias subjetivas. Puesto que el único conocimiento garantizado al sujeto eran las ideas en las que creía clara y distintamente, el subjetivista defendía que era posible adquirir un conocimiento correcto del mundo a partir de representaciones mentales. Ahora bien, para Davidson cualquier intento de basar el conocimiento del mundo en creencias subjetivas anula con inmediatez cualquier derecho a hablar del mundo objetivo. Según el punto de vista cartesiano, el conocimiento del mundo y de las otras mentes solo podía lograrse de forma indirecta, ya que cualquier intento de mirar directamente el mundo implicaba el incremento de representaciones mentales.

Aquí presentamos el problema al que se enfrentaba Quine: si el significado es interno y subjetivo, ¿cómo puede un intérprete llegar a saber lo que significa un determinado conjunto de sonidos emitidos por un hablante? Basar el significado en las ideas cartesianas o humeanas –o en los estímulos quineanos– es

un sinsentido, ya que no es compatible con la comunicación lingüística. Por ello, Davidson investiga sobre el significado de otra manera: él no se pregunta qué es el significado; partiendo de una teoría semántica formal que estipula el significado –o las condiciones de verdad, más concretamente– de los enunciados de un hablante, Davidson investiga qué evidencias justifican este conocimiento semántico. En su obra, la pregunta sobre el significado se plantea en estos términos: puesto que somos criaturas lingüísticas y nos comunicamos, ¿cómo podemos entendernos? Por ello, en cierto sentido, la interpretación radical se puede considerar un proyecto (especulativamente) empírico y no un proyecto sólo semántico. No hay ni puede haber supuestas entidades intermedias entre el sujeto y el mundo, y si no hay supuestas entidades intermedias entre el sujeto y el mundo:

[N]o hay lugar para las dudas cartesianas sobre la existencia independiente de tales objetos y acontecimientos. Puede haber dudas, por supuesto. Pero no es necesario que haya nada en lo que estemos indudablemente en lo cierto para que sea seguro que estamos mayormente en lo cierto sobre la naturaleza del mundo (Davidson, 2001, p. 45).

Con esto, Davidson concluye que la comunicación lingüística objetiva no es compatible ni con el subjetivismo cartesiano, ni con el antisubjetivismo de Quine. Y además de los problemas semánticos de las posturas de él y Descartes, sus propuestas epistemológicas también sufren dificultades epistemológicas bastante serias. Como se mencionó en la introducción, los problemas semánticos y epistemológicos son dos caras de la misma moneda y, para Davidson, no se indaga sobre uno sin investigar el otro.

Las teorías antirrealistas o epistémica sostienen que la verdad depende de lo que puede ser descubierto por criaturas racionales, y así defienden que la verdad puede ser definida en términos de coherencia interna de sus creencias. En cambio, las teorías antirrealistas o no epistémicas mantienen que la verdad es independiente de las creencias de los agentes, lo que implica

que el mundo puede ser radicalmente diferente de como creemos que lo es. Davidson rechaza estos dos tipos de teorías.

[A]mbos puntos de vista, aunque sin duda responden a poderosas intuiciones, son fundamentalmente erróneos, lo sugiere al menos el hecho de que ambos invitan al escepticismo. Las teorías epistémicas son escépticas del mismo modo que lo son el idealismo o el fenomenalismo; son escépticas no porque hagan incognoscible la realidad, sino porque reducen la realidad a mucho menos de lo que creemos que hay. Las teorías realistas, por otra parte, parecen poner en duda no solo nuestro conocimiento de lo que “trasciende la evidencia”, sino todo el resto de lo que creemos conocer, ya que tales teorías niegan que lo que es verdadero esté conectado conceptualmente de alguna manera con lo que creemos (Davidson, 2001, pp. 298-299).

Davidson debe ofrecer una alternativa a estas perspectivas. Si logra ofrecer una alternativa plausible al subjetivismo cartesiano y al antisubjetivismo quineano, que demuestre que la existencia de estados mentales sólo es posible en un contexto intersubjetivo (lo cual, a su vez, implica necesariamente la existencia de un mundo compartido), entonces Davidson estará mostrando que el escepticismo no puede formularse, que el relativismo es incoherente y que la imagen cartesiana de la mente es falsa.

Es importante mencionar que Davidson no es ciego a las virtudes del subjetivismo cartesiano y promete construir una visión renovada de la mente que les haga justicia. Una de estas virtudes es la explicación clara de la asimetría en la atribución de estados mentales en primera y tercera persona: mientras tú sepas lo que crees y seas capaz de atribuirte con sinceridad un estado mental sin tener que observar cómo actúas ni escuchar lo que dices, los demás necesitarán recurrir a esas evidencias y sólo podrán hacer conjeturas falibles sobre tus contenidos mentales. La segunda virtud, relacionada con la primera, consiste en lograr explicar la autoridad en primera persona sobre sus propios estados mentales: otra persona puede corregirte y demostrarte que

tu creencia de que p es falsa; sin embargo, nadie puede convencerte de que no estás creyendo que p cuando tú sabes que estás creyendo –o que crees– que p .

En mi opinión, Davidson está más que justificado en renunciar al subjetivismo. En toda su obra está presente el intento de construir una imagen no mitológica de la mente que respete todas las intuiciones de sentido común: la asimetría entre las atribuciones de estados mentales en primera y tercera persona y la autoridad que parece acompañar a las autoatribuciones de estados mentales. Veremos que, al igual que Davidson, rechaza reducir lo objetivo a lo subjetivo (como hizo Descartes); él también renuncia a las posturas que reducen lo subjetivo a lo objetivo (como hizo Quine). Presentándonos un escenario más básico que la interpretación radical al que llama triangulación, Davidson va a enseñar que el conocimiento de la propia mente (subjetivo), el conocimiento de otras mentes (intersubjetivo) y el conocimiento del mundo externo (objetivo) son mutuamente dependientes y que ninguno puede reducirse al otro. Dicho de forma más sucinta, este argumentará que para conocer nuestra propia mente debemos conocer el mundo, aunque esto no significa que nuestra mente esté fuera de nuestras cabezas, como afirmaba Hilary Putnam. Si le preguntáramos a Davidson dónde está nuestra mente, nos respondería que se encuentra dentro de nuestras cabezas y, al mismo tiempo, fuera de ellas. Queda por ver si en realidad logra alcanzar este punto de equilibrio.

5. Triangulación y objetivismo

Un análisis detallado a las condiciones de posibilidad de la comunicación lingüística ha llevado a Davidson a concluir que las tesis de Descartes y Quine, a pesar de ser radicalmente opuestas, sufren problemas análogos. Al basar el significado en entidades privadas –ya sea en estimulaciones, ya sea en ideas– ambas tesis bloquean una explicación de la comunicación lingüística. A nivel epistemológico, hemos dicho que el subjetivismo cartesiano tenía la innegable virtud de explicar la autoridad del sujeto sobre sus propios

contenidos mentales. Sin embargo, debido a la falta de garantías epistemológicas relativas al conocimiento del mundo externo y de otras mentes, la gran parte de la tradición filosófica posterior ha cambiado el orden de la explicación: en lugar de justificar el conocimiento del mundo externo y de las otras mentes en ideas subjetivas, ha intentado fundamentar el conocimiento de la mente en el comportamiento observable, en lo objetivo. Hemos dado como ejemplo a Quine, para quien el comportamiento de los individuos no era sino el resultado de una relación causal provocada por un determinado estímulo externo. Si bien este modelo epistemológico podía solucionar algunos de los problemas a los que se enfrentaba el subjetivismo de Descartes –en particular puede explicar el conocimiento del mundo externo y otras mentes–, no puede dar cuenta de la autoridad del sujeto ante sus contenidos mentales. Estos rasgos son esenciales para Davidson y lo han motivado a adoptar una estrategia epistemológica distinta.

Según Davidson, las dificultades epistemológicas e interpretativas que conllevan estas perspectivas tienen sus raíces en el error de pensar en cada tipo de conocimiento de manera aislada. Mediante la triangulación, Davidson cree lograr una explicación coherente de nuestro conocimiento. Parte de esa explicación pasa por defender que “nunca podríamos estar en posición de dudar de nuestro conocimiento de otras mentes [intersubjetivo], o de un mundo externo [objetivo], [puesto que] “si podemos pensar o cuestionar en absoluto [subjetivo] ya sabemos que hay otras personas con mentes como la nuestra, y que compartimos un mundo con ellas” (Caro, 1999, p. 31).

La triangulación es la clave para entender la noción de verdad en la filosofía de Davidson. La triangulación está formada por dos agentes que se encuentran en un entorno común. Para comprender las expresiones de su interlocutor, el intérprete debe correlacionarlas con objetos o acontecimientos externos. Cada uno de los agentes es, al mismo tiempo, intérprete e interlocutor del otro. Se supone que las creencias de cada uno están causadas por eventos externos en el entorno que ambos comparten. La idea de causalidad en la triangulación cumpliría la función análoga que tenía la idea de correspondencia. Una

creencia es naturalmente verdadera porque está causada por un mundo que es independiente de ella. Davidson nunca creyó que la verdad pudiera reducirse a la correspondencia o a cualquier noción más básica que ella misma. Las objeciones a las teorías de la verdad como correspondencia están bien señaladas en su artículo "True to the Facts" (1969). Además, son ellas las que llevan a Davidson, en "A Coherence Theory of Truth and Knowledge" (1983),⁸ a mantener que sólo una creencia justifica otra creencia. Con esta afirmación, y teniendo en cuenta el fracaso de las teorías de la correspondencia, Davidson pretende rechazar la idea de que algún contenido bruto o dado pudiera servir como criterio de justificación de creencias. Sin embargo, él sabe que el paso de la coherencia a la verdad es, o puede ser, demasiado largo. Justamente por ello no identifica la coherencia con la verdad.

Vemos que Davidson pretende mantener dos tesis muy fuertes. La primera es que las creencias están causadas por un mundo que es independiente de ellas, de ahí que la creencia sea sin duda verdadera. La segunda es que la única manera de determinar la verdad de una creencia es por medio de su relación con otras creencias. Ahora bien, para que la verdad no se convierta en un concepto epistémico, Davidson necesita demostrar que tenemos razones para suponer que las creencias de un agente acerca del mundo son en su mayoría correctas. En nuestra opinión, este punto está bien aclarado por Carlos Caorsi:

[S]i bien el mundo es independiente de nuestras creencias, nuestras creencias no son independientes del mundo. Podríamos decir que tenemos las creencias que tenemos porque habitamos el mundo que habitamos. Claro que no deberíamos inferir de esto que todas las personas deban tener exactamente las mismas creencias en virtud de que es uno el mundo que todos habitamos; pero sí que debe haber una amplia coincidencia en nuestras creencias más básicas si es que vamos a poder manifestar

⁸ Artículo publicado nuevamente en *Subjective, Intersubjective, Objective* (2001).

nuestras discrepancias. Y esto es así porque nuestras creencias más básicas acerca del entorno son en gran parte causadas por acontecimientos producidos en el mismo (2011, p. 272).

En “The Structure and the Content of Truth” (1990b), Davidson recurre a la interpretación radical y a triangulación para clarificar la noción de verdad. La idea básica es la siguiente: si la comunicación ocurre, entonces hay una fuerte evidencia a favor de la verdad de las creencias de los hablantes, justo porque esas creencias (las más básicas, al menos) están causadas por un mundo que es independiente de ellas. Puede darse el caso de que una creencia sea falsa. Pero si esa creencia se apoya en las demás creencias que forman parte de su red, entonces hay una fuerte evidencia a favor de su verdad.

El éxito de la comunicación se debe a que los contenidos de las creencias más básicas de los hablantes son acontecimientos objetivos y no experiencias subjetivas. En este sentido, si el intérprete es capaz de identificar la causa externa que está en el origen de los enunciados de un hablante, entonces tiene razones para suponer que el hablante está, en su mayor parte, en lo correcto acerca del mundo. La verdad sigue siendo un concepto primitivo e indefinible y sólo podemos hablar de ella relacionándola con otros conceptos. Además, la coherencia no convierte la verdad en un concepto epistémico. La verdad sigue siendo, para Davidson, lo más objetiva que puede ser y la mejor manera de entender por qué el mundo es independiente de las creencias, pero las creencias no son independientes del mundo.

La triangulación y la tesis de la intersubjetividad en Davidson forman parte de la herencia de la filosofía de Quine. En el primer párrafo de la introducción de *Word and Object*, Quine declara que “el lenguaje es un arte social. Al adquirirlo tenemos que depender totalmente de las señales intersubjetivas disponibles sobre qué decir y cuándo” (Quine, 1960, p. xxix). La gran diferencia entre ambos proyectos tiene sus raíces en la importancia que cada uno asigna al mundo. Mientras que Quine, al otorgar un importante valor epistemológico a las estimaciones, parece olvidarse del mundo, Davidson sostiene que lo relevante en la

determinación del contenido mental son los acontecimientos externos e intersubjetivamente comunes: “en los casos más simples y básicos, las palabras y las frases derivan su significado de los objetos y las circunstancias en cuya presencia fueron aprendidas” (Davidson, 2001, pp. 44-45). Es este el único motivo por el que Davidson rechaza el empirismo.

El externismo de Davidson ofrece una explicación anticartesiana de la autoridad de primera persona. Esta explicación parte de considerarla un rasgo esencial para la comunicación, “a menos que se presuma que el orador sabe lo que quiere decir [...] el intérprete no tendría nada que interpretar” (Davidson, 2001, p. 38). Para explicar la autoridad de primera persona, no es necesario recurrir a entidades privadas; nos basta con comprender que el conocimiento de nuestra mente puede ser alcanzado, de modo inferencial, desde la perspectiva de tercera persona o, de manera directa, desde la perspectiva de primera persona. El hablante sabe lo que significan sus palabras porque las usa en los mismos contextos en los que las aprendió; el intérprete, porque desconoce esta historia causal, tiene que apoyarse en evidencias extralingüísticas para descubrir lo que un hablante quiere decir. Es así como, sin caer en el subjetivismo, Davidson cree haber logrado explicar la autoridad de primera persona sobre sus contenidos mentales y compatibilizar esa explicación con el aspecto social del lenguaje: “El conocimiento de la propia mente es personal. Pero lo que individualiza ese estado al mismo tiempo lo hace accesible a los demás” (Davidson, 2004, pp. 203-204). La diferencia entre la primera y la tercera persona es una cuestión de grado y no de sustancia: no hay nada en la primera persona que no pueda llegar a ser conocido por una tercera persona.

6. Conclusión

En este artículo se ha investigado la perspectiva de Davidson en relación con la verdad y el conocimiento. Tras describir las tesis de Davidson y Quine de la interpretación radical y traducción radical, respectivamente, en el apartado 2, hemos analizado el

ataque de Davidson al tercer dogma del empirismo hallado en la obra de Quine. En el apartado 4, se ha argumentado que este dogma no es un problema exclusivo del empirismo, ya que su raíz también está presente en la tradición epistemológica de herencia moderna. Por último, explicamos la propuesta epistemológica de Davidson que tiene como objetivo superar los problemas de los modelos epistemológicos subjetivos y objetivos.

Al describir los criterios que una teoría de la comunicación lingüística debe cumplir, Davidson nos enseña la importancia de la intersubjetividad para la epistemología. Las conclusiones que podemos extraer de sus tesis son, como mínimo, sorprendentes: si se da el hecho de que nos comunicamos, entonces 1) el subjetivismo/internismo es falso, 2) la cuestión escéptica radical acerca del mundo externo y otras mentes no puede ser formulada, visto que el propio *cogito* depende de la existencia previa de un mundo y de otras mentes, y 3) el relativismo conceptual extremo, según el cual existen lenguas –o esquemas conceptuales– conmensurables o inconmensurables, es incoherente. En definitiva, la filosofía de Davidson hace justicia a nuestras intuiciones de sentido común, según las cuales los seres humanos somos racionales y poseemos un conocimiento directo de los contenidos de nuestras expresiones. Para terminar con las palabras de Miguel Candel, desde una perspectiva amplia, “las tesis de Davidson garantizan una concepción de la mente y del lenguaje tan inmune al [riesgo] de naturalización de la psicología como al riesgo de la psicologización de la epistemología” (Candel, 1994, p. 38).

Bibliografía

- Candel, M. (1994). Estudio Introductorio, en D. Davidson, *Filosofía de la Psicología* (pp. VII-XLIII). Barcelona: Anthropos.
- Caorsi, C. (2011). Verdad y justificación en la filosofía de Donald Davidson. *Areté. Revista de Filosofía*, XXIII(2), pp. 263-276.
- Caro, M. (Ed.) (1999). *Interpretations and Causes: New Perspectives on Donald Davidson's Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

- Couto, D. (2018). *Donald Davidson: subjetivo-objetivo. O retorno ao cogito*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Davidson, D. (1984). *Inquiries Into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2004). *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2005a). *Truth, Language, and History*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2005b). *Truth and Predication*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Føllesdal, D. (1999). Triangulation. En L. E. Hahn (Ed.), *The Philosophy of Donald Davidson* (pp. 719-728). Illinois: Open Court Publishing.
- Glüer, K. (2011). *Donald Davidson: A Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Hernández-Iglesias, M. (2004). *El tercer dogma: interpretación, metáfora e incommensurabilidad*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Joseph, M. (2004). *Donald Davidson*. Chesham: Acumen.
- Lepore, E. (2005). Donald Davidson. En A. P. Martinich y D. Sosa (Eds.), *A Companion to Analytic Philosophy* (2.^a ed.) (pp. 296-314). Malden: Blackwell.
- McDowell, J. (2001). Scheme-Content Dualism and Empiricism. En P. Kotatko, P. Pagan y G. Segal (Eds.), *Interpreting Davidson* (pp. 143-154). Stanford: CSLI Publications.
- _____ (2003). Subjective, Intersubjective, Objective. *Philosophy and Phenomenological Research*, LXVII(3), pp. 675-681.
- Moya, C. (1992). Introducción a la filosofía de Davidson: mente, mundo y acción. En D. Davidson, *Mente, mundo y acción: claves para una interpretación* (pp. 9-45). Barcelona: Paidós.
- Quine, W. V. (1951). Two Dogmas of Empiricism. *The Philosophical Review*, 1(60), pp. 20-43.
- _____ (1960). *Word and Object*, Cambridge, Londres: The MIT Press.

- _____ (1981). On the Very Idea of a Third Dogma. En W. V. Quine, *Theories and Things* (pp. 38-42), Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1990). *The Pursuit of Truth*, Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1999). Where Do We Disagree?. En L. E. Hahn (Ed.), *The Philosophy of Donald Davidson* (pp. 73-79). Illinois: Open Court Publishing.
- Rorty, R. (2011). Davidson versus Descartes. En J. Malpas (Ed.), *Dialogues with Davidson: Acting, Interpreting, Understanding* (pp. 3-6). Cambridge; Londres: The MIT Press.
- Tarski, A. (1944). The Semantic Conception of Truth: and the Foundations of Semantics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 4, pp. 341-376.

Capítulo VII

Para una contribución a la *crítica* de la lingüística general: a propósito del presupuesto del modelo oracional¹

Guillermo Moreno Tirado
Universidad de La Frontera, Temuco-Chile

1. Introducción

Las líneas que se presentan a continuación pretenden poner en consideración uno de los presupuestos de la lingüística general o de la teoría lingüística, el cual, a partir del trabajo de Felipe Martínez Marzoa (1999; 2001), puede denominarse como “modelo oracional”. Para ello, se emplearán aspectos centrales de la filosofía de Martin Heidegger, ya que, además de los rendimientos que esos aspectos ofrecen por sí mismos, el modelo oracional es uno de los elementos fundamentales de lo que este autor llama *concepción metafísica del lenguaje*. Esta corresponde a cómo se piensa de manera inmediata el lenguaje en la modernidad, a saber, como herramienta para la comunicación. Si bien en Heidegger se encuentra una deconstrucción clara de este modelo a lo largo de su obra (Heidegger, 1967, pp. 148-166; 1975, pp. 252-292; 1976b, pp. 127-190; 1983, pp. 483-507), los análisis que se suelen ofrecer de ello translucen qué tipo de deconstrucción plantea Heidegger y,

¹ Este escrito ha sido redactado en el marco del Proyecto Fondecyt Postdoctorado (ANID) N.º 3220048, titulado “La irreductibilidad de hablar una lengua. Una crítica de la lingüística general a partir de la filosofía de Heidegger”, del que el autor es el investigador responsable.

por tanto, cómo queda el problema de la oración y el enunciado después del esfuerzo de dicho autor (Vigo, 2012; Xolocotzi, 2013, pp. 199-234; Rodríguez, 2015, pp. 31-99; de Lara, 2015; Martínez Matías, 2017). Sin embargo, en esta ocasión, lo que se quiere mostrar es más bien qué constituye fenomenológicamente el *modelo oracional*.²

Creemos que es pertinente aclarar, desde el principio, que por “presupuesto” no se entiende sólo algo que “se da por sentado” en el sentido trivial. No se trata, por tanto, de algo así como un “prejuicio”. Más bien, se está pensando en aquello que está ya siempre subyaciendo de antemano, sea ello reconocido o no y, por tanto, imponiéndose como el “punto de partida” para la discusión del caso. Esto no quiere decir que se pretenda rechazar el modelo oración. La intención es sólo reconocerlo *de manera crítica*.

Sostenemos que este ejercicio, aunque sea del reconocimiento de “algo” obvio, es relevante en la medida en que eso “obvio” no es para nada trivial, sino quizá algo tremendamente difícil de poner de manifiesto. Ponerlo de manifiesto consistirá no sólo en analizarlo, sino también en tratar de ver qué consecuencias puede tener y qué implica asumirlo. Así, pues, la palabra “crítica” no se utiliza como “refutación”, sino como *discernimiento*.

Creemos también necesario advertir que este ejercicio responde a un proyecto de pensamiento más amplio que tiene por centro la cuestión o cuestiones relacionadas con el lenguaje y que, de momento, intenta emprender una crítica de la lingüística general o de la teoría lingüística que tiene como primer

² Una versión distinta del asunto que vertebra este trabajo, y con intereses que pertenecían a la unidad de aquel estudio, puede encontrarse en el capítulo 12 de nuestra memoria de tesis doctoral. Ese trabajo tiene un carácter de “ejercicio académico” excesivo como para citarlo sin pretender, con ello, que quien se dirija allí lo leyerá todo y, al mismo tiempo, tuviera en cuenta el contexto en el que uno escribe una tesis doctoral en nuestros actuales cauces académicos. De todas formas, se encontrarán algunas coincidencias que nos obligan a mencionarla aquí (Moreno, 2020a, pp. 291-310). Los otros lugares en los que se han defendido estos presupuestos son Moreno (2020b; 2021), de próxima aparición en *Tópicos. Revista de filosofía*, “Preparación para una crítica: un diálogo implícito entre Heidegger y la lingüística tardomoderna” (2022).

esfuerzo dirigirse a sus presupuestos.³ Para que esa crítica sea consistente, es indispensable, a nuestro juicio, mostrar fenomenológicamente en qué consiste el modelo oracional y por qué decimos que es un *presupuesto*.

A nuestro juicio, los análisis aquí ofrecidos y el proyecto de pensamiento en su conjunto podrían contribuir a clarificar ciertos análisis (los que se llevan a cabo en las consultas de terapias psicodinámicas de inspiración psicoanalítica, de forma ejemplar) sobre *actos lingüísticos* (*hablar* concreto de unos u otros hablantes) que, por un lado, requieren de los conceptos lingüísticos, pero, por otro lado, son incompatibles con la normatividad de la lingüística. En esta ocasión, la clarificación que se podrá ofrecer será muy breve, pues, de todas formas, hasta que no se cumpla el proyecto en su conjunto tampoco se podrá ofrecer esa claridad con toda la consistencia suficiente.

2. Notar el presupuesto I: el empleo de la noción oración

De modo ordinario se admite que, si alguien *dice algo*, esto quiere decir que se han proferido *oraciones*, donde la palabra “oración” se identifica con lo que desde la tradición filosófica se ha llamado (desde el Helenismo) “enunciado” o “proposición”,⁴ y donde por

³ Pensamos que parte de esa crítica está en el esfuerzo mencionado de Heidegger (véase, más abajo, en “Inciso I”), pero dado que en Heidegger se encuentra vinculado a otras cuestiones, y en función de los propios intereses de este autor, creemos que notar el *presupuesto* como tal puede ayudar a ver en qué sentido es consistente defender que ese esfuerzo de Heidegger es un ejercicio crítico de la lingüística general o de la teoría lingüística (Sylla, 2020).

⁴ Autores como Willard van Orman Quine han expresado su disconformidad con este uso sinónimo de las nociones de “enunciado”, “proposición”, “oración”, etc., por implicar un exceso de ambigüedad en los usos. Sin embargo, su propio acercamiento al sentido marcado, en su caso de la noción “proposición”, como “información objetiva”, es decir, como “secuencia de información” transmitida (y lo formulamos así porque él mismo se refiere para aclarar su uso a la teoría de la comunicación) presupone la sinonimia que en este trabajo se emplea. En este sentido, lo

“decir algo” entendemos una conducta lingüística acabada, un *habla* efectiva, esto es, aceptable o comprensible por los hablantes nativos de la lengua del caso.

Es cierto que reconocemos que no es lo mismo una proposición del tipo: “sí, hemos comido muy bien”, “¿a qué hora llegas el jueves?”, “bendice, ¡oh, señor!, estos alimentos”, “todo cuerpo es pesado”, o “yo os declaro marido y mujer”, etc. Ahora bien, entendemos que todos estos casos son oraciones que, por muy distintas que sean y por muy distintos efectos que puedan tener, cumplen, al menos, cierta estructura formal y todos pueden ser descritos de modo solvente mediante dicha estructura.⁵ A esa estructura es a la que vamos a llamar “modelo oracional” y decimos “modelo” porque, en principio, puede haber otros “modelos” lingüísticos que describan la “secuencia lingüística acabada”. Dado que al mismo tiempo se está diciendo que el modelo oracional es, simplemente, la manera ordinaria de identificar que *alguien ha hablado* y que, de todas formas, no es sino un modelo, se puede ver ya que este modelo, siendo uno entre otros, es el que con inmediatez se asume como *punto de partida*. El asunto será analizar ese “punto de partida”, su *estructura formal*.

Antes de continuar, advirtamos algo aclaratorio: no tenemos la intención de mostrar cómo este modelo resulta insuficiente para ciertas lenguas que, de uno u otro modo, nos afectan y no se dejan describir si no se emplean otros modelos que no sea este. Nuestra intención es fijarnos, más bien, en cómo ese modelo está en la base de la construcción de las teorías lingüísti-

que decimos vale también para su uso, el cual entiende la “proposición” como elemento básico (Quine, 1970).

⁵ Y habrá que contar entre esos posibles “efectos” no meras “expresiones”, sino lo que, por aunar terminologías, podemos llamar “puestas en obra” de conductas (Austin, 1976; Searle, 1988), para las cuales, de todas formas, debiera valer *formalmente* que “todas estas proposiciones son, según su carácter general, proposiciones enunciativas [...] A la inversa, también los tipos de proposiciones del primer grupo –en tanto que modos de expresarse comportamientos humanos respecto de algo que se pone– tienen un contenido, aunque el contenido de las proposiciones desiderativas, imperativas e interrogativas es difícil de captar en su estructura” (Heidegger, 1983, p. 437).

cas, es decir, cómo opera desde el principio imponiéndose como *punto de partida inadvertido*.

“Inadvertido” no quiere decir que el lingüista que elabora la teoría no se dé cuenta de que parte de él, sino que pasa inadvertido en la discusión el *Faktum* de que *no había más remedio*.⁶ En otras palabras, no se recorre lo suficiente el *reconocimiento* de que *eso*, el modelo oracional, es, por un lado, un modelo (digamos, uno de tantos) y, por otro lado, el *ineludible punto de partida* para la observación de la ocurrencia de la lengua. Las teorías lingüísticas o bien no explicitan la problemática de su estatuto de “punto de partida” –cuando construyen el modelo como, por ejemplo, ocurre en la construcción de Louis Hjelmslev (1971)–, o bien dan por supuesta o entendida su construcción. Así, aunque cuando se emplea la noción de “oración” por los lingüistas, el uso que pretenden darle a este concepto es similar al que el virólogo le da al modelo “virus de cápside”; incluso, para aquellos lingüistas que son conscientes de esto, el análisis de ese modelo queda tan atrás que la discusión que se plantea cuando se encuentra algo que no cumple el modelo no es tanto en qué sentido no lo cumple, sino en qué sentido, de todas formas, lo cumple (en qué sentido, de todas formas, hay oración). Nuestra intención es analizar el modelo, pero con ello no se pretende rechazar este modo de proceder en general o pretender proponer otro para la ciencia, pues, como se verá, a nuestro juicio este ejercicio no es ciencia, sino *filosofía*.

Observemos, entonces, lo siguiente: cuando una u otra teoría lingüística emplea alguna denominación que se refiera a este modelo, estará, por un lado, nombrando con ello, de manera precisa, una *estructura* (se use o no este término y se sepa o no qué implica, para lo que implica) (Villaverde, 2017) y, por otra parte, el uso dará a entender, o se supondrá comprendido, que no es *una* estructura, sino *la* estructura en cualquier caso *válida*; es decir, se notará que se emplea, pretendiendo que ello describe *universalmente la ordinaria constatación de secuencia lingüística*

⁶ Tomamos el uso de la palabra alemana *Faktum* de la interpretación de Kant a la que nos adscribimos (Martínez Marzoa, 1989, pp. 14-18).

completa de alguien hablando una lengua, sin que se analicen las consecuencias que ello tiene.

Pues bien, ocurre que, lingüísticamente, esa universalidad no es demostrable, pues, de hecho, lo que ocurre es más bien lo contrario, que de forma lingüística se impone que no puede ser algo universal, sino sólo un caso particular de algunas lenguas (en concreto, de todas las *lenguas modernas*). A pesar de ello, y este es el punto en el que quisiéramos incidir, las teorías lingüísticas *tienen que tomarlo como punto de partida* justo en los términos contradictorios planteados.

En lo que sigue, vamos a tratar de describir el modelo, pues una vez que se recorra esa descripción podremos notar mejor en qué sentido esta contradicción no es lógica, sino ontológica, y, por tanto, no se trata de un problema que la lingüística *qua* lingüística pudiera solventar, ya que, aunque sea un problema que se detecta *en* la lingüística, no es *de* lingüística, sino de filosofía. Ocurrirá, entonces, que la posibilidad de detectar el problema será *fenomenológica* y, por lo tanto, el estatuto de lo que digamos será siempre *formal*. En cualquier caso, con lo que se ha dicho ya puede ir atisbándose en qué sentido decimos que es un *presupuesto*.

3. Notar el presupuesto II: lo formal de la noción de oración

Eso formal que reconocemos en todos los casos de “oración” consiste en que ocurra una relación de enlace entre elementos, es decir, que haya al menos dos elementos que se encuentren enlazados entre sí en la medida en que formen una unidad, de modo que cualquier hablante nativo de la lengua de partida comprenderá que ahí hay un corte en el hablar, esto es, un haber terminado ya de hablar, un *decir completo*. Anotaremos de momento esta forma como “A&B”; A y B serían los miembros y & la relación de enlace entre ellos; pretendemos con esto evitar expresiones más tradicionales como “A es B”, “S es P”, o “A en tanto que B”, etc., precisamente para llegar a notar, sin suponerla, la estructura que

queremos analizar. Preguntamos entonces, ¿qué significa que haya esa estructura?

Significa, por un lado, que el modelo que analizamos pretende describir algo que por necesidad siempre implica a *dos* elementos y, por otro lado, que el modelo no es sólo la ocurrencia de ambos miembros, sino el *enlace* mismo, esto es, la ocurrencia de *nexo* o *nudo*. Según lo dicho, llamamos, entonces, “oración” no al mero “haber allí dos miembros”, sino a la específica *relación* entre ellos. ¿Qué marca esa relación?, ¿qué nos indica que la hay? Nos lo indica el hecho de que encontremos, en algún lexema, morfemas resultantes del cruce de diferentes dimensiones (de distintos paradigmas morfemáticos, por decirlo así) que no sólo afecten, justo por encontrarse ese cruce, con intensidad ese lexema, sino todos los demás sintagmas, de tal modo que sea esa misma afección lo que autoriza a decir que, en efecto, esos morfemas constituyen *nexo*. Esto último quiere decir que el modo como esos morfemas afectan a otros sintagmas es, por lo pronto, haciendo que vayan todos *anudados* (por ejemplo, por concordancia con alguna de las dimensiones del cruce). Dado que no sólo afectan *con intensidad* a un lexema, sino *de manera extensiva* a más lexemas, se les llama *morfemas extensos* y es lo que constituye la categoría lingüística *verbo*.

Antes de continuar, nótese lo siguiente: dado que lo relevante es el *nexo*, va a ocurrir que con rapidez se deja atrás la exigencia de que, para que lo haya, tiene que haber *morfemas extensos*. Esto quiere decir que, dada una primera descripción, quizá somera, de *oración*, la teoría lingüística no volverá a considerar la necesidad de analizar si en efecto existe, en cada caso, eso y no otra cosa allí donde, de todas formas, se tenga que afirmar que hay oración porque uno se encuentre ante un *decir completo*. Esto es muy importante porque, si el modelo tiene pretensiones de descripciones de alcance universal, ocurrirá que la lengua del caso se verá impelida a describir aquellos elementos que marquen el *nexo* bajo el paradigma de algo similar a los *morfemas extensos*. Quizá no se pueda resolver la descripción del caso desde el paradigma específico de los *morfemas extensos*, pero, entonces, sólo se obviará que tenga que haberlos para hablar de

oración o se asumirá una amplitud mayor, esto es, algo más de ambigüedad, empleando la noción *verbo* o *paradigma verbal* y haciendo los ajustes necesarios para que la descripción desde esta noción sea consistente. Como los ajustes o la desatención irán a buscar que haya eso que es *función*⁷ cuando hay *morfemas extensos* (desde luego, no estos mismos, que son los que habrán quedado atrás de forma irremediable), a saber, *nexo* a partir de alguna entidad definible de manera lingüística, la descripción que no se podía resolver empleando, sin más, una categoría será resuelta incluyendo, de algún modo, al caso, esa categoría “ampliada”. Esto puede ser más o menos notorio; por ejemplo, puede ocurrir que no haya manera de hacer aparecer con consistencia la expresión *morfemas extensos*, incluso que se asuma que el concepto allí no describe nada, y que se tenga la precaución de recordar que ello es lo que constituye, propiamente hablando, el concepto de *oración* pero entonces se definirá, allí mismo, un concepto para la lengua del caso por *apartamento* de este otro que sí cumpla la *función* y mantenga la posibilidad de seguir usando la noción de *oración*.⁸

⁷ Este término debe ser leído al hilo de la exposición de Hjelmslev en el capítulo XI “Funciones” de *Prolegómenos a una teoría del lenguaje* (1971, pp. 55-64). Por consiguiente, en el esquema básico que se ha utilizado hasta aquí, los miembros A y B no tienen que ser una sola entidad, por lo que tampoco la *función verbal* tiene que identificarse con una sola entidad; por ejemplo, en el sintagma “los niños comían manzanas verdes”, podríamos asumir que A es “los niños”, que B es “comían manzanas verdes”, de modo tal que solo porque aparece “comían” hay *nexo* entre los sintagmas que componen A y B, que en “comían” encontramos la entidad lexemática que significa el acto de alimentarse, los morfemas extensos que significan el que ello mismo ocurra en algo así como un pasado no perfecto, que se trata de unas “terceras personas” y que son, efectivamente, “varias”, es decir, un plural, de modo que cada uno de estos elementos es una entidad lingüística con *valor* propio en el sistema, y que a esas entidades es a las que llamamos morfemas extensos porque son sus *valores* los que *funcionan* (en castellano) generando *nexo*.

⁸ Por cierto, no intentamos defender que este procedimiento sea, por sí mismo, rechazable, ni tampoco que deba ser sustituido o que pudiera haber otro. No estamos defendiendo, mucho menos, un antilogicismo en gramática ni buscando los problemas del logicismo en gramática (Coseriu, 1962, pp. 235-260). No queremos decir que el modelo oracio-

Notemos también que podría parecer que esto constituyera un problema de consistencia interno para la teoría lingüística; sin embargo, ese no es el caso, pues al operar de este modo se consolida lo que define la *función* como *descripción universal* y esto refuerza la teoría lingüística en cuanto a su alcance. Lo que sí ocurre, y esto no es, como tal, una falta de consistencia –pues ello mismo ocurre tratando de guardar la consistencia de la teoría–, es que se percibe cómo el modelo no se está manteniendo por razones lingüísticas, sino filosóficas; se nota que el modelo es lo *siempre ya supuesto* y, por ello, siempre ya dejado atrás. Se advierte, por tanto, como *presupuesto*.

4. El modelo oracional I: la noción de enunciado

Decimos que hay “razones filosóficas” porque nos encontramos ante *decisiones* de carácter filosófico. El modelo no depende de razones lingüísticas para aparecer como punto de partida porque no habría posibilidad de argumentar, para ello, razones lingüísticas, ya que esa razón sólo podría ser lo que ya hemos dicho que no cumple, que fuese universal, y decir que fuese “el más común” no constituiría razón. Tampoco habría argumentos para que la lingüística o nosotros lo rechazáramos, ya que, allí donde describe, no hay motivo para rechazarlo y, allí donde no describe, ocurre, por un lado, que se busca otro modelo y, por otro lado, que se nota que es “punto de partida”, pues, en efecto, primero se constata que no describe y por eso, a continuación, se busca otro.

nal sea una categoría gramatical, aunque sí es dependiente de lo que Eugenio Coseriu llama “el postulado de una ‘lengua lógica ideal’, de la cual las lenguas históricas serían copias más o menos imperfectas” (Coseriu, 1962, p. 245). En parte, si estamos discutiendo que “las categorías verbales no son convenciones, sino realidades del hablar [...] realidades del lenguaje, que existen independientemente de nuestra decisión de delimitarlas y definir las” (Coseriu, 1962, p. 247), no porque sean “realidades del hablar o del lenguaje”, sino porque, a pesar de ser independientes de una u otra convención, no son independientes de las *decisiones filosóficas* que motivan su construcción (véase en los siguientes apartados de este trabajo).

Esas decisiones, a propósito de la “oración”, nos conducen a lo que llamamos en la tradición filosófica *proposición enunciativa*, a saber, aquella que se formula mediante el “es” (recuérdese: lexema portador de morfemas extensos), la cópula y que también es sinónimo de juicio, que indica la síntesis (la composición), entre los dos elementos que la tradición llama sujeto y predicado. En esa síntesis se ha dado siempre un *distinguir o separar*. Por un lado, se *distingue* al sujeto *qua* sujeto de la oración de modo que *indica algo*. Por otro lado, ocurre lo mismo respecto al predicado comportando, en este caso, que el sujeto sea *determinado* por ese predicado, es decir, *determina el algo indicado*. Esto implica que sujeto y predicado refieren a la misma cosa (eso sí, de dos maneras distintas) y, por tanto, el contenido de ambos sería intercambiable en cuanto a la *función* que pudieran cumplir en distintas oraciones. Por consiguiente, en la misma *distinción* de uno y otro, quedan homologados los contenidos que pudieran realizarlos. La intercambiabilidad de la *función* quiere decir lingüísticamente que, salvo la presencia de los *morfemas extensos*, la presencia de todo lo demás no está marcada de antemano.

De lo dicho, parece seguirse que preguntar “¿qué relación es esa?” es lo mismo que preguntar “¿qué es la oración?”, es decir, “¿qué es el enunciado?”, “¿qué es el juicio?” o “¿qué es la cópula?”. En cierto modo, estas preguntas podrían contestarse diciendo que ello es el cumplimiento de lo que significan los *morfemas extensos*. Por supuesto, a partir de aquí, habría que empezar a distinguir y fijar, por ejemplo, que no emplearemos la palabra *juicio* sólo como sinónimo de *oración*, sino como forma abreviada de *juicio sintético* y que usaremos la expresión *cópula* para referirnos sólo a un caso de *morfemas extensos* o al modo lingüístico de descripción de un *juicio sintético*. Es cierto, pero ocurre que esas distinciones dejarán, en cada momento, de manifestar el *presupuesto* del modelo oracional; lo que hemos querido notar con este acercamiento a los usos tradicionales es que las razones del *presupuesto* no son lingüísticas, sino *filosóficas*.

Adelante nos detendremos un poco más en esto, pero antes adviértase que no se pretende defender que toda oración pueda verse reconducida, sin más, a una oración copulativa o que todas

las oraciones puedan, mediante análisis, verse reducidas a algún esquema cuya base sería esa. Tampoco se está diciendo (sería absurdo) que la lingüística no distinga entre tipos de oración. La intención es exclusivamente la que hemos dicho: poner de manifiesto el *presupuesto* del modelo oracional.

Pues bien, podemos decir que la relación “A&B” consiste en que el miembro B esté referido al miembro A y podemos describir esa referencia como que B *cae sobre* A. Este *caer sobre A* no es cualquiera, sino aquel *caer-sobre* que *pretende* que ocurran dos cosas: primero, que con ello quede claro si *hay* o *no hay* A y, segundo, que con ello se dé (*haya*) qué sea A, el *qué* de A, esto es, su *quid*, de tal modo que *se diferencie* tanto de lo que no se dice en ese caso como del miembro que *cae sobre* B. Ambos aspectos son introducidos, pero no por un “tercer miembro”, sino sólo por la *función verbal*, la que cumplen los morfemas extensos. Así, llamamos *verbo* al sintagma que condensa en cada caso el quedar claro si hay allí o no, al menos, A y qué sea ese A, a saber, aquello que de momento se especifica con el miembro B o, mejor dicho, con algo de B, teniendo en cuenta que el *quid* dado no tiene por qué ser aquí explícitamente preciso, es decir, que puede quedar en cierto modo indeterminado (aunque lo que no puede ocurrir es que no se reconozca, al menos, en o *como* esa indeterminación). Heidegger (1983) lo formula diciendo:

[F]ácilmente constatamos que el “en tanto que” significa una “relación”, que el “en tanto que” no existe por sí mismo. Remite a algo que está en el “en tanto que”, y remite igualmente a otro algo en tanto que lo cual es. En el “en tanto que” se encierra una relación y, por tanto, dos miembros de relación, y estos no solo como dos, sino que el primero es uno y el segundo es el otro (1983, p. 417).

Por consiguiente, lo que no puede faltarle a un enunciado para ser tal es que haya eso que hemos denominado *verbo*. Podemos observar que lo dicho ha dejado definido de *manera formal* ese “lo que no le puede faltar” como el ocurrir de una *síntesis*, de una composición que la lingüística llama *oración* mediante la

ocurrencia de *morfemas extensos*, pero que, entre tanto, se ha mostrado también como la composición que se reconoce como *juicio sintético*. Ahora bien, esa síntesis ha aparecido tal que *algo* se dice *como algo*, A se dice *como B*, pero desde esa misma síntesis, desde la definición de la *relación* como una *unión* a partir de un diferenciar o distinguir, es decir, en tanto que *determinación* de A mediante B, no se aclara este fenómeno del “como” o “en tanto que”, a pesar de que esta *estructura* acaba de aparecer como lo que fenomenológicamente hay en el modelo oracional y ese mismo modelo como *lo siempre ya supuesto* para la teoría lingüística en función, a su vez, de lo encontrado de forma filosófica en este apartado.

5. Inciso I

De lo que se ha dicho, puede seguirse que ese modelo es, al menos, el *punto de partida ineludible* de un análisis que pretendiera demostrar que el mismo modelo imposibilita una *fenomenología del lenguaje*, es decir, que ese modelo *oblitera* la posibilidad de la *comprensión del lenguaje*. Dicho de otro modo, a la posibilidad de *comprender el fenómeno del lenguaje*, le es inherente asumir como *punto de partida* el modelo que, de todas formas, esa posibilidad demostrará como el modo inmediato de presentación, pero no como el modo de *mostración* del fenómeno: el fenómeno del lenguaje será otra cosa que la *oración*, pero habrá que empezar a ponerlo de manifiesto justo con esta constatación.

Si al esfuerzo por “demostrar” esto se lo llama *epokhé, sképsis, reducción, paso atrás, destruktio* o *deconstrucción*, será, de todas formas, cuestión de escuela; *la cosa misma* quizá no pida ceñirse a uno u otro de esos rudimentos. Lo que sí pide es reconocer *dos estatutos*: el que pertenece al modo ordinario de reconocimiento y que la ciencia constituye y, por tanto, en él se mueve de modo, digamos, afilosófico, y el que corresponde al *discurso* que pretende decir en qué consiste esa constitución. Aunque la intención de este trabajo no es discutir qué rudimentos son exigidos para *sacar a la luz la cosa misma*, creemos que la decisión por unos

u otros es sólo eso, *decisión del intérprete*; lo imprescindible es que, al final, sean reconocibles ambos estatutos, pues es esa distinción la que, de todas formas, “se conquista” con unos u otros rudimentos.

Así, por ejemplo, la tarea que emprende Heidegger sobre este modelo, y que consiste en el análisis de la *Als-Struktur* (la estructura del “en tanto que”), debe ser un discurso que pregunta por *en qué consiste* frente a la manera lingüística, es decir, el *discurso* lingüístico que *presenta* el modelo oracional y para el cual, en definitiva, tiene que ser *concepto*, aunque luego se ponga de manifiesto que pretende ser algo más que *concepto*. Al primero, Heidegger lo nombra *fenomenológico*, pero también, *originario*, *fundante* o *fundamental*, y lo llama también, aunque no cuando se refiere, en concreto, a esta estructura, *pensar* (Moreno, 2020c). A la segunda manera de discurrir, Heidegger la llama *ciencia*, *secundario*, *vulgar* o *metafísico*. Ninguno de los dos órdenes es “mejor” que otro.

Ahora bien, sólo el segundo es *independiente* del otro y únicamente este segundo puede aspirar a *conocer* (por eso sí es posible hablar de modo lingüístico de *oración* frente a otros modelos). Por su parte, sólo el primero es “discurso de la *forma*”, esto es, *filosofía*. Por tanto, puede ser cierto que el discurso *filosófico*, por ser *de la forma*, es “primero” o “anterior” y, en consecuencia, *fundamental*, pero ello sólo porque no puede zafarse, sustituir o suplantarse al otro discurso, y, por consiguiente, tampoco *independizarse* por completo. En este sentido, es un discurso que siempre viene una vez que la cosa ya está ahí, etc., y, por ello, por ejemplo, puede hablar en términos de lo *puro* de, como, por ejemplo, hace Kant, porque no tiene que conocer, no tiene que constituir *qué es, qué hay con seguridad o garantías ahí delante*. Y, sin embargo, pone de manifiesto que el discurso que sí puede *conocer* es *secundario* (no fundamental), a pesar de que él mismo no puede establecerse como “discurso primario”, no puede ser aquello que prevalezca. Allí mismo, donde el “discurso de la forma” tiene lugar, *se retira* o *queda atrás*.

6. El modelo oracional II: lo puro del enunciado

Se ha vinculado la oración y el enunciado con el verbo *cópula*. ¿Qué fenómeno se reconoce en este verbo? Más o menos, puede resumirse del siguiente modo: ante el caso en el cual no se pretenda expresar nada más que *nexo* entre grupos sintagmáticos (es decir, no sólo que no haya la necesidad de introducir más contenido léxico, sino que su inclusión variaría completamente el caso), un sistema lengua reserva un sintagma en el cual lexicalmente nada más ocurren *morfemas extensos*. Por consiguiente, ese sintagma no significa nada más que la *función* que se ha definido como *morfemas extensos*. Dado que esa *función* es al mismo tiempo la posibilidad de expresar sólo la *distinción*, es decir, la *determinación* del algo al cual cada uno de los miembros (A y B) se refieren, este fenómeno recibe el nombre de *cópula* y, con ello, también se especifica (ya lo hemos dicho) a qué caso lingüístico deberá recurrir la forma de *juicio sintético*.

Pues bien, en la medida en que esto ocurra en una lengua, habrá que decir que ese concreto signo lingüístico expresa lo *puro*, lo *formal*, la condición de la posibilidad del “enunciado” mismo. Como, a su vez, se ha visto que el enunciado consiste en el cumplimiento formal del modelo oracional, y la forma del enunciado es justo lo que expresa este signo, podemos decir que este expresa el modelo oracional mismo. Es a ese signo al que llamamos, por lo dicho, verbo *cópula*, verbo cuya semántica no es más que el que allí haya ese *modelo*. Parece que podemos interpretar que lo que la tradición menciona con “la *cópula*”, con el “*es*”, es precisamente esto mismo, aunque el modo como lo hemos expuesto sólo haya sido posible tras la lingüística del siglo XX.

Como la posibilidad de pensar este fenómeno depende de que se reconozca su ausencia de léxico, pues en efecto lo único que significa es la *función*, entonces se puede decir que todo su significado es ese. Que haya un elemento lingüístico que se refiera de manera exclusiva a lo que es “gramática”⁹ y que, al mismo

⁹ Esto no quita que el vocablo *ser* pueda tener léxico propio, sea el que fuere, sino que, cuando ese mismo vocablo está funcionando como verbo

tiempo, sea lo *puro* del *modelo* que estamos considerando, lleva a preguntarnos si acaso podemos decir que el fenómeno *gramática*, la posibilidad de observar gramática *pura* (o lo *puro* de la gramática), es que haya una estabilización interna de este *verbo*.

Esta consideración nos introduciría en cuestiones que, siendo para nosotros de carácter sincrónico, debieran dirigir a lo diacrónico, es decir, a tratar de ver cómo y “cuándo” hay estabilización. Esa estabilización, de todas formas, podrá o no ser reconocible en uno u otro sistema lengua, pero lo que no será reconocible como tal es algo así como el efectivo tránsito. Si hay estabilización plena, asistimos a un corte y, por consiguiente, la cuestión sigue siendo qué consecuencias tiene que la haya o no, no cuándo tuvo lugar. Otra cuestión es si la pregunta “¿cómo tuvo lugar?” se aparta del interés por el “cuándo” y se ocupa sólo del proceso constructivo que se requiere para que se dé el *verbo cópula*. En parte, eso es lo que acabamos de describir; quizá pueda, entonces, notarse con rapidez que una de las diferencias más radicales que tiene esto, con respecto a lo que podría leerse en Aristóteles, es que aquí el esfuerzo es notar algo que se *da por sentado*, que es *presupuesto*, y allí es, más bien, *notar* un caso cuya *no obviedad* es tal que, a partir de intentar *decir* en qué consiste, se dice *en qué consiste toda la situación histórica*. La diferencia es, insistimos, la *no obviedad* frente al *presupuesto*; lo que tiene de “igual”, lo que “comparte” es la exigencia de poner en juego “toda” la situación histórica.

En cualquier caso, esa estabilización y eso observado, al mismo tiempo y por definición, no pueden ser nada “óptico”, no pueden ser “mera cosa”, sino *constitución de o modo de ser* de las cosas en general, como ya se ha sugerido. Dado que el “modo de ser”, en general, refiere a la *situación histórica*, seguramente siempre haya más que considerar, pero, desde luego, si en una situación histórica hay el fenómeno gramática, este debe ser considerado como cuestión del *modo de ser* y no sólo como un

cópula, su semántica la dan de manera exclusiva sus morfemas; su semántica léxica es cero.

“contenido epistemológico”, no como algo meramente a *conocer*, sino como algo a *pensar* (algo, por tanto, *fenomenológico*). Ahora bien, nótese que se está poniendo de manifiesto el carácter de presupuesto del modelo oracional, pues el fenómeno gramática es dependiente de que este modelo opere. No estamos queriendo decir que no haya gramática de lenguas sin *oración*, sino que allí donde esas *lenguas* están “vivas” no puede haber el fenómeno gramática; gramática hay donde *hay* el modelo, donde el modelo *describe conducta lingüística acabada*. Esto, de nuevo, vuelve a poner de manifiesto la fuerza del presupuesto, su para nada estatuto trivial.

Antes de continuar, notemos algo que quizá se ha vuelto, entre tanto, muy evidente; a saber, este *modelo* no podría existir más que allí donde haya estabilización del paradigma verbal *verbo cópula*, no cuando se usa de forma retrospectiva para aplicarlo a una u otra *lengua*, sino sólo cuando, de hecho, el *uso* de la *lengua*, esto es, el *habla*, lo da como obvio, es decir, no se nota, y, por tanto, únicamente cuando el sistema no se pregunta por él (Heidegger diría: “cuando olvida preguntar”). Correlato de esto mismo es que en esas lenguas no haya oración nominal pura, ya que hay oración sólo allí donde hay verbo, etc. (Benveniste, 1966, pp. 151-167, 187-207).

7. El modelo oracional III: la noción de oración nuclear

Para nosotros, en consecuencia, el “es”, el verbo “ser”, ha pasado a significar el que haya ahí un A *sobre el cual cae un B*, de modo tal que queda completo el “decir”, se reconoce “unidad”. La explicación que hemos realizado hasta aquí *describe* también la noción lingüística de “oración nuclear o básica” (Chomsky, 2015, pp. 16-17), la cual es, quizá, la última formulación pretendidamente epistemológica de esto mismo. Para lo que nosotros hemos formulado como “A&B”, la *oración nuclear* formula NVN (nombre-verbo-nombre). Nuestra intención ahora es ir a ello y, de este modo, terminar de poner de manifiesto el estatuto de *presupuesto* del mo-

delo, observándolo en un *concepto lingüístico* que opera de forma explícita como tal en una teoría lingüística.

La noción de *oración nuclear* pertenece a la teoría lingüística que pretende emplear este concepto para observar la *forma* o la *competencia* elemental que logra construir cualquier otra oración. Para esta teoría, *utilizar la lengua*, es decir, *hablar*, es que esa *competencia genere* o de pie a *generar performances* aceptables (digamos, aceptadas por otros hablantes nativos de la lengua del caso). En la formulación del conjunto de oraciones que se denominan *nucleares*, se entiende que se ha restringido el conjunto de las posibles oraciones generables por la *competencia*, pero que, en ellas, en las *nucleares*, se tiene un esquema básico de los elementos *formativos* mínimos que, de un modo u otro, entran en juego a la hora de las *performances* que serían exitosas. Lo que en esta teoría se llama *formativos* son las unidades sintácticas funcionales mínimas y, por tanto, una *oración básica* ni agota el número de *formativos*, ni tampoco implica que no pudiera darse una *performance* con menos *formativos* que los que hay en una *oración nuclear*. Lo que sí asume de manera implícita es que o bien una *performance* de menos *formativos* no sería aceptable por un hablante nativo, o bien que el hablante nativo la considerara en efecto aceptable sobre la base de esa *oración nuclear*. Sigue valiendo lo que dijimos en los apartados anteriores de que no se trata de reducir todas las oraciones a esta, sino de que eso que estamos llamando modelo oracional opera como modelo cero hasta el punto de que alguna teoría lingüística la considera explícitamente así sin pretender, con ello, haber desvelado nada sorprendente, sino que sólo se ve como un medio para hacer más accesible la exposición de la teoría misma.

Insistimos, esto no quiere decir que la lingüística no distinga entre tipos de oraciones, sino que es este modelo el que se considera situación cero, es decir, situación *no marcada*. Las *marcas* o distinciones se hacen sobre este modelo, en apartamiento de él. Esto no implica tampoco que la lingüística postule jerarquías entre tipos de oración, ni tampoco se lo pretende defender aquí. Solo indica que ese es el modelo básico, el que sirve de guía para establecer los otros, no (y nunca) que sea el único

o el postulado jerárquico. Es más, algo como la *oración nuclear* es criticado por otras construcciones lingüísticas.

Así, por ejemplo, desde la teoría lingüística basada en el uso, se plantea que el aprendizaje o *adquisición* de los sistemas simbólicos lingüísticos no comienza mediante la interiorización de este modelo o de algo que llamaríamos, según Chomsky, la *estructura profunda*, que se observaría por medio de la *oración nuclear*, sino que el proceso atraviesa varias fases en las cuales pueden estar siendo usadas *oraciones* completas sin que se haya instalado en los infantes la *oración nuclear* (Tomasello, 2015, p. 41 y ss.). Pero, como se puede ver, por un lado, esta postura presupone que el *modelo oracional* es el “estado básico”, la situación *no marcada*; incluso, se puede notar en la medida en que la discusión hace intervenir a otras lenguas que no se ajustan a ese *modelo*, presentándolas con precisión como situaciones *marcadas*, y, por otro lado, la propia noción de “oraciones completas” es ya la adopción del modelo oracional como presupuesto inadvertido: pues la *oración nuclear* es sólo un concepto lingüístico sustentado en la *forma* del modelo, y, por consiguiente, desde el momento en que hay *oración* (aunque no sea nuclear), *hay* el modelo.

Dicho esto, nótese que haber encontrado un concepto lingüístico que se construye sobre la base de la *forma* del modelo refuerza la tesis de que este de *manera fenomenológica* se muestra cual la *forma* que la lingüística concibe de suyo como *conducta lingüística acabada* o *completa*. Cualquier A (se lo llame ahora “sujeto” o “nombre”), aunque en un *proferir* vaya aislado, sólo lo *hay* por cuanto haya o le haya ocurrido un “es B” (o “es P”, un “predicado”), pues, como se dijo antes, el significado moderno del “es” consiste en que se decida si *hay* o *no* A y cuál es su *quid* o, dicho de forma resumida, si consiste en que quepan predicados.¹⁰ Hay que notar aquí que tanto A como B, considerados en su aspecto *lin-*

¹⁰ Esta estructura básica es, precisamente, lo que se viene a cuestionar dentro de la lingüística en la *teoría basada en el uso*, pero, como se ha señalado, con ello no se resuelve el problema, pues esta teoría sigue manteniendo la concepción moderna del lenguaje intacta, apoyándose en ella y fundamentándola igual que, por ejemplo, la gramática generativa de Chomsky, que es la teoría que, en principio, esta otra pretende desbancar.

güístico-formal, son “nombres”, *formativos*, es decir, entidades lingüísticas y, por consiguiente, homologables, pues ocurre lo mismo cuando hablamos de juicios de conocimiento; tanto el sujeto como el predicado son homologables, esto es, son *cosa*.

Pues bien, este modelo, visible en la *oración nuclear*, no es sólo un conocimiento, sino una *descripción fenomenológica* del *decir* (y, por cierto, también del *conocimiento*) o, de manera más estricta, de aquel *decir* de cierta situación histórica, esto es, de unas lenguas concretas (pues, por ejemplo, no lo es del decir de Homero) o, incluso, más de la *forma* del *decir* que una situación concreta concibe como *la forma del decir* en cuanto tal (por ejemplo, la *forma* que también debiera valer para Homero), a saber, la misma situación para la cual ocurre que el “es” decide si hay o no A y cuál es su *quid*, etc. ¿Qué nos ha autorizado a afirmar esto? Que el modelo no “distingue” otra cosa que la *posibilidad* misma de que haya *eso* que la lingüística va a ir a conocer, esto es, *conducta lingüística*, donde se puede observar la *lengua*, etcétera.

8. El modelo oracional IV: algunas consecuencias

Si bien antes se dijo que la *unión* entre A y B es, al mismo tiempo, el reconocimiento de su *distinción*, hay que insistir, no obstante, en que esa *distinción* entre uno y otro “se borra”. No se trata, claro, de que no se identifique cada uno de los miembros, sino que su identificación como cada uno de ellos es, a la vez, el establecimiento de un continuo en el que ambos son homologables. El continuo es, por de pronto, la “entidad lingüística”, el signo lingüístico, pero sabemos que no es sólo de forma lingüística como aparece la homologación y que su peculiaridad es que, ahora, hemos encontrado esa misma homologación en el “teclado” de lo lingüístico.

A mi juicio, esto es lo que quiere decir Heidegger con expresiones como “devastación del lenguaje”; es decir, cuando lo que acabamos de exponer se ha “impuesto” como lo obvio (aparece *ya siempre supuesto*, por tanto, como *presupuesto*), la concepción del lenguaje que se hace valer es la que presupone que el lenguaje es un instrumento más de (o para) la “dominación de lo

ente”, un aspecto perteneciente a la última figura de la metafísica, la *voluntad de poder*, etc.¹¹ Cuando la lingüística se hace valer como ciencia, se tiene *conocimiento* del lenguaje y, por tanto, en virtud del sentido moderno de “conocimiento”, la capacidad para *hacer* con el lenguaje tanto X como lo contrario de X; el lenguaje es, entonces, una “herramienta para la dominación de lo ente”, un vehículo para transmitir información, que pretende ofrecer dominación por cuanto consistiría en *vehicular* esa capacidad para hacer con la cosa tanto X como lo contrario de X.¹²

Pues bien, en la medida en que esto conecta con cuestiones ya tratadas, a propósito de lo que significa que estemos en situación moderna (Martínez Marzoa, 2018a; 2018b; 2014), lo que ahora se puede poner de relieve es que el modelo oracional coincide con la estructura básica del reconocimiento de que haya *cosas*, del “en qué consiste que haya *cosas*” moderno, a saber, la cuestión de lo *certum* (cierto) y la *certitudo* (certeza). Dicho de otro modo, en la situación histórica que de manera filosófica llamamos *modernidad*, hay coincidencia entre la articulación “ontológico-epistemológica” y el modelo no marcado de la lingüística; coincidencia, no identidad, pues aquello que coincide es la *estructura* que subyace, por un lado, a la cuestión de lo

¹¹ Puede verse este recorrido en el segundo tomo del *Nietzsche* (Heidegger, 1997, pp. 236-245). En la teoría lingüística basada en el uso, esta concepción se desplaza a la siguiente formulación: los sistemas simbólico-lingüísticos son sólo un aspecto de la capacidad comunicativa del ser humano, de modo que el ser humano utiliza el lenguaje y lo adquiere *porque* se comunica; por tanto, su comunicación es más amplia: abarca conductas y gestos de todo tipo y está sustentada por la capacidad para *leer las intenciones* del otro, es decir, en el reconocimiento de los “estados mentales” del otro y de sus intenciones comunicativas, las “metas” u “objetivos” de su comunicación. A pesar de lo fina que pueda parecer esta teoría, sigue sustentada sobre la concepción a la que nos estamos refiriendo, ya que la sigue concibiendo como una herramienta.

¹² “Solo porque el lenguaje es la morada de la esencia del hombre pueden los hombres o cualquier humanidad histórica no estar en casa en su lenguaje, de tal modo que el lenguaje se convierta para ellos en la recámara de sus manipulaciones [*Machenschaften*]” (Heidegger, 1976a, p. 361). Es aquello que encontramos en Marx: para que haya *mercancía* debe haber “libre circulación y acceso” a la información.

certum y la *certitudo* y, por otro lado, a la cópula lingüísticamente considerada, es decir, al modelo oracional.

Es más, el “es”, en el tramo modernidad, no significa otra cosa que *certum*: *algo cierto*; así, algo que *es* es *algo* de lo que se dice *cierto*, a saber, *cosa*, *algo que hay*, *algo* en cuanto a que *vale*, que de ello hay *validez*, seguridad, conocimiento, es decir, *verdad*, etc. Si bien esta coincidencia no empieza en la modernidad, es ahora cuando la coincidencia pasa a ser lo siempre ya supuesto.¹³

9. Inciso II

La expresión “modelo oracional” no pretende ser un concepto, no aspira a ser regla para la construcción de figura, sino sólo indicar cierto *presupuesto*; dicho de otra manera, pretende ser *fenomenología* de eso que, en lingüística, aparece simplemente como *oración* o que se pretende tratar, en algunos casos teóricos, como *oración nuclear*.

Así, lo que acabamos de analizar es ese fenómeno, el fenómeno del *presupuesto del modelo oracional*; por ello, al analizarlo, lo hemos relacionado con otras nociones que, en unos casos, en unos *corpus* teóricos o en otros, podrían ser conceptos o *conceptos hermenéuticos* (cfr. Moreno, 2020b). De esta forma, el *fenómeno* modelo oracional es más amplio que el concepto lingüístico de

¹³ Pierre Aubenque, en *El problema del ser en Aristóteles*, señala el hecho de que Aristóteles es el primero en poner en claro que hay siempre una ontología en la base de cualquier teoría sobre el lenguaje (Aubenque, 2013, 94-250). La discusión de Aubenque es con Émile Benveniste (1966, pp. 63-74). Pues bien, como se muestra en el estudio de Aubenque, Aristóteles tiene que construir, esto es, encontrar fenomenológicamente esta “ontología” subyacente a todo *lógos*. Ello parece indicar que este encuentro para Aristóteles no era nada obvio, es decir, sólo un griego muy señalado, Aristóteles, podía hacer experiencia de ello, de modo tal que ese hacer experiencia, ese discurso, mereciese el calificativo de aquel discurso que es impertinente, en cuanto tal, por consistir en la pretensión de decir lo siempre ya supuesto. En otras palabras, que a ese hacer experiencia y a ese discurso se le llamase *filosofía*. A parte de ese encuentro, hemos dedicado el trabajo “Perder el *symbolon*” (Moreno, 2019).

oración, pues, entre otras cosas, incluye las condiciones de la posibilidad de este.

La lingüística no haría este análisis, o al menos no lo haría un lingüista ejerciendo de tal, sino, en todo caso, ejerciendo de filósofo o de fenomenólogo, y, de ser así, quizá ese lingüista diga en ese momento que hace *teoría lingüística* o *lingüística general*. Ahora bien, lo grave sería que, como pretendemos en conjunto defender (por tanto, no sólo en este trabajo, sino en todos los que se han planteado ya estas cuestiones y en todos los que haría falta todavía sacar a la luz para que pudiera darse de manera mínima por defendido), terminara resultando que el problema de la lingüística o del lingüista sea que no puede ejercer su ciencia sino *ejerciendo de fenomenólogo* (Domínguez, 2009). Esto representaría algo grave (no que fuese erróneo o que no se debiera hacer) porque el lingüista, en su propio ejercicio epistemológico, anda, sin saberlo, *discurriendo* por fuera del discurso normativo; digamos que sus enunciados no podrían discernirse como “verdaderos” o “falsos”, no serían dirimibles en función del criterio científico de verdad, ya que esa no resultaría ser la cuestión, sino que el asunto sería si eso que dice, en efecto, consiste o no en *la verdad del lenguaje*, esto es, en su *fenomenalidad*.¹⁴

Podemos decir que esto constituye una *crítica* a la lingüística general o a la teoría lingüística, pero sólo en dos sentidos: por un lado, no se pretende, como tal, refutar nada, sino *dirimir*; por otro lado, a pesar de que el lingüista dijera que su asunto no es “la naturaleza del lenguaje”, que eso se lo deja a “los filósofos”, que su tema son las leyes que rigen en el uso de una lengua (y que están presentes de modo sistemático en cierto momento histórico del desarrollo de esa lengua) y que su intención también es describir de manera sistemática esa lengua, se trata de decir que el problema es que, justo al intentar esto mismo, su asunto termina siendo el que decía dejarle a los filósofos, pero ello sin dejar de hacer otra cosa que lo que se había propuesto. Esto no se nota tanto en lo tratado, sino allí donde se analizará cómo la

¹⁴ Véase una discusión acerca de esto en Jacques Derrida (1972, pp. 209-246).

construcción del *signo lingüístico* establece el parámetro de verdad-verdad, al cual, incluso a veces, le surge el apellido de “lingüística” – porque, en definitiva, establece el parámetro de *cosa*, de *entidad lingüística*.

No prejuzgamos que esto ocurra en el resto de las ciencias. Creemos que ocurre en la lingüística por su propia constitución interna, por el asunto o la cuestión que pretende hacer objeto de ciencia, no porque creamos que esto pueda decirse igual de, por ejemplo, la química. Asimismo, también pensamos que esto no invalida la mayoría de los resultados de la lingüística en cuanto a, por ejemplo, haber descrito unas u otras lenguas y, por tanto, componer gramáticas. Lo que creemos es que, quizá, esas descripciones no son como las que emprende un químico al establecer *leyes químicas*. ¿Es posible que terminemos por decir que el lingüista es sólo *fenomenólogo del lenguaje* porque eso sea lo que corresponda hacer con el lenguaje? Esto, de momento, no se puede defender con lo que llevamos dicho. Tampoco es, como tal, nuestra hipótesis; más bien, nuestra hipótesis es que hay ciertas zonas fundamentales de la lingüística que no son *discurso normativo*, sino *fenomenología* sin saberlo. El problema de que sea “sin saberlo” es, por supuesto, lo grave.

Insistimos, tratar de decir en qué consiste el lenguaje (*la verdad del lenguaje, su fenomenalidad*; por tanto, dejar de entender la palabra “verdad” como *válida*, como epistemológicamente válida, y tratar de comprenderla en el orden del “discurso de la forma”) ya no es *hacer ciencia del lenguaje*, sino preguntarse por el *modo de ser del lenguaje*, ejercicio al que decimos que pertenece, por ejemplo, *desvelar los presupuestos inherentes a la comprensión “inmediata” del lenguaje*. Pues bien, decimos que, desde luego, el modelo oracional es uno de esos *presupuestos* porque se puede encontrar sin que se reconozca como *presupuesto*, es decir, se encuentra empleado sin notar que el uso del mismo no es inocuo. Lo anterior se debe a que no hay más remedio que partir de él (sólo hay *conducta lingüística acabada* donde se identifica *oración*) y a que se puede hallar en una formulación lingüística, la *oración* (y se visibiliza en la *oración nuclear*).

Esto nos lleva a sospechar que está sucediendo la parte grave de lo anterior; hay un discurso que, pretendiendo ser *normativo*, parece no ser sino “de la forma”. Dado que pasa de esta precisa manera, a saber, “sin conciencia” de ello, ocurre eso que dice Husserl acerca del “mundo de la vida”: ciertos momentos del discurso, en el fondo, no pueden ser parte del conocimiento, pero se darán, se presentarán o se asumirán como *conocimiento*, imposibilitando que se acceda al fenómeno del caso, el lenguaje.

Nosotros no pretendemos hacer lingüística, sino justo lo otro. Por eso, precisamente nos interesa la lingüística. Ahora bien, tampoco pretendemos debatir sobre el estatuto epistemológico *de* las tesis de la lingüística; es decir, no pretendemos discutir si tal o cual argumento, tesis o teoría lingüística *conoce* (más, menos, mejor, peor, etc.) esto o aquello. La discusión, digamos, es anterior. La pregunta sería si lo que llamamos *teoría lingüística* o *lingüística general* no es sino *fenomenología del lenguaje* y, por consiguiente, si la fundamentación de la *lingüística* en su conjunto no es sino *fenomenológica* –y ya hemos dicho que, de momento, la hipótesis de trabajo es que esto ocurre para una zona, es decir, para la zona de *fundamentación*–. Ahora bien, dicha discusión incluye también que, si en efecto hay esto que decimos, por una parte, esto ocurra *sin que haya conciencia* de ello y, por otra, sin que sea evitable que la *comprensión fenomenológica del lenguaje* se vea *obliterada* por la *concepción del lenguaje* que se desprenderá del normal ejercicio teórico de la lingüística.

Si se lograra, de todas formas, defender lo que se acaba de decir, creemos que, al menos, ocurriría lo siguiente: por un lado, muchos de los resultados de la lingüística demostrarían ser buena *fenomenología de lenguas* y, por otro, la mayoría de los conceptos lingüísticos dejarían de ser, como tal, reglas para la construcción de figura, con el fin de ser *conceptos hermenéuticos*, y, sobre todo, creemos que eso sería así para los más constitutivos de la lingüística: *lengua, habla, signo, signifiante, significado*, etcétera.

10. Asumir el presupuesto

En filosofía no suele haber algo así como “avances”, pues uno no “se dirige hacia adelante”, sino, en todo caso, “hacia dentro”. Ahora bien, sea como fuere, si se lleva a cabo la *crítica a la lingüística* o a sus *presupuestos*, en los términos en los que se ha esbozado aquí, se podría arrojar algo de comprensión hacia otro asunto que no parece ser visible sin haberse armado de la conciencia de que la lingüística es *fenomenología de lenguas* y que sus conceptos son *conceptos hermenéuticos*. Ese asunto es el del trabajo teórico de Sigmund Freud: el trabajo que se ocupa de algo así como “palabras que dejaron de ser homologables” y “enunciaciones que no son describibles mediante el modelo oracional”; “palabras y enunciaciones” (por tanto, necesariamente *lenguaje*) incomprensibles desde una lingüística “precrítica”, que, sin embargo, ponen a la luz una zona fundamental del *fenómeno* del lenguaje moderno.¹⁵

El caso, tal vez, paradigmático de lo que acabamos de formular puede observarse en cierto ejercicio de “pesca de palabras” que hace Freud cuando detecta, en el *decir* de uno de sus pacientes, que “*ein Glanz*” es “a glance” (Freud, 1955, p. 312). Nótese que para el análisis que vamos a hacer a continuación ya no podemos esperar que el modelo oracional sea *decir completo* o *acabado*, o sea, la *conducta lingüística* misma. Y, sin embargo, sólo sobre la base de que ese modelo ya se ha impuesto como obviedad, es posible que unas palabras dejen de ser simplemente reintegrables allí donde el modelo opera. Dicho de otro modo, hay que intentar posicionarse en la conciencia de que esto es solo *presupuesto*, que el análisis *fenomenológico* pone de manifiesto que ello sólo rige si uno, a pesar de todo, quiere *hacer ciencia del lenguaje*.

Si uno *no* quiere hacer ciencia del lenguaje, sino tratar de *comprender*, en algún momento tendría que admitir qué construcción aparece cuando uno emprende ese ejercicio. En resumen, esa construcción se parece mucho a lo siguiente: el lenguaje

¹⁵ Parte de lo que acabamos decir y de lo que sigue debe todavía leerse en confrontación con las ideas que desarrolla Benveniste en *Problèmes de linguistique général* (1966, pp. 75-87).

no es *algo* que *accede* al mundo, sino, más bien, *eso* a lo que llamamos mundo; la comunicación no es la trasmisión y captación de las “intenciones” o los “estados mentales de mis congéneres”, sino lo que llamamos *intención* o “estados mentales”. Heidegger lo ha expresado, en la conferencia *Hölderlin y la esencia de la poesía*, de este modo:

El lenguaje no es solo una herramienta que el hombre posee al lado de otras muchas, sino que el lenguaje concede en general, en primer lugar, la posibilidad de estar en medio de la patencia del ente. Solo donde hay lenguaje hay mundo, lo cual significa: el alrededor siempre cambiante de obra y decisión, responsabilidad y acción, pero también de arbitrariedad y ruido, confusión y decadencia. Solo donde impera un mundo hay historia. El lenguaje es un bien en un sentido más originario [que una posesión, o un “activo”]. Él es un bien para, es decir: él garantiza que el hombre pueda ser histórico. El lenguaje no es una herramienta disponible, sino aquel acontecimiento-apropiado [*Ereignis*], con el que cuenta la más alta posibilidad del hombre (Heidegger, 1981, p. 38).

Esta manera de comprender el lenguaje abarca también su función comunicativa. No obstante, este modo de abordaje pone de manifiesto que la fenomenalidad de esa función no está en el “para qué” de ella, sino en que ella es el modo como se organizan los “para qué” de las cosas. Esto quiere decir que nuestro “mundo circundante”, nuestro entorno o sociedad *es lenguaje*, en tanto que ese entorno consiste en una organización de los “para qué” de las cosas (siempre, *por mor de* nosotros mismos), mediada de forma comunicativa. Que el lenguaje comunique o informe sobre unos u otros asuntos, “estados mentales” o “intenciones”, no es, por consiguiente y atendiendo a su fenomenalidad, en lo que consiste el lenguaje, sino un aspecto (el más inmediato) de su *tener lugar*. La “comunicación”, además, queda como todo aquello que, en uno u otro sentido, pueda *informar* acerca de algo: todo eso que es reconocido por Heidegger, en *Ser y tiempo*, como parte del existencial *die Rede*, el *discurso* o el *habla* (Heidegger, 1967,

pp. 160-166). Asimismo, pertenece a esa “comunicación” todo aquello que un psicoanalista observaría de un paciente, en la medida en que buscarse la expresión de su inconsciente. Y eso, lo inconsciente de cada cual, puede ahora observarse como el resultado de la organización que sufrimos en la medida en que “para nosotros, el Verbo se ha encarnado” (Lacan, 2001, p. 358). Esa encarnación, claro, tiene consecuencias:

El hombre ha devenido el rehén del Verbo porque él se dijo, o también porque él se diga, que Dios ha muerto. En ese momento se abre esta brecha, donde no se puede articular otra cosa que no sea el comienzo mismo del *no fui*, que no puede ser más que un rechazo, que un *no*, que una *negación* [un *non*, un *ne*], este tic, esta mueca, resumidamente, esta flexión [*flechissement*: “disminución”, “descenso” o “debilitamiento”, en sentido económico] del cuerpo, esta psicósomática, que es el término donde encontramos la marca del significante (Lacan, 2001, pp. 359-360).

Pues bien, es sobre este suelo, o esta *falta de suelo*, como puede entenderse la “pesca” de Freud. Pues *a glance* aparece en el *decir* del paciente freudiano como *marca del significante* (Fasolino, 2019), por cuanto es precisamente el sustituto de la *falta* del *pene materno*. Esto sólo aparece porque el paciente dice *ein Glanz*. El “un brillo” no puede ser considerado para esta “escucha” como mero “miembro de oración”, pues debe haber sido asumido como *decir acabado*, *decir completo* a pesar de no ser oración alguna; quien “escucha” debe *comprender* que el *paciente* ya ha *dicho completamente algo*; es más, aquí, *completamente* quiere decir que (el paciente o lo inconsciente del paciente) *se ha dicho completamente*, pero recuérdese: “el significante representa al sujeto para otro significante” (Lacan, 1966, p. 840). Claro, esto ha ocurrido porque “se ha dicho en lo no dicho”, es decir, no en “un brillo”, sino en “una mirada”. Podemos, en esta ocasión, pasar por encima de la discusión que nos marca que esa *mirada* a la *falta* necesita de un sustituto (Gómez Tirado, 2019) para centrarnos en observar, por último, que la posibilidad de decir que “una mirada” es aquí *marca del significante* requiere conciencia del carácter

fenomenológico de la lingüística, esto es, de la *crítica*, pues requiere, por ejemplo, que quien “escucha” dé por *cumplido* el *decir* de quien en ese momento *habla*. Esto quiere decir que el modelo oracional sea para este individuo (el psicoanalista, digamos) *reconocido presupuesto*.

No podemos dar por hecho que quien se dice y/o ejerce de psicoanalista tenga a su disposición esta *crítica*, digamos, tenga reconocido este *presupuesto* y/o los otros que podrían estudiarse. Lo que podemos decir es que, si eso de *ejercer de psicoanalista* puede ser consistente, encuentra dicha consistencia en la solidez de la *crítica a la lingüística*. Mientras una no se visibilice consistente, lo otro tampoco se visibilizará sólido, incluso a pesar de que en lo social pierda su estigma, se acepte, etc., pues esa no visibilización de la consistencia teórica del trabajo de Freud implica, en el fondo, su *no comprensión*. Ahora bien, emprender el ejercicio de *comprensión* del trabajo de Freud también será hacer *crítica*; por consiguiente, quizá la *consistencia* del *ejercer de psicoanalista* no satisfaga las pretensiones profesionales de quienes se dicen tales.

Bibliografía

- Aubenque, P. (2013). *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. París: Presses Universitaires de France.
- Austin, J. (1976). *How to do things with words: the William James lectures delivered at Harvard University in 1955*. Londres: Oxford University Press.
- Benveniste, É. (1966). *Problèmes de linguistique général*. París: Editions Gallimard.
- Chomsky, N. (2015 [1965]). *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge; Londres: MIT Press.
- Coseriu, E. (1962). *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Madrid: Gredos.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. París: Les Editions de Minuit.

- Domínguez Rey, A. (2009). *Lingüística y fenomenología. Fundamento poético del lenguaje*. Madrid: Verbum.
- Fasolino, R. C. (2019). Aclaraciones hermenéuticas a la noción de “significante” en Lacan. *Logos. Anales Del Seminario De Metafísica*, 52, pp. 51-67.
- Freud, S. (1955). *Gesammelte Werke. Chronologisch Geordnet. Band 15. Werke aus den Jahren 1925-1931*. Londres: Igamo Publishing.
- Gómez Tirado, G. (2019). Sustituciones. Fetichismo y verdad *depuis Derrida*. En J. M. Marinas, J. L. Villacañas y R. C. Fasolino (Eds.). *Espectros de Derrida. Sobre Derrida y el psicoanálisis* (pp. 63-85). Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- _____ (1975). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____ (1976a). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____ (1976b). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 21. Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____ (1981). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 4. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____ (1983). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____ (1997). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 6.2. Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hjelmslev, L. (1971). *Prolegómenos para una teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. París: Éditions du Seuil.

- _____ (2001). *Le Séminaire de Jacques Lacan. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Livre VIII. Le transfert. 1960-1961*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lara, F. de (2015). El ser-en como tal. En R. Rodríguez (Coord.), “Ser y tiempo” de Martin Heidegger. *Un comentario fenomenológico* (pp. 145-166). Madrid: Tecnos.
- Martínez Marzoa, F. (1989). *Releer a Kant*. Barcelona: Anthropos.
- _____ (1999). *Lengua y tiempo*. Madrid: Visor.
- _____ (2001). *Lingüística fenomenológica*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- _____ (2014). *Polvo y certeza*. Madrid: Abada Editores.
- _____ (2018a). *La filosofía de El capital*. Madrid: Abada Editores.
- _____ (2018b). *El concepto de lo civil*. Madrid: La Oficina.
- Martínez Matías, P. (2017). Hasta el umbral: Heidegger, Hölderlin y el decir del ser. En A. Leyte (Ed.), *La historia de la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa* (pp. 176-193). Madrid: La Oficina.
- Moreno, G. (2019). Perder el *sýmbolon*. A propósito de un allanamiento. *Studia Heideggeriana*. 8, pp. 79-93.
- _____ (2020a). *El allanamiento del lenguaje. Un estudio a partir de la obra de M. Heidegger* (tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía. <https://eprints.ucm.es/59432/1/T41812.pdf>
- _____ (2020b). El “concepto hermenéutico”. Una interpretación heideggeriana del juicio estético puro. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*. 12, pp. 454-477.
- _____ (2020c) Pensar: el trabajo fenomenológico-hermenéutico. A propósito de las primeras líneas de Carta sobre el “humanismo” de Heidegger. *Investigaciones Fenomenológicas*. 17, pp. 97-123.
- _____ (2021). Lenguaje y técnica desde Heidegger: el presupuesto de traducibilidad exhaustiva interlingüística. *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia*, 44 (Special issue 1), pp. 75-96. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.05.p75>

- _____ (2022). Preparación para una crítica: un diálogo implícito entre Heidegger y la lingüística tardomoderna. *Tópicos*, (64), pp. 225–259.
- Quine, W. V. (1970). *Philosophy of logic*. Englewood Cliffs; N. J. EUA: Prentice-Hall.
- Rodríguez, R. (2015). *Fenomenología e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- Searle, J. (1988). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sylla, B. J. (2020). Johannes Lohmann – o Heidegger da Ciência da Linguagem? *Ekstasis: Revista de hermenêutica e fenomenologia*, 9(1), pp. 52-63.
- Tomasello, M. (2005). *Constructing a Language. A Usage-Based Theory of Language Acquisition*. Cambridge; Londres: Harvard University Press.
- _____ (2008). *Origin of human communication*. Cambridge; Londres: Harvard University Press.
- Vigo, A. (2012). Categorías y experiencia antepredicativa en el entorno de *Sein und Zeit*. En F. de Lara (Ed.), *Studia Heideggerina. Lógos-Lógica-Lenguaje* (vol. 2) (pp. 71-128). Buenos Aires: Teseo.
- Villaverde, G. (2017). Consideraciones en torno a la noción de estructura y la época moderna. En A. Leyte (Ed.). *La historia de la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa* (pp. 109-134). Madrid: La Oficina.
- Xolocotzi, A. (2013). Las formas de la apertura: disposición afectiva y comprensión. *Articulación lingüística y caída*. En L. C. Santiesteban (Coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra* (pp. 28-38). Ciudad de México: Aldvs.

Capítulo VIII

Fenomenología y lenguaje no predicativo en Jean-Luc Marion: la αἰτία (causa) dionisiana como causalidad no metafísica

Matías Pizzi
UBA/CONICET

1. Introducción

La fenomenología francesa contemporánea, más allá de sus diversas posiciones, presenta un problema común: pensar el “acontecimiento” (événement). Dicha noción agrupa un conjunto de fenómenos que se caracteriza por una imprevisibilidad constitutiva, y que por ello no encajan dentro de los criterios explicativos de la metafísica. Así, Jean-Luc Marion ubica el “acontecimiento histórico” (événement historique) como un “fenómeno saturado” (*phénomène saturé*), esto es, como un fenómeno en el que “la intuición sobrepasa el concepto” (Marion, 2013a, p. 329). De un modo más preciso, el “acontecimiento” oficia como una noción que permite pensar todo fenómeno excesivo, es decir, toda manifestación que no pueda encuadrarse bajo los límites del concepto. En su célebre libro *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Hans-Dieter Gondek y László Tengelyi (2011) ofrecen una lectura de conjunto de la fenomenología francesa contemporánea. Frente a la búsqueda de un rasgo distintivo de este nuevo movimiento, ambos autores sostienen que la fenomenología francesa contemporánea presenta un modo nuevo de comprender el estatuto del fenómeno a la luz de la noción de “acontecimiento de sentido” (Gondek y Tengelyi, 2011, pp. 29-40). Bajo esta tesis, pueden ingresar autores como Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Jean-Yves

Lacoste, Éliane Escoubas, Françoise Dastur, pero también Marc Richir, Natalie Depraz o Renaud Barbaras.

Este carácter imprevisible del “acontecimiento de sentido” implica una crítica a toda explicación causal de los fenómenos. La causalidad sería, desde este punto de vista, un concepto estrictamente metafísico. Ante esto, podemos encontrar en los desarrollos históricos de la fenomenología dos posibilidades.

En primer lugar, la formulación de la causalidad entendida en términos metafísicos. Un caso paradigmático, que guarda tanto continuidades como rupturas con la fenomenología francesa, podemos encontrarlo en la propuesta heideggeriana presente en *Die Onto-theologische Verfassung der Metaphysik*. Allí, Martin Heidegger pretende mostrar los rasgos centrales de aquello que entiende por “onto-teo-logía” (*Onto-theo-logie*). A su juicio, la metafísica, en cuanto tal, debe ser entendida como “onto-teo-lógica”. Esto significa que toda búsqueda de “fundamento” (*Grund*) ha sido explorada en el marco de una comprensión de un principio de carácter “teológico” como explicación de los entes. A partir de esto, Heidegger se pregunta cómo se da el vínculo entre la teología y la metafísica, o dicho de otro modo, “¿cómo llega el dios a la filosofía? [...] ¿De dónde proviene esencialmente la constitución onto-teo-lógica de la metafísica?” (Heidegger, 2006, p. 64).¹ Para responder a esta pregunta, Heidegger pretende mostrar la relación intrínseca entre las nociones de dios y causa. Esto es posible a partir del “paso atrás” (*Schritt zurück*), es decir, un repreguntar frente a lo asumido en el transcurso de la historia de la filosofía, es decir, “la cuestión del pensamiento” (*Die Sache des Denkens*), que debe hallarse en una profundización del problema de la diferencia ontológica entre ser y ente (Heidegger, 2006, p. 70).² Desde esta óptica, el fundamento de la metafísica es pensado como *causa sui* (Heidegger, 2006, p. 77). Esto

¹ El término alemán utilizado aquí no es *onto-theo-logische*, sino *onto-theo-logische*. Optamos por traducir como si fuera la primera opción, con el fin de preservar el juego terminológico ofrecido por Heidegger a lo largo de todo el texto.

² Para una crítica a la diferencia ontológica propuesta por Heidegger, puede revisarse “L’être et L’étant dans le néoplatonism” (1973), de P. Hadot.

significa que dios ingresa a la filosofía a partir de una explicación de la diferencia ontológica entre ser y ente en términos de un “fundamento pro-ducente” (*vor-bringender Grund*) (Heidegger, 2006, p. 71). Dicho de otro modo, dios ingresa en la metafísica, a partir del concepto de causa, como un principio productor y, de esta manera, se estructura una explicación del fundamento del Ser en términos de producción.³ Algo muy interesante, y que Marion retomará de modo crítico en *Dieu sans l'être* (1982), consiste en el hecho de que para Heidegger esta propuesta únicamente aclara cómo debe ser entendido el dios de los filósofos, dejando, así, la posibilidad abierta de que este modelo no sea válido desde un punto de vista teológico (Marion, 1982, pp. 26-27). En toda esta explicación, Heidegger trae a colación la noción de causa a partir de su horizonte griego y moderno. Sin embargo, ¿no estamos frente a una reducción del mencionado concepto?

En segundo lugar, encontramos en los análisis ofrecidos por Marion una posición ambigua con respecto a la causalidad. En un primer momento positivo, asoma una confrontación con la concepción neoplatónica de causalidad expresada en la αἰτία dionisiana. Tal como puede verse en diversas obras de Marion, esta recuperación de la αἰτία dionisiana enriquece así las fuentes de discusión sobre el presente concepto en la tradición fenomenológica. En este sentido, pretendemos sostener dos hipótesis preliminares que estructuran el presente trabajo. Por un lado, la concepción neoplatónica de causalidad presenta una peculiaridad que no puede ser asimilada bajo a la concepción heideggeriana de la historia de la metafísica. Esto ha aparecido de diferentes modos bajo diversas sospechas que pueden resumirse del siguiente modo: la tradición neoplatónica no es asimilable

³ Podemos encontrar una postura semejante en su obra *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1950). Allí, Heidegger sostiene que la interpretación teológica del ente encuentra su origen en el *ens-creatum* cristiano, cuyo fundamento debería hallarse en la lectura tomista de la filosofía aristotélica. Su resultado sería una combinación entre la idea cristiana de *creatio* y el binomio aristotélico “materia-forma”. De nuevo, vemos cómo su comprensión de la tradición cristiana carece de una confrontación con la tradición neoplatónica cristiana medieval (2003, pp. 14-15).

a la concepción heideggeriana de la historia de la metafísica como onto-teo-logía, como tampoco al esquema de la *Seinsvergessenheit* y su correspondiente *Seynsgeschichte* (Beierwaltes, 1977, pp. 31-42; Capelle-Dumont, 2012, pp. 106-114). Una razón puntual se encuentra en el simple hecho de que el mismo Heidegger rehúsa la confrontación directa con la mencionada tradición. Si bien esto se ha planteado reiteradas veces como una confrontación y exégesis con la siempre ambigua “teología negativa” (Derrida, 1987, pp. 535-596; Marion, 2001, pp. 155-162), creemos que mediante una aclaración y profundización del concepto de causa en la tradición neoplatónica esta tesis puede hallar fundamentos más sólidos. Por otro lado, y en consonancia directa con lo anterior, sostenemos que a partir de esta lectura ofrecida por Marion del concepto dionisiano de αἰτία podemos mostrar la posibilidad de una causalidad no metafísica que se expresa en una concepción lingüística anclada en un análisis de la alabanza. El terreno de indagación no será metafísico, sino estrictamente lingüístico. Esto permite, a su vez, complejizar la lectura del problema de la causalidad en fenomenología. Al contrario de lo sostenido por Heidegger, entendemos que no necesariamente es obvio que toda causalidad sea metafísica.

Esto puede verse de un modo muy claro en su obra *Au lieu de Soi* (2008), destinada a un estudio de las *Confesiones* (1596) de Agustín bajo el prisma de la fenomenología de la donación. Allí, Marion señala que la propuesta agustiniana presenta una singularidad que no puede ponerse en directa conexión con el pensamiento metafísico griego anterior, ni con el metafísico moderno posterior. De modo especial, el pensamiento de Agustín, como también veremos en Dionisio Areopagita, no habla *de* dios, sino *a* dios. Tampoco podemos dejar de lado su apelación al vocablo *idipsum* (juntos). A juicio de Marion, la apelación agustiniana del término *idipsum* implica que “no define ni tampoco nombra lo que se limita a indicar [...] Es un déictico puro: muestra, pero no significa nada” (Marion, 2008, pp. 399-400).

Todos estos acercamientos al neoplatonismo cristiano propuestos por Marion muestran la posibilidad de un lenguaje que puede dar cuenta del exceso constitutivo del campo de los

fenómenos saturados. En este reconocimiento del exceso reside, según Marion, el aspecto litúrgico y pragmático del lenguaje en ambos pensadores cristianos (Marion, 2008, pp. 415-430).⁴ A partir de esto, sostenemos que en la fenomenología de Marion opera una lectura de la causalidad dionisiana en términos lingüísticos, puesto que, bajo esta interpretación, él pretende formular un lenguaje no predicativo que permita nombrar aquello que excede todo lenguaje metafísico anclado en la conceptualización. De este modo, afirmamos que Marion no sólo busca recuperar elementos teóricos o metafísico-especulativos de la tradición neoplatónica cristiana, sino que su lectura se concentra de manera específica en un rescate de la perspectiva teúrgica implicada en el lenguaje de la teología mística dionisiana.

En un segundo nivel de esta ambigüedad, encontramos un momento negativo. En relación con las intuiciones fenomenológicas de Husserl, Marion señala que este “a menudo no ve lo que abre como posibilidad, mientras que lo que cree ver mejor, en ocasiones, cierra la posibilidad” (1989, p. 247). Aseguramos que esta misma reflexión puede aplicarse a él, pues, si bien afirmamos que su lectura de la αἰτία dionisiana implica una causalidad no metafísica, también es cierto que clausura dicha posibilidad al descalificar el concepto de causa en *De surcroît* como un concepto estrictamente metafísico (Marion, 2001, pp. 10-12).

Frente a esto, sostendremos que en la propuesta de Marion opera una indecisión acerca del concepto de causa. Si bien Marion sugiere (aunque no lo despliegue) una reformulación de la causalidad en fenomenología, a partir de su interpretación de la αἰτία dionisiana como un modo de causalidad no metafísica desde una perspectiva lingüística, también encontramos un retorno a una acepción exclusivamente metafísica de la causalidad, tal como se expresa en obras capitales como *Étant donné* (2013a) y *De surcroît* (2001).

⁴ Una lectura crítica de esta propuesta, aunque inserta también en este horizonte de reivindicación de la tradición neoplatónica agustiniana, puede encontrarse en Emmanuel Falque (2013, pp. 111-118).

A fin de mostrar esto, en primer lugar, y de modo preliminar, estudiaremos la noción de causalidad en la tradición neoplatónica, poniendo el acento en su concepción dionisiana. Con esto pretendemos mostrar su especificidad dentro de la historia de la metafísica (en un sentido no heideggeriano), intentando comprender, así, los motivos por los que la fenomenología francesa –y específicamente el caso de Marion– se ha vuelto sobre esta tradición. En segundo lugar, estableceremos una primera aproximación a la interpretación de la αἰτία dionisiana bajo la noción de alabanza (ὕμνεῖν), tal como la ofrece Marion, tanto en un artículo de juventud titulado “Distance et louange. Du concept de Réquisit (aitia) au statut trinitaire du langage theologique selon Denys le Mystique” (1971),⁵ como en su obra temprana *L'idole et la distance* (1977). En tercer lugar, y ya en el horizonte de la fenomenología de la donación, nos remitiremos a su obra *De surcroît: études sur les phénomènes saturés* (2001). En el contexto de una reformulación general del concepto de fenómeno saturado, Marion nos ofrece una nueva interpretación del proyecto dionisiano en términos de una “teología pragmática de la ausencia” (*pragmatique théologie de l'absence*). De nuevo, se ubica a Dionisio Areopagita como un pensador que ofrece una serie de herramientas para “de-nominar” (*de-nommer*) el exceso constitutivo de este nuevo campo de la fenomenicidad: la saturación. Por último, mostraremos las tensiones que se expresan en las diversas reflexiones ofrecidas por Marion del concepto de causa: la valorización de la αἰτία dionisiana como causalidad no metafísica y la simultánea afirmación de la causa como un concepto estrictamente metafísico.

2. El concepto de causa en Dionisio Areopagita

Todo aquel que se haya detenido frente al concepto de causa en la llamada tradición neoplatónica, notará algo extraño. Desde una lectura retrospectiva y a partir de una búsqueda de su fortuna

⁵ Cabe señalar que este artículo no fue incluido en ninguno de sus libros, constituyendo así una pieza bibliográfica muy singular.

o proyección, pareciera imperar una mezcla de silencio e incomprensión. En el presente apartado nos concentraremos en el modo en que este se expresa en la teología mística de Dionisio Areopagita. Siguiendo las huellas de las diez tesis propuestas por Fernand Brunner (1977) acerca de lo que podríamos llamar “neoplatonismo cristiano” (pp. 1-21), Claudia D’Amico no sólo ofrece una profundización y ampliación, sino también una muy sugestiva síntesis de estos rasgos. Entre ellos, podemos destacar, en primer lugar, “el principio intelectual como unidad relacional” (D’Amico, 2007, p. 25). A partir de esta tesis, la realidad debe entenderse como un proceso unitario marcado por un continuo de orden espiritual. A diferencia de la tradición neoplatónica pagana, este principio unitario alcanza un carácter relacional. Esto puede apreciarse con claridad en el dogma de la trinidad, pues cada una de las personas de la trinidad no son otro de sí mismas, sino que se definen por su “unitrinidad”. Como bien señala D’Amico, podemos encontrar en esta tradición la inclusión de la alteridad, aunque no de índole temporal, en el ámbito del principio (D’Amico, 2007, p. 25). Dicho de otro modo, el principio se expresa a sí mismo como una relación. Con todo, esto no significa que el principio en cuanto tal sea múltiple, sino que, como principio indeterminado, se determina a sí mismo mediante un movimiento autorreflexivo, dando origen, así, a la multiplicidad (D’Amico, 2007, p. 25). De este modo, en este proceso de despliegue de lo real desde una óptica relacional, encontramos otra novedad del neoplatonismo cristiano: el νοῦς “unimúltiple” se transforma en el engendramiento del λόγος (*verbum*). Este punto es bastante relevante para nuestro trabajo, pues veremos cómo la recuperación marioniana de la causalidad neoplatónica está inspirada, en gran parte, por la recuperación de un lenguaje que exprese este proceso, en sí inexpresable, poniéndola en relación con la distancia filial que se abre en Cristo como hijo.

Esta reinterpretación cristiana del proceso propio del νοῦς (intelecto) nos dirige hacia una comprensión de la realidad como Palabra o *verbum* desplegado.⁶ Otro punto central señala-

⁶ En relación con este tópico central de la tradición neoplatónica cristiana, José González Ríos (2014) elabora una lectura del pensamiento

do por C. D'Amico estriba en la asimilación cristiana del concepto de *πρόοδος* (procesión, central en la tradición neoplatónica pagana) a la noción de *creatio*. Así, el proceso emanativo de explicitación de lo *uno* es leído en términos de creación como difusión o manifestación teofánica. De este modo, la creación es entendida como una mostración de aquel principio-uno de carácter relacional que mencionamos unas líneas arriba (D'Amico, 2007, pp. 26-27). A su vez, esta *processio* adquiere su dinámica mediante la cual esta unidad progresa hacia la alteridad y regresa hacia sí misma. Este movimiento intemporal, pero que implica la temporalidad como su efecto, se comprende desde el concepto de *ἐπιστροφή* (regreso), cuya traducción latina abarca las nociones de *reversio*, *reditus*, *conversio* y *regressio*. Esto implica “un movimiento de cualquier instancia inferior hacia una superior” (D'Amico, 2007, p. 27).

A nuestro juicio, este es el horizonte explicativo en el que debe ubicarse el concepto neoplatónico, tanto pagano como cristiano, de causa. Como Jean Trouillard explica en el contexto de una elucidación de la noción procleana de *ποιεῖν* (producción), la causalidad en la tradición neoplatónica debe ser comprendida como el fundamento a partir del cual se produce toda comunicación de lo real (1977, pp. 101-117). Esta causalidad por exceso no debe entenderse como anterior al ser o a los entes (para traer a colación el vocabulario heideggeriano que, de modo claro, no hace justicia a la ontología neoplatónica), sino más bien como una nada por exceso que, como “bien”, es el motor de toda procesión de lo real (1977, p. 106). De un modo semejante, Daniela Taormina (señala que este movimiento, interpretado desde la relación de inseparabilidad entre la causa y lo causado, tiene tres aspectos: 1) lo derivado es inmanente al principio; 2) el término final del punto inmediateamente inferior se unifica o entrelaza al límite del orden inmediateamente superior; 3) el término final del orden inmediateamente inferior nace en el límite inferior del orden inmediateamente superior).

de Nicolás de Cusa bajo la idea de una “metafísica de la palabra”, dando lugar al carácter profundamente lingüístico del cristianismo, y que, sostenemos, Marion explota en su lectura de Dionisio Areopagita.

mente superior (Taormina, 2001, pp. 128-129). De esto se desprende que el principio del despliegue de lo real posee una radical cohesión, por lo que deberíamos hablar de inseparabilidad entre el principio y su derivación (Taormina, 2001, pp. 130-131).

En este horizonte con anterioridad esbozado, podemos situar los desarrollos dionisianos del concepto de causa, pues este último tópico (la inseparabilidad como modo de explicar el despliegue de lo real) continúa operando, según Taormina, bajo la “unificación divina” (2001, p. 131). En el libro I de *De divinis nominibus*, tenemos una sugerente reflexión acerca del problema de la causalidad.⁷ Un punto central de la propuesta dionisiana consiste en sostener que el principio de lo real debe ser entendido como causa de todo y, a su vez, por encima de todo, no pudiéndose identificar con lo causado. En este sentido, vemos cómo ser causa de todo implica una distancia con respecto a ese todo que es producido. Esta “distancia” se expresa en este “estar sobre todo” que indicamos antes.⁸ Así, la causa en términos de “causante”, presenta una radical diferencia con lo “causado”. La relación entre ambos Dionisio Areopagita la presenta en términos de trascendencia radical e imágenes (lo causado) y trascendencia radical (lo causante).⁹ Mientras que lo causado no puede ser sino más que imágenes remotas de lo causante, este último ofrece la paradoja (y que luego será pensada por Marion) de dar ser a lo causado desde una participación que en el fondo no es más que imparticipación.¹⁰ La participación de la divinidad causante debe leerse en términos de

⁷ Para las referencias a la edición crítica de las obras de Dionisio Areopagita, Pseudo-Dionysius Areopagita. (1990) *Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus*. Hrsg. von Suchla B. R., *Patristische Texte und Studien*, 33, Berlin, New York, Walter de Gruyter. Cfr. Pseudo-Dionysius Areopagita (1990). *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*. Hrsg. von Brennecke, C. & Mühlenberg, E. *Patristischen Kommission*, Berlin, Boston, Walter de Gruyter. Junto a esta referencia ofreceremos en cada caso la localización de la traducción española.

⁸ Cfr. *D.N.* I, 7, p. 119.

⁹ Cfr. *D.N.* I, 8, p. 132.

¹⁰ Cfr. *D.N.* I, 5, p. 129.

“revelación”, pues “todo lo divino y en cuanto nos ha sido revelado son conocidos con la sola participación”.¹¹

Ahora bien, esta caracterización de la divinidad se completa con su aspecto imparticipado. Esto por varias razones. En primer lugar, porque la *causa* de todo se encuentra por encima de todas las cosas, salvaguardando para sí su inefabilidad. Esta trascendencia siempre será expresada bajo el prefijo ὑπέρ (hiper-). Desde un punto de vista fenomenológico, podemos decir que, de modo paradójal, dios como causa se da sin darse, o se expresa a costa de nunca expresarse en cuanto tal (Marion, 2013a, pp. 370-371). Esto significa que dios da ser a todo lo que es a condición de que no pueda identificarse con ello, y esto, por el simple hecho de que su excelencia y supraesencia no puede reducirse a sus efectos. En su carácter supraesencial, dios “dona el ser a los entes y produce las íntegras esencias [...], siendo el Uno, se multiplica por la producción de muchos entes a partir de sí mismo, permaneciendo él sin mengua y uno en la pluralización y unido a lo largo de la procesión y pleno en la distinción”.¹² En relación con esto, podemos observar aquí un concepto de causa en sentido eminente. Esto significa que la causa no puede reducirse a una instancia puntual, pues esta se expresa en su totalidad a partir de un despliegue, y que, a su vez, nunca deja de ser unidad, aunque se comunique en una pluralidad. De allí que la causa sea “indiviso en lo dividido, unido a sí mismo e inmixto e inmultiplicado en lo múltiple”.¹³ Si bien en todo efecto se expresa la actividad de la causa como principio, esto nunca puede darse a la inversa.¹⁴ A su vez, “la causa misma de todo, conociéndose a sí misma, en absoluto desconocerá las cosas que son desde ella misma y cuya causa es”.¹⁵ Desde una estructura descendente y fiel a un es-

¹¹ Cfr. *D.N.* II, 7, p. 131. Cfr. Dionisio Areopagita (2007, p. 233).

¹² Cfr. *D. N.* I, 11, p. 136. Cfr. *Ibid.*

¹³ Cfr. *D. N.* I, 136. Cfr. *Ibid.*

¹⁴ Cfr. *D. N.* IX, 6, p. 913b.

¹⁵ Cfr. *D.N.* VII, 2, p. 197. Cfr. *Ibid.*

quema neoplatónico, los efectos siempre permanecen inferiores a la causa.¹⁶

Este proceso causal se encuentra orientado por una búsqueda que pretende establecer un discurso sobre aquello “impronunciable e ignoto” a partir de un esbozo de los “nombres divinos”,¹⁷ es decir, la “teología” es, ante todo, un discurso acerca de lo divino. Frente a esto, sostenemos que Marion analiza el concepto de causa elaborado por Dionisio Areopagita desde un horizonte lingüístico o discursivo, pues está orientado hacia la construcción de una hermenéutica que permita estudiar lo “supraesencial” que se encuentra por encima de toda inteligencia.¹⁸ De aquí que pueda entenderse la preocupación dionisiana por el “nombrar” y sus límites. Ahora bien, ¿bajo qué pretensión puede ser esto llamado un discurso, y aún más, una propuesta hermenéutica, si su objeto de enunciación se muestra como algo que excede toda nominación posible, esto es, como “inefable”? Es allí donde la noción de “alabanza” entra en juego. Dado que esta propuesta se orienta hacia algo que se encuentra más allá de toda pronunciación, Dionisio nos invita a dirigirnos hacia aquello impensable mediante “himnos”, los cuales se constituyen a partir del “alabar”, acto de habla que no afirma ni niega algo determinado. Los términos aproximativos que componen la alabanza pueden ser *unidad, simplicidad, indivisibilidad, causa de los entes*, entre otros. Todos estos vocablos permiten, de modo indirecto, dirigir el pensamiento hacia aquello que “excede” toda posible enunciación y, por lo tanto, todo conocimiento.

A lo largo del capítulo VII de *De divinis nominibus*, Dionisio Areopagita especifica aquello que entiende por “alabanza”. Esta opera como el dispositivo discursivo que permite *mostrar* la inefabilidad del principio. Dicho de otro modo, la alabanza es el lenguaje que permite “expresar” la excedencia, esto es, la “incomprehesibilidad” y el “anonimato” de dios. Todo discurso racional o intelectual, es decir, todo lenguaje que pretende decir

¹⁶ Cfr. *D.N.* IX, 7, p. 916a.

¹⁷ Cfr. *D.N.* I, 1, p. 108.

¹⁸ Cfr. *D.N.* I, 2, p. 110.

algo preciso y determinado sobre lo divino, sólo queda preso de un modo humano de comprensión que busca su inteligibilidad en sí misma, sin dirigirse de forma correcta hacia el principio. Por ello, la alabanza establece aquel discurso que, en el ámbito de la alteridad y lo humano, *no dice* algo sobre lo divino, sino que *alaba*. Únicamente puede decirse algo sobre lo divino si se supera la “ciencia de los entes” y la potencia intelectual, propia del hombre, dirigiendo así su mirada hacia la “causa” (αἰτία) incausada, pero que es causa de todo.¹⁹

Tal como pueden encontrarse en *De mystica theologia*, esta búsqueda se halla orientada por una práctica que intenta, mediante un “éxtasis”, abandonar “no sólo las percepciones sensibles, sino también las actividades intelectuales y todo lo sensible e inteligible y todo lo no existente y existente [...] hacia la unión que está por encima de toda esencia y conocimiento”,²⁰ con el fin de alcanzar aquel conocimiento que no es más que ignorancia. De allí que Dionisio Areopagita señale que “es necesario buscar cómo nosotros conocemos a dios, que no es ni inteligible ni sensible ni es por tanto ninguno de los entes”.²¹ Pese a no poder acceder con cabalidad a una intelección de lo divino en sí mismo, con todo, según Dionisio Areopagita, es posible alcanzar un cierto conocimiento mediante “algunas imágenes y semejanzas de su divino paradigma”.²² Aquí es donde la reflexión filosófica y teológica sobre el lenguaje adquiere su mayor rigor, pues en esa renuncia a poder dar un nombre preciso de aquello que excede toda intelección es donde se encuentra la mayor atención al lenguaje. El lenguaje parece, así, una virtuosa carencia. En palabras de Dionisio Areopagita, aquí es donde surge la necesidad de “buscar cómo nosotros conocemos a dios, que no es ni inteligible ni sensible, ni es por tanto ninguno de los entes”.²³ Un modo de iniciar este proceso se encuentra en la acción de la alabanza. Su estructu-

¹⁹ Cfr. *D.N.* VII, 2, p. 197.

²⁰ Cfr. *M.T.* I, 142, p. 997b. Cfr. Dionisio Areopagita (2008, pp. 357-358).

²¹ Cfr. *D.N.* VII, 3, p. 197. Cfr. Dionisio Areopagita (2007, p. 307).

²² Cfr. *D.N.* VII, 3, p. 197. Cfr. *Ibid.*

²³ Cfr. *D.N.* VII, 3, p. 197. Cfr. *Ibid.*

ra puede reducirse al dispositivo discursivo “A es como B”. Este no señala de modo directo aquello que lo divino es, sino que, *humaniter*, permite operar mediante semejanzas. De allí que dios sea alabado *como* “potencia”, “sabiduría”, “inteligencia”, “palabra”, entre otros.²⁴ Todos estos nombres de carácter divino, debido a su modo de ser enunciado por medio de la semejanza, permiten tratar desde un “conocimiento ignorante” aquello que de por sí “excede” todo discurso. Una vez más, la alabanza ofrece una serie de elucidaciones sobre el concepto de causa, pues “alabando con himnos, en efecto, esta irracional e ininteligible y tonta sabiduría, supraeminentemente, digamos que es causa de toda inteligencia y razón y de toda sabiduría y comprensión”.²⁵ De esta manera, la alabanza aparece como un modo de búsqueda acerca de lo que excede todo posible conocimiento.

3. La αἰτία dionisiana en el horizonte de la fenomenología de Jean-Luc Marion

3.1. La interpretación temprana de la αἰτία dionisiana en “Distance et louange” (1971) y *L’idole et la distance* (1977)

Desde su período temprano hasta la actualidad, la lectura marioniana de Dionisio Areopagita se enmarca en un proyecto general de cuestionamiento de la comprensión metafísica de la teología. Uno de los puntos centrales de esta obra consiste en repensar la historia de la metafísica, ya no sólo desde el espectro heideggeriano, sino también desde una confrontación con la teología misma. Dicho de otro modo, ¿es obvio que la crítica a la metafísica conlleve en sí misma una crítica a la teología? De un modo más contundente: ¿toda teología es metafísica? Más allá de las ambigüedades heideggerianas sobre este tema, Marion señala que no sólo suponer una identidad entre ambas es erróneo, sino que, además, el hilo conductor para repensar la historia de la metafísica debe ser otro.

²⁴ Cfr. *D.N.* VII, 2, p. 196.

²⁵ Cfr. *D.N.* VII, 1, 194. Cfr. *Ibid.*

Un asunto central en su pensamiento, y que luego alcanzará su punto culminante en su obra *Dieu sans l'être* (1982), consiste en indicar que no es evidente que el “ser” deba postularse como el concepto central de la historia de la metafísica y su posterior superación (Marion, 1982, pp. 24-26). Según Marion (2012, pp. 178-179), esto significa que la manifestación de dios no depende de las condiciones de manifestación del ser.

En un evidente gesto crítico frente a la propuesta heideggeriana de la historia de la metafísica como un proceso marcado por el “olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*), Marion nos indica que dios, como tal, se resiste a ser pensado bajo la noción de ser. De allí que la propuesta heideggeriana recaiga finalmente en una “idolatría del ser” (Marion, 1982, pp. 51-58). Señalado esto, Marion ofrece un nuevo hilo conductor para repensar y recomponer la historia de la metafísica. Ya no será la noción de diferencia como punto de articulación entre el ser y el ente, sino más bien un concepto tal que pueda ofrecer la posibilidad de una confrontación con lo divino desde un punto de vista no metafísico y, por ende, tampoco desde un predominio del ser. Ese hilo conductor será la “distancia” (*distance*).

Esta propuesta exige repensar un tópico central del pensamiento moderno: la “muerte de dios”. Ante eso, Marion pretende reformular los límites y alcances de esta mencionada frase que logra su expresión más extrema en el pensamiento de Friedrich Nietzsche. A su juicio, lejos de mostrar el acabamiento del paradigma de lo divino (como suele pensarse), ofrece la posibilidad de profundizarlo. Para ello, Marion apela a dos modos de comprender lo divino. Por un lado, podemos hablar de un modo “idolátrico”. Aquí Marion se apropia de la estrategia argumentativa heideggeriana del olvido del ser, puesto que pensar a dios de modo idolátrico significa encerrarlo bajo un concepto del mismo modo que la metafísica ha pensado al ser desde el ente. Una prueba de ello puede encontrarse, según Marion, en la persistencia metafísica de la búsqueda de una prueba de la existencia de dios, dado que esto implica encerrar a dios bajo el modo de una prueba que ofrezca garantías de su veracidad. Justamente, como dirá después Marion, pensar a dios desde una “certeza po-

sitiva” implica, de forma necesaria, anular su fenomenicidad, pues toda certeza sólo comprende lo dado desde el paradigma de la objetualidad (2010, pp. 255-269).

Ante esto, Marion se pregunta si acaso la “muerte de dios” no debería ser en rigor la ocasión para pensar a dios por fuera de estas exigencias metafísicas que, de manera paradójica, terminan anulando toda posible búsqueda. Por otro lado, y haciendo hincapié en lo anterior, podemos hablar de una concepción “icónica” de dios. Aquí ya no nos enfrentamos a una imposición de lo divino bajo la égida del concepto, sino que se pretende mostrar que lo divino sólo puede ofrecerse a partir de una con-traintencionalidad en la que el fenómeno no puede ser constituido, sino que adviene por sí mismo.

En un artículo anterior a *L'idole et la distance* (1977), titulado “Distance et louange” (1971), Marion ofrece una primera formulación sistemática de su lectura de la teología mística dionisiana. El artículo encuentra su punto central en un cuestionamiento frente a la reducción del “lenguaje” (*langage*) a la “lengua” (*langue*).²⁶ Esto se produce cuando el lenguaje se reduce a la lengua, entendida esta última “como objeto integral y concreto de la lingüística” (Marion, 1971, pp. 89-90). Aquí encontramos, a nuestro juicio, un primer acercamiento a la posibilidad de un lenguaje no predicativo o, por lo menos, a una dimensión que no puede reducirse a la predicación. Y esto se debe a que el lenguaje propuesto por Dionisio Areopagita no puede, según Marion, emparentarse con una reducción del “referente” al régimen de los objetos, pues aquí no podemos hablar sino de una “eterna ausencia de referente” (Marion, 1971, p. 90).

Como veremos, esta primera intuición será clave para sus futuros análisis. A su vez, otro punto central consiste en “pre-

²⁶ En este texto, seis años anterior a la versión madura propia de *L'idole et la distance*, Marion nombra al presente autor como “Dionisio el místico”. Posteriormente, sólo hablará de él como “Dionisio”. Toda esta tradición de fenomenólogos franceses, en la que también se encuentran Chrétien y Falque, evitarán utilizar el prefijo “Pseudo” para referirse a este pensador. Para la explicación de Marion acerca de este punto se recomienda revisar su obra *L'Idole et la distance* (2013b, p. 182).

guntar si la denominación no tiene que superarse para finalmente someterse a los requisitos desconocidos del nombre [...] para observar con satisfacción la ausencia de dios en *nuestro* lenguaje” (Marion, 1971, p. 91). La posibilidad de la ausencia del nombre es, a nuestro juicio, un modo distinto de salvaguardar lo divino de una predicación idolátrica, esto es, cualquier enunciado que pretenda ofrecer una consideración positiva como referencia frente a un referente que escapa a todo carácter positivo. A juicio de dicho autor, esto se traduce en el intento dionisiano por elaborar un discurso que “llega hasta la negación y el silencio [...] que renuncia a toda denominación para abrirse a la alabanza: tal es la teología negativa” (Marion, 1971, p. 92). Como puede observarse aquí, no encontramos todavía en Marion una crítica al término “teología negativa”, cuestión que aparecerá con fuerza más adelante en diversas obras a partir de discusiones con el pensamiento de Jacques Derrida (2001, pp. 155-161).

Con todo, en este artículo ya encontramos una formulación precisa sobre la novedosa relación entre causa y lenguaje. Brevemente, según Marion, “la αἰτία enuncia nada menos que el nombre, ya que sólo, al formular conceptualmente la distancia del hombre creado al dios creador, se muestra que ninguna denominación humana puede pronunciar el nombre” (1971, p. 97). Según Marion, el nombre de dios no es producto de una enunciación activa, sino que se “da” en la distancia que se abre entre el hombre al dejar de lado su obsesión idolátrica, y lo divino y su carácter icónico como espacio anterior que se expresa bajo la ausencia y el silencio. Así, el nombre no se predica, sino que más bien se da en la distancia.

En un contexto más sistemático, encontramos las reflexiones propias de *L'idole et la distance* (1977), en las que la relación entre αἰτία (causa) y “alabanza” (ὕμνεϊν) se estudia con mayor detalle. Ya con un marco teórico más consolidado, Marion pone en juego estas formulaciones en el contexto de una serie de problemas fenomenológicos y lingüísticos que pretenden cuestionar el paradigma de la objetualidad. Dionisio Areopagita aparece aquí como un pensador que permite ofrecer una serie de rudimentos para pensar un lenguaje de la distancia. De esta manera,

en este horizonte, la causalidad dionisiana se presenta otra vez en íntima relación con la posibilidad de un lenguaje no predicativo. Y en este sentido, la noción de alabanza opera, en líneas generales, como un modo originario de “enunciar” dicho lenguaje. Esto, por los siguientes motivos: por un lado, Marion nos ofrece una explicación sobre la estructura lingüística de la “alabanza”. A diferencia de cualquier proposición del “lenguaje-objeto” (x enuncia p), la alabanza debe comprenderse del siguiente modo: “para todo x , hay un y que le caracteriza de tal modo que al enunciar ‘Te alabo, Señor, como y ’, x lo requiere como su querido” (Marion, 2013b, p. 235).

A partir de todo lo señalado, Marion pretende mostrar la posibilidad de un metalenguaje que “en lugar de usar operaciones lógicas de afirmación o negación, utiliza la operación designada por ‘como’, el cual debe leerse bajo la estructura ‘en calidad de’ (*en tant que*)” (Marion, 2013b, p. 234).²⁷ Esto significa que el “requerido”, esto es, aquello que intenta nombrarse, no se identifica con y , sino que y “indica la relación bajo la cual x apunta al requerido” (Marion, 2013b, p. 234), aquello que describe al “requerido/ y ” no hace otra cosa que describir al “requirente/ x ”. Dicho de otro modo, la alabanza describe al requirente y no al requerido. Sin embargo, esto no significa que el requirente, al no enunciar al requerido, sino a sí mismo, se mueva en el terreno de un lenguaje estrictamente subjetivo, sino que la alabanza opera en la medida en que deja aparecer el “don anterior”, es decir, el ícono que reenvía, a partir de su invisibilidad, la posibilidad de toda visibilidad. La alabanza no es ni verdadera ni falsa, dado que no pertenece al terreno del lenguaje predicativo. Esto significa, por un lado, que la alabanza abre el carácter icónico de lo divino, pues “el ícono solo da a ver lo invisible, y, por tanto, el lenguaje solo debería dar a decir lo invisible” (Marion, 2013b, p. 230).

²⁷ Para un estudio exhaustivo sobre esta cuestión se recomienda la lectura de “Écriture phénoménologique et théologique: Fonctions du «comme», «comme si» et «en tant que» chez Jean Luc Marion”, de J. Bassas (2009, pp. 135-155).

De este modo, sostenemos que el lenguaje de la alabanza queda a salvo de toda posible predicación idolátrica que busque enunciados positivos para referirse a lo divino y, de un modo más radical, se libra de cualquier discurso que pretenda encerrar lo divino en un concepto. Por otro lado, y problematizando aún más la cuestión, Marion señala que “ya no se trata de una predicación negativa que concluya que ‘dios no tiene nombre’ [...] La ausencia de nombres se convierte en el nombre de la ausencia, e incluso en el nombre del ausente” (2013b, p. 232). A diferencia del artículo de 1971, Marion aquí comenzará a establecer un cuestionamiento al predominio de la predicación negativa. Si bien es cierto que para Dionisio Areopagita la negación “nombre” lo divino de un mejor modo que la afirmación, Marion insiste en que la negación no debe identificarse con el anonimato. Esta última característica “pone de manifiesto a su manera el exceso de la significación con respecto a los enunciados y a los sentidos posibles: anónimo, porque ningún nombre suprime este anonimato, y sobre todo porque el anonimato se vuelve nombre por añadidura” (Marion, 2013b, pp. 232-233).

Por todo esto, sostenemos que en esta dinámica de la ausencia y el anonimato se abre la posibilidad de pensar este lenguaje no predicativo, pues, antes que ofrecer algún tipo de predicación, permite que en la ausencia se manifieste lo invisible, es decir, la concepción icónica de lo divino. En este sentido, Jorge Roggero (2018a, pp. 429-430) sugiere un paralelo entre la llamada en Marion y Emmanuel Lévinas, poniendo el acento en el modo que esta se fenomenaliza. Esta dinámica puede ser equiparada a un tipo de causalidad que no opera en términos de producción, es decir, que no rige en sentido metafísico. Siguiendo esto, podemos señalar que la alabanza expresa una causalidad que se desmarca de su acepción metafísica tradicional.

3.2. El proyecto dionisiano como una teología pragmática de la ausencia en *De surcroît* (2001)

En *De surcroît* (2001), obra destinada a una exploración y profundización de cada uno de los tipos de fenómenos saturados formulados en *Étant donné* (2013a), Marion retoma una vez más la teología mística dionisiana. Aquí, la αἰτία dionisiana será definida como aquella instancia que permite “sobrepasar la afirmación y la negación” (Marion, 2001, p. 168). Aún más, este concepto que no puede ser identificado con la causalidad propia de la tradición metafísica, pues ya no nombra a dios con la afirmación o la negación, permite “fenomenalizar” (no desde el modo de la visibilidad) la ausencia del nombre de dios. Esto significa que mediante la alabanza, la αἰτία permite de-nominar (*dé-nommer*) a dios, es decir, manifiesta de manera visible la ausencia del nombre, tópico que ya se encontraba, aunque de modo germinal, en el artículo de 1971. De este modo, mediante la respuesta (la alabanza), se fenomenaliza la llamada de dios. La αἰτία dionisiana aparece como la “causa” de la respuesta sin ser su determinación ontológica o su instancia de producción. Así, Marion puede afirmar que “el texto completo de los *Nombres divinos* no dice nada acerca de dios, pero siempre dice algo a dios al alabarlo como el destinatario de todas las palabras y todas las perfecciones que conocemos en el modo de finitud” (2006, p. 190). En este punto, Marion incluye un nuevo modo de acceso a este lenguaje no predicativo: la oración (εὐχῆ). Tanto la alabanza como la oración, según este, términos enlazados de forma íntima, “de-nominan” la ausencia de dios, su anonimato, su retirada frente a todo lenguaje predicativo que intente encerrar su esencia in-esencial dentro de un nombre adecuado (Marion, 2001, pp. 172-173).

En *De surcroît* Marion sostiene que la αἰτία releva la “ausencia” de un nombre preciso para referirse a dios. Dicho en términos de Marion, “con αἰτία, la palabra no dice más que aquello que niega, esta actúa refiriéndose a aquel que de-nomina” (2001, p. 168). Así, la αἰτία implica a) ausencia en tanto ningún vocablo puede nombrar a lo divino y b) un lenguaje que, por su carácter rigurosamente pragmático, rechaza cualquier pretensión de

formular enunciados en términos de correspondencia (representaciones), es decir, cualquier tipo de lenguaje predicativo. De allí que la *αἰτία* se ponga en juego en la “alabanza”, pues esta indica el carácter pragmático del lenguaje que pretende practicar Marion.

Desde este nuevo punto de vista, Marion define la propuesta dionisiana como una “teología pragmática de la ausencia” (*pragmatique théologie de l'absence*). Esto implica sostener que Dionisio Areopagita no intenta hablar sobre dios, esto es, circunscribirlo al campo del concepto (ídolo), sino más bien abrir, mediante actos de carácter pragmático como la alabanza y la oración, la incomprendibilidad de aquello que se encuentra más allá de toda predicación afirmativa o negativa. Esta instancia se lleva a cabo desde la paradójica manifestación de una “ausencia”. Este lenguaje no dice algo sobre dios, sino que permite que dios hable en la ausencia de nombres o, dicho de otro modo, “dios solo puede conocerse a sí mismo como no conociéndose a sí mismo” (Marion, 2001, p. 185). Otro ejemplo que nos ofrece Marion para pensar este lenguaje pragmático de la ausencia es la “liturgia”, puesto que en ella “nunca es una cuestión de hablar *sobre* dios, sino de hablar *a* dios” (Marion, 2001, p. 189). Este uso del lenguaje no será ya teórico, sino pragmático, y ello porque “el nombre no es dicho por nosotros; es el nombre que nos llama” (Marion, 2001, p. 195).

La “teología pragmática de la ausencia” intenta poner de manifiesto un lenguaje que permita indicar aquel ámbito del exceso de intuición: la saturación. La alabanza y la oración intentan manifestar este juego, dado que se realizan en un lenguaje que reconoce antes una imposibilidad: encontrar el nombre propio de dios. Como bien señala Christina Gschwandtner (2005, pp. 168-170), la preservación de la ausencia del nombre se encuentra atravesada por un intento de evitar la blasfemia y la idolatría. Esto implica, a su vez, evitar recaer en un lenguaje predicativo (metafísico) que pretenda encerrar el nombre de dios en un concepto.

En esta búsqueda de un lenguaje no predicativo a la luz de la alabanza y la oración, sostenemos que aparece un tipo de cau-

salidad no metafísica expresada a partir de la αἰτία dionisiana. A su vez, esta causalidad no responde a criterios metafísicos u ontológicos, sino más bien a una preocupación lingüística, puesto que Marion recupera la αἰτία dionisiana en el horizonte de la alabanza y la oración y, por ende, en el marco de un lenguaje no predicativo que exprese el exceso constitutivo de los fenómenos saturados.

4. Conclusiones

Como hemos podido ver a lo largo de este trabajo, la lectura marioniana de la teología mística dionisiana se concentra en una consideración acerca de cómo nombrar lo divino. Así, Marion nos ofrece una relación novedosa y singular entre las nociones de αἰτία y “alabanza” (ὁμνεῖν). Esto permite plantear, a nuestro juicio, dos cuestiones: por un lado, es necesario repensar la concepción de causa a lo largo de la historia de la filosofía, cuestionando, así, entre otras explicaciones, la *Seynsgeschichte* heideggeriana, tal como hemos intentado mostrar al inicio de este trabajo. Por otro, encontramos en la propuesta marioniana, no únicamente un rescate del concepto neoplatónico cristiano de causa, sino que, dando un paso más, lo pone en juego con el problema del lenguaje. Esta cuestión debe verse como uno de los puntos centrales de la fenomenología francesa contemporánea, cada vez que adopta y retoma las posibilidades de un lenguaje antepredicativo (Roggero, 2018a, pp. 409-420).

Un punto que falta analizar consiste en delimitar de modo preciso la distinción entre lo “antepredicativo”, planteo clásico del problema en la fenomenología histórica (sobre todo en Husserl y Heidegger), y esta dimensión de lo “no predicativo”, tal como indica Marion. A partir de un análisis centrado principalmente en las obras de Claude Romano y de Marion, Roggero señala que el nuevo estatuto de lo antepredicativo en la fenomenología francesa actual puede hallarse, entre otras cosas, en “la importancia otorgada a la afirmación de un sentido que no es introducido en la experiencia por un ‘marco kantiano’ [...] y que

no siempre es reconducible a la esfera teórica, sino que muestra su validez originaria en el campo de la práctica” (2020, p. 142). Coincidimos con Roggero en esta imposibilidad de una reconducción de lo no predicativo al plano teórico. Y ello porque dicho plano implica una reducción del estatuto del fenómeno a su puro carácter objetual. En el caso de Marion, este tema aparece, desde sus escritos tempranos hasta su propia propuesta fenomenológica, en el horizonte de una confrontación con el paradigma de la objetualidad.

Frente a esto, podemos señalar, aunque sea de forma provisional, que lo “no predicativo” aparece como algo que no guarda necesariamente una relación de anterioridad (ni lógica ni temporal) con lo predicativo. En ese sentido, sostenemos que lo “no predicativo” del lenguaje de la alabanza dionisiana y la teología pragmática de la ausencia no aparecen como una dimensión fundante o anterior a la predicación, sino como una posibilidad que nace de la necesidad de describir ciertos fenómenos que, en tanto no puede reducirse al campo de la objetualidad, por ende, tampoco pueden describirse *prima facie* en el plano de la predicación. En este problema, encontramos uno de los puntos centrales de la recepción practicada por Marion del neoplatonismo cristiano: ¿cómo decir el exceso?

Por todo esto, sostenemos que esta lectura elaborada por Marion no sólo busca recuperar elementos teóricos o metafísico-especulativos de la teología mística dionisiana, sino que también se concentra en un rescate de la perspectiva teúrgica de la teología del neoplatonismo cristiano, tal como se aprecia en su constante hincapié por encontrar en la noción de alabanza el hilo conductor de la mística dionisiana, y su consiguiente aspecto pragmático en contraposición a un lenguaje puramente teórico. Desde este lugar, afirmamos, puede entenderse la conexión entre causalidad y lenguaje. En conclusión, la αἰτία dionisiana como “causalidad” siempre es remitida por Marion al problema del lenguaje no predicativo, esto es, lo que nosotros interpretamos como un lenguaje de la saturación (Pizzi, 2020, pp. 191-200). Así, la causalidad no ocupa aquí un lugar ontológico o metafísico, sino en específico lingüístico y pragmático.

Sin embargo, y pese a todos estos análisis sumamente originales de la αἰτία dionisiana como un modo de causalidad no metafísica, no queremos dejar de mencionar, aunque de forma breve, las tensiones que pueden detectarse entre esta propuesta y una serie de diversas formulaciones de Marion sobre el concepto de causa a lo largo de su obra. Por un lado, las diversas formulaciones sobre la causalidad en *Étant donné* (2013a). Allí, Marion expone la posibilidad de una “incausabilidad por exceso” (*incausabilité par excès*), acercándose, así, a las formulaciones neoplatónicas de dicha noción. De este modo, Marion retoma la noción neoplatónica de un “dios incausable (sustraído por exceso a la relación causal)” (Marion, 2013a, p. 265), que nos remite a un “modelo de la no causa o de la casi [no] causa (*causa sui*)” (Marion, 2013a, p. 266).

Aquí observamos una vez más una ambigüedad, puesto que esta incausabilidad por exceso, propia de la tradición neoplatónica medieval, parecería no adecuarse con plenitud al esquema metafísico de la causalidad.²⁸ Sin embargo, encontramos en *De surcroît* una suerte de contramarcha frente a la cuestión de la αἰτία dionisiana y la apertura hacia una causalidad no metafísica, pues esta obra muestra de modo paradigmático esta tensión frente al concepto de causalidad en su fenomenología. Al inicio de esta obra, Marion se detiene frente al problema de la fenomenología como “filosofía primera”, esto es, un saber que disponga de un ámbito y operaciones propias, y que, a su vez, se imponga como la condición de posibilidad de cualquier otro saber.

Ante esto, Marion encuentra tres modos bajo los cuales esta primacía fue invocada. En primer lugar, la noción aristotélica de οὐσία (sustancia). En segundo lugar, la “causa”. En este

²⁸ Aún más interesante es la propia interpretación marioniana del concepto neoplatónico de *principio* como un “fenómeno saturado por excelencia” (Marion, 2013a, pp. 346). En el contexto de esta propuesta, Marion se remite a Plotino, Proclo y Dionisio Areopagita. Como pudimos mostrar en el apartado sobre Dionisio Areopagita, la concepción neoplatónica cristiana de lo real y su principio se rigen por un esquema causal, aunque, como el mismo Marion observa, dicha causalidad se define por un exceso.

tema, ofrece un análisis de la propuesta de Tomás de Aquino. Por último, en tercer lugar, la primacía del “yo” a la luz de las posiciones de Descartes y Kant. Sin querer analizar con detenimiento cada una de estas propuestas, diremos de manera breve que todas estas concluyen, según Marion, en un fracaso estrepitoso porque presuponen la relación entre “filosofía primera” y metafísica. De este modo, “la fenomenología lleva a la filosofía hacia un pensamiento posmetafísico” (Roggero, 2018b, p. 45). Sin embargo, hay algo que nos llama la atención: ¿por qué en su análisis de la noción de “causa” como candidata a fundamentar la “filosofía primera” recurre de forma directa a la concepción del Aquinate y no retoma sus análisis sobre la αἰτία dionisiana? Si la versión dionisiana de la causalidad no puede reducirse, como el mismo Marion señala, a la doctrina aristotélica de las cuatro αἰτίαι (causas) ni tampoco a la noción moderna de “causa eficiente” (Marion, 2013b: pp. 206-207), no queda claro por qué dicho concepto no aparece en la discusión de la filosofía primera.

Llama la atención todavía más la aparición del concepto de causa en Tomás de Aquino y el silencio con respecto a Dionisio Areopagita. No podemos olvidar su *retractatio* sobre el carácter onto-teo-lógico del pensamiento de Tomás de Aquino, aparecida en la *Revue Thomiste* bajo el título “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie” (1995). En este contexto, Marion señala que Tomás escapa a esto gracias a “comprender la *causa* en el sentido de Dionisio (2013c, p. 304)”. Desde esta perspectiva dionisiana, “la causa aparece menos como aquello que produce que como aquello que se encuentra requerido por la cosa para ser [...] y más radicalmente, como aquello que se encuentra solicitado bajo el modo de la plegaria (αἰτία de ἄνω) dirigida al Creador por lo creado” (Marion, 2013c, p. 304). Nuevamente, la causalidad propia del pensamiento dionisiano se sustrae a una concepción metafísica, vinculándose una vez más al campo de la plegaria y la alabanza, y, por ende, a un horizonte lingüístico y pragmático. Tomás de Aquino se sustrae a la onto-teología en la medida en que se reconoce su deuda con el pensamiento neoplatónica de Dionisio Areopagita que entiende la causalidad en términos no metafísicos. La ausencia de esta reflexión en *De surcroît* es llama-

tiva y abre una interesante tensión en relación al concepto de causalidad en la fenomenología de Marion.

Bibliografía

- Bassas, J. (2009). Écriture phénoménologique et théologique: Fonctions du “comme”, “comme si” et “en tant que” chez Jean-Luc Marion. *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal of Phenomenology*, Special Issue, pp. 135-155.
- Beierwaltes, W. (1977). *Identität und Differenz zum Prinzip cusanischen Denkens*. Düsseldorf: Westdeutscher Verlag.
- Brunner, F. (1997). Le néoplatonisme au Moyen Âge. En *Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne* (pp. 1-21). Aldershot: Brookfield.
- Capelle-Dumont, Ph. (2012). *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Buenos Aires: FCE.
- D'Amico, C. (2007). Introducción general. C. D'Amico (Ed.), *Todo y nada de todo* (pp. 3-31). Buenos Aires: Winograd.
- Derrida, J. (1987). Comment ne pas parler: Dénégations. En *Psyché. Invention de l'autre* (pp. 535-596). París: Galilée.
- Dionisio Areopagita (2007). *Los nombres divinos* (Trad., y notas, P. Cavallero). Buenos Aires: Losada.
- _____ (2008). *La jerarquía celestial/La jerarquía eclesiástica/La teología mística/Epístolas* (Trad., y notas, P. Cavallero). Buenos Aires: Losada.
- Falque, E. (2013). Après la métaphysique? Le “poids de la vie” selon Saint Augustin. En A. de Libera (Ed.), *Après la métaphysique: saint Augustin?* (pp. 111-128). París: Vrin.
- Gondek, H. -D. y Tengelyi, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlín: Suhrkamp.
- González Ríos, J. (2014). *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*. Buenos Aires: Biblos.
- Gschwandtner, Ch. M. (2005). Praise-Pure and Personal? Jean-Luc Marion's. *Phenomenologies of Prayer*. B. E. Benson

- y N. Wirzba (Eds.). En *The Phenomenology of Prayer* (pp. 168-181). Nueva York: Fordham University Press.
- Hadot, P. (1973). L'être et L'étant dans le néoplatonism. En *Études Néoplatoniciennes* (pp. 27-41). Neuchatel: La Baconnière.
- Heidegger, M. (2003). Der Ursprung des Kunstwerkes. En *Holzwege (1935-1946)* (pp. 1-70). GA 5, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____ (2006). Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. En *Identität und Differenz* (pp. 51-80). GA 11, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Marion, J.-L. (1971). Distance et louange. Du concept de Réquisit (aitia) au statut trinitaire du langage theologique selon Denys le Mystique. *Résurrection. Revue de doctrine chrétienne*, 38, pp. 89-118.
- _____ (1982). *Dieu sans l'être*. París: Fayard.
- _____ (1989). *Reduction et donation*. París: PUF.
- _____ (2001). *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. París: PUF.
- _____ (2006). Denys L'Aréopagite. En J. Laurent y C. Romano (Eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale* (pp. 187-200). París: Épiméthée.
- _____ (2008). *Au Lieu de Soi. L'approche de Saint Augustin*. París: PUF.
- _____ (2010). *Certitudes négatives*. París: Grasset.
- _____ (2012). *La rigueur des choses*. París: Flammarion.
- _____ (2013a). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París: PUF.
- _____ (2013b). *L'Idole et la distance. Cinq études*. París: Grasset & Fasquelle.
- _____ (2013c). Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie. En *Dieu sans l'être* (pp. 279-332). París: PUF; Quadrige.
- _____ (2016). Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution. *De visione dei. Journal of Religion*, 96, pp. 305-331.
- Pizzi, M. I. (2020). La certeza negativa a la luz del vocablo cubano *possest*: aportes para un lenguaje de la saturación. En

- J. Roggero (Ed.), *El fenómeno saturado. Reflexiones sobre la excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion* (pp. 191-200). Buenos Aires: SB.
- Pseudo-Dionysius Areopagita (1990a). *Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus*. Hrsg. B. R. von Suchla, *Patristische Texte und Studien*. Berlín; Nueva York: Walter de Gruyter.
- _____ (1990b). *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*. Hrsg. C. von Brennecke y E. Mühlberg, *Patristischen Kommission*. Berlín; Boston: Walter de Gruyter.
- Rang, B. (1990). *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Roggero, J. L. (2018a). *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*. Buenos Aires: SB.
- _____ (2018b). La filosofía última de J.-L. Marion. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 55, pp. 31-59.
- _____ (2020). Problemas de la articulación entre fenomenología y hermenéutica en la obra de J.-L. Marion, en diálogo con la propuesta de C. Romano. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. (vol. 53, pp. 327-343). Universidad Complutense de Madrid.
- Taormina, D. (2001). Ἀνεκφοίτητος. L'immanenza del derivato nel principio. *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico*, I, pp. 121-132.
- Trouillard, J. (1977). Les degres du ποιεῖν chez Proclus. En J. Bertier, L. Brisson, J. Combes, y J. Trouillard, *Recherches sur la tradition platonicienne, (Platon, Aristote, Proclus, Damascius)*, (pp. 101-141). París: Vrin.

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino
Rector General

Dra. Cecilia Ramos Estrada
Secretaria General

Dr. Sergio Antonio Silva Muñoz
Secretario Académico

Dr. Salvador Hernández Castro
Secretario de Gestión y Desarrollo

Dra. Elba Sánchez Rolón
Titular del Programa Editorial Universitario

*Investigaciones fenomenológicas sobre
el sentido y el lenguaje*

terminó su tratamiento editorial
en el mes de abril de 2023.

En su composición se utilizó la fuente tipográfica

Acumin Pro de 9.5 y 11.5 puntos.

El cuidado de la edición estuvo a cargo de
Jaime Romero Baltazar y Fides Ediciones.