



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Fenomenología del lenguaje en Edmund Husserl y José Gaos

Tesis
que para optar por el grado de:
Maestría en Filosofía

Presenta:
Gonzalo Gisholt Tayabas

Asesor: Dr. Antonio Ziri3n Quijano.
Unidad de Investigaci3n sobre Representaciones
Culturales y Sociales (UDIR), en Campus Morelia
de la UNAM.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

CONTENIDO

Cuestiones técnicas.....	5
A manera de introducción.....	7
Primera parte. La expresión en Edmund Husserl	15
1. La expresión en su dimensión real	20
a) El signo como señal y como expresión	20
b) La expresión lingüística	25
c) Actos de dar y cumplir sentido.....	28
2. Dimensión ideal de la expresión.....	31
a) Idealidad de la palabra y su sentido intencional.....	31
b) La idealidad del sentido impletivo	35
c) La comprensión y la tesis del significado-imagen.....	39
3. Objeciones y respuestas.....	47
a) Términos equívocos.....	47
i) Términos equívocos en sentido estricto	47
ii) Términos plurivalentes y las modificaciones sintácticas	48
iii) Los nombres propios	50
b) Términos esencialmente ocasionales	55
c) Sentido y sinsentido.....	61
i) Categoremáticos y sincategoremáticos.....	61
ii) Sentido, sinsentido y contrasentido	65
Segunda parte. La expresión en José Gaos.....	67

1. Elementos de la expresión.....	71
2. Expresión mímica y significación.....	78
a) La expresión mímica en general	78
b) La expresión mímica y la expresión lingüística	84
3. Expresiones y sus conceptos	86
a) La existencia del pensamiento mismo y su especificidad	87
b) Tipos de conceptos según sus expresiones	89
i) Expresiones de conceptos universales y afines	89
ii) Expresiones de conceptos singulares y plurales	91
iii) Expresiones de conceptos individuales	92
c) Expresión negativa.....	95
4. Clasificación de los objetos de la expresión.....	98
a) Individuos: sustancias y modos.....	98
b) Objetos reales e ideales	102
5. La expresión filosófica	104
a) Paso del pensamiento cotidiano al filosófico	104
b) Expresiones de objetos metafísicos	106
Conclusión	109
Bibliografía	113

Como cada palabra tiene una alma, hay en cada verso, además de la armonía verbal, una melodía ideal.

Rubén Darío, «Palabras liminares», *Prosas profanas y otros poemas*.

Agradecimientos:

A mis padres y a mi hermano.

A mi tutor y a mis lectores.

A mis amigos filósofos, aunque no hayan leído mi tesis.

A mis amigos no filósofos que, aunque queriendo hacerlo,
no lograron leerla debido a su lenguaje técnico.

CUESTIONES TÉCNICAS

Se utilizará el sistema de citación Harvard, añadiendo, en el caso de Husserl, el número de la investigación y el párrafo citado, e.g.:

(Husserl, 1967a: 323, I, §5)

“I” indica que se trata de la primera investigación lógica, y “§5”, que es el párrafo 5.

Y en el caso de Gaos, se añadirá a qué parte de su curso corresponde y la lección, e.g.:

(Gaos, 1982a: 15, Part.I, Lec. II)

“Part.I” indica que se trata de la primera parte del curso *De la Filosofía* (1982a) y “Lec.II”, que es la lección segunda.

Además, remitimos a partes de nuestro propio texto de la siguiente manera:

(I.1.a.i)

El número romano refiere a la parte (primera —sobre Husserl— o segunda —sobre Gaos); el arábigo, a la sección correspondiente; la letra, al apartado y, en caso de haberlo, el número romano en minúsculas, al subapartado.

Por último, sobre todo en la parte sobre Gaos:

- Se utilizarán comillas dobles para el uso metalingüístico de los términos. E.g. La palabra “casa” tiene cuatro letras.
- Se utilizarán comillas simples para designar los conceptos mismos. E.g. El concepto de ‘hombre’ comprende las notas ‘animal’ y ‘racional’.
- Se utilizarán letras *itálicas* para llamar la atención sobre el carácter de objeto de lo designado. E.g. El concepto ‘libro’ designa *este libro* de mi escritorio.

Y por último, se dejarán comillas francesas para las citas textuales.

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Este trabajo es una continuación de nuestra tesis de licenciatura *Lenguaje y Filosofía de la Filosofía en José Gaos*. En aquella investigación exponíamos cómo la Filosofía de la filosofía de Gaos puede ser entendida, en su base, como un desarrollo de su fenomenología (o simplemente su teoría o filosofía)¹ de la expresión lingüística. Aunque la filosofía del lenguaje de Gaos forma parte

¹ La pertinencia o no del término “fenomenología” referido al examen sobre la expresión en Gaos es algo discutible (*cfr.* Ziri6n, 1996). «Gaos mismo creía que podía distinguirse, para cualquier tipo de disciplina, entre una parte fenomenol6gica y una parte te6rica: la parte fenomenol6gica era la encargada de desbrozar el terreno conceptual, por as6 decirlo, allanarlo y dejarlo liso para la construcci6n propiamente dicha, que quedaba entonces a cargo de la teor6a.» (Ziri6n, 2010: 163). Esta supuesta distinci6n entre lo descriptivo y lo especulativo est6 lejos de ser meridianamente clara en Gaos, y 6l mismo parece invadir constantemente los terrenos de la elucubraci6n mientras se declara neutral a 6sta. Llega a decir, adem6s, que la fenomenol6gica de un objeto cualquiera es «la definici6n o caracterizaci6n de su esencia» (1982a: 384, Part. II, Lec. XVII), aunque no esclarece en qu6 consiste dicha caracterizaci6n.

Por otro lado, ni el mismo fundador de la fenomenol6gica est6 ausente de tal problema. Bungaard (2010) prefiere llamar a la *Investigaci6n primera* una ontol6gica del uso del lenguaje, m6s que una fenomenol6gica. Lo mismo se podr6a decir de los escritos de Gaos, sin embargo, no es nuestro inter6s entrar en estas discusiones y por ello las dejamos en el modesto lugar que en esta nota a pie de p6gina ocupan.

de aquel proyecto de mayor envergadura que es su Filosofía de la filosofía y su Antropología Filosófica, ello no impide que pueda estudiarse aisladamente, y eso es justamente lo que pretendemos hacer.

José Gaos es harto conocido como uno de los introductores de la fenomenología a la lengua hispana, ya sea como traductor de las obras de Husserl, ya como comentador de las mismas o como elaborador de las ideas contenidas en ellas. Esta influencia se entrevé en sus obras más sistemáticas (*De la Filosofía* y *Del hombre*), pero son pocas las ocasiones en que hace referencia directa a los textos husserlianos. Casi al final de su obra *De la Filosofía*, Gaos hace un recuento de sus influencias, entre las cuales se hallan Brentano, Husserl, Scheler y Hartman. De Husserl dice tomar «toda la fenomenología de la expresión del curso», con algunas «rectificaciones y complementos terminológico y no terminológicos» (1982a: 420, II Part., Lec. XX). Nuestro propósito en este trabajo es, en primer lugar, rastrear y explicitar los elementos comunes entre Gaos y Husserl y, en segundo, sopesar la pertinencia de aquellas correcciones y retoques aludidos.

Ahora bien, a pesar de que todo discurso es lineal, pues la naturaleza del lenguaje lo exige, existen dos formas básicas de llevar a cabo un trabajo de comparación como el que nos ocupa. La primera es de forma paralela, a manera de un juego de tenis de mesa, donde cada apartado correspondería a una partida en que los contrincantes intercambian argumentos y al final alguno de ellos gana (o empatan). La razón de que no sigamos esta estructura es harto simple: la terminología puede resultar confusa. Gaos resignifica mucha de la terminología husserliana, y si abordáramos la exposición de esta manera, nos veríamos en la necesidad de adjetivar constantemente los términos, por ejemplo, “notificación” o “significación” ora a la gaosiana, ora a la husserliana. Una manera de subsanar el asunto sería colocar entre paréntesis el término en alemán cuando se trate de un concepto de Husserl y no colocar nada cuando se trate de un concepto de Gaos, mas esa vía no difiere demasiado de la anterior. La segunda forma consiste en una

presentación independiente, más similar —digamos— a la pesca deportiva; las posturas de cada autor son expuestas en momentos separados, cada uno en sus propias aguas y con sus propios aparejos, y sólo al final comparamos las ideas capturadas. Pero esto podría hacernos perder de vista algunas ideas al momento de la comparación, a menos que queramos repetir las y extender innecesariamente la escritura. Por nuestra parte, nos decantamos por una aproximación híbrida.

En la primera parte de este trabajo expondremos todo lo concerniente a la postura de Husserl, pero haciendo referencia constante a las discrepancias más importantes con Gaos (aún sin desarrollar). No es insólita la puntualización de que Husserl no tiene una teoría del lenguaje como tal —o al menos no concebida como se lo haría actualmente— sistemáticamente expuesta en algún escrito particular (*cfr.* Moran, 1982: xlix²; Bundgaard, 2010: 370; Ortiz, 1972: 89; Martínez Bonati, 1960, 12). Pero ello no es óbice, con respecto a nuestros fines, para que pueda exponerse de manera coherente su visión específica sobre el lenguaje. Aunque ésta forma parte de un ejercicio preparatorio (y Husserl así lo admite), para una lógica pura, creemos que la originalidad y solidez de sus reflexiones permiten una presentación relativamente independiente. Nos centraremos, sobre todo, en la primera y en la cuarta de las *Investigaciones Lógicas*, dedicadas al lenguaje y la significación.

En la segunda parte, explicaremos las ideas de Gaos, apuntando retrospectivamente a las de Husserl (ya desarrolladas) y haciendo, en contados casos, nuestras propias críticas al respecto. Nuestra intención no es

² «Husserl's interest was not in philosophy of language as such, but rather in specifying the structure of meaningful assertion, separating out the acts which go to make up the intentional expression and fulfilment of meaning.» [El interés de Husserl no está en la filosofía del lenguaje como tal, sino, más bien, en especificar la estructura de la aseveración significativa y distinguir los actos que confluyen a conformar la expresión intencional y el cumplimiento significativo.]

hacer una defensa de la teoría husserliana frente a la de Gaos, o viceversa, sino, más bien, un balance que nos permita justipreciar aquellos puntos en que Gaos hace aportaciones importantes y aquellos en que su lectura de Husserl se queda corta.

Aparte del interés desinteresado por la especulación pura, el tratamiento gaosiano del lenguaje tiene una relevancia, apenas entrevista, en la historia de la filosofía mexicana. Gaos es un filósofo multifacético cuya presencia se liga, por un lado, al desarrollo del historicismo en México. Leopoldo Zea, Edmundo O’Gorman, Justino Fernández, Carmen Rovira, son algunos nombres insignes que podemos asociar a este movimiento. Por otro lado, está la corriente fenomenológica y existencialista, a la que relacionamos filósofos como Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro, entre otros. (*cfr.* Zirión, 2004, cap.III); todos, alumnos de Gaos. A pesar de que difícilmente se asociaría nuestro filósofo a los estudios lingüísticos y conceptuales propios de la filosofía analítica, ya desde su llegada a México, en 1939, Gaos tiene un interés por el lenguaje. Su alumno Justino Fernández da testimonio de ello: «Si no recuerdo mal —dice—, el primer curso³ que ofreció fue sobre *La expresión*» (1970: 9)⁴. Este interés, sin embargo, permaneció casi oculto hasta los últimos años de su vida, cuando por fin lo desarrolla sistemáticamente en los cursos *De la Filosofía* y *Del hombre*. Dos de sus asistentes, así lo atestigua la dedicatoria

³ En la Facultad de Filosofía y Letras, ubicada en Mascarones.

⁴ Encontramos también en sus escritos españoles —inéditos en vida— varias ideas y clasificaciones que se desarrollarán plenamente en *De la Filosofía* y *Del hombre*. Por ejemplo, en el texto «Términos singulares y generales (1930)» (Gaos, 2018: 445 ss), se adelantan algunas nociones que retomará años después (y que nosotros abordamos en II.3.b.ii.). Asimismo, hallamos esporádicas reflexiones sobre la expresión en varios textos pensados como apuntes para cursos; por ejemplo, en «Filosofía de la filosofía [Apuntes para el curso impartido en la Habana] (1938)» (2018a: 1042) hay un escueto esquema sobre el argumento husserliano de la diferencia entre expresión, significado y objeto, y en «[Sobre filosofía de la filosofía] (1937)» nos topamos con algunas reflexiones sobre la expresión en general y la interrogativa en particular (2018a: 1204 ss).

a la primera parte de *De la Filosofía*, fueron Luis Villoro y Alejandro Rossi, cuyos testimonios son valiosísimos para esbozar una época de tránsito en la historia de la filosofía en nuestro país.

En un artículo de la *Revista de la Universidad de México* (1968), varios filósofos discutían sobre el rumbo de la filosofía en México; entre ellos, los dos discípulos de Gaos arriba mencionados abogaban por una filosofía más sistemática y científica, como la que venía haciéndose en los países de habla inglesa. Ambos ven en Gaos un punto de inflexión, aunque frustráneo, en este respecto. Dice Villoro en otro texto de talante similar:

no hay exageración en afirmar que la labor magisterial de Gaos fue el primer paso, en nuestro país, hacia el tratamiento profesional de la filosofía [...] La obra de Gaos puede situarse en un lugar especial en la historia de la filosofía en lengua española: lleva a su fin un modo de comprender la filosofía y, al mismo tiempo, vislumbra un estilo nuevo de filosofar. (1970: 9)

Más adelante añade:

En ella [la Filosofía de la filosofía de Gaos] lleva a cabo una crítica aguda, con rasgos originales, de la metafísica como forma de expresión [...] La crítica filosófica es concebida como examen de las formas en que se expresa verbalmente y análisis de sus conceptos fundamentales. Así, su obra encuentra, sin proponérselo, los temas más vivos de nuestro tiempo filosófico: la filosofía del lenguaje y el análisis conceptual. (*idem*)

Además, en el estudio que hace de prólogo a *De la Filosofía* (publicado originalmente en 1964), compara el autor explícitamente la filosofía de Gaos con el atomismo lógico de Russell y Wittgenstein, aunque precisando que las semejanzas son producto de la mera casualidad y no un signo de influencia.

Alejandro Rossi, en quien confluyen fenomenología⁵ y filosofía analítica (Zirión, 2004: 334), coincide esencialmente con el juicio de Villoro, aunque es un poco más duro en su valoración:

la faceta lógico-semántica de su pensamiento se desarrolló y se mantuvo prácticamente aislada dentro de los límites que señalan las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. [...] Los problemas que se planteaban en esa obra fueron desarrollados por otra dirección filosófica: anteriormente por Frege, luego por Russell, por Wittgenstein y, en términos generales, por la filosofía analítica. Hubo, pues incoherencia en su formación teórica y en este sentido cabe afirmar que Gaos se equivocó en la elección de su tradición filosófica. (1970: 16)

Nos cuenta, además, que, si bien Gaos impartió algunas lecturas sobre lógica y semántica, el condicionamiento de su formación juvenil le impidió discutir con apertura total de pensamiento estos asuntos con sus «discípulos disidentes» (*ídem*).

En su artículo «La antropología filosófica» (dentro de su último libro publicado en vida, *De antropología e historiografía*) Gaos expone sus propias razones de su desavenencia con las «filosofías llamadas empirismo lógico, positivismo lógico, filosofía científica, filosofía analítica» (2009: 203). Gaos concibe la filosofía como una tarea eminentemente sistemática; las obras de grandes filósofos como Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel... así lo prueban. Sin embargo, esta sistematicidad, piensa él, sólo revela la subjetividad de la filosofía misma. El intentar abarcar la totalidad de lo real en un sistema no es más que el intentar abarcar la totalidad de la *perspectiva* de lo real del filósofo individual. Idea de indudable raigambre orteguiana,

⁵ En su ensayo «Sentido y sinsentido en las *Investigaciones Lógicas*» (1989), presenta algunas de las tesis principales relativas al significado en Husserl, para después discutir los mismos temas en ensayos posteriores desde la perspectiva analítica.

que da como resultado la conocida tesis gaosiana de que la filosofía es confesión personal. Esto se explica brevemente como sigue.

Un científico físico, por ejemplo, sólo toma como objeto de estudio una parte de la realidad: los objetos físicos; y prescinde de todo lo demás: la vida, los valores, las emociones, etc. La objetividad (o intersubjetividad) de una ciencia es proporcional a su dotación de abstracción. Mientras más se abstrae, más objetiva es, como las matemáticas o la física. Una disciplina como la economía, que abstrae menos cosas, puesto que conserva en cierta medida los deseos de los consumidores y algunas de sus creencias, sería más subjetiva, y por ello la divergencia entre sus cultivadores sería mayor. El caso del filósofo sería excepcional: quiere explicar la realidad en toda su integridad, sin abstraer nada. Ello daría como resultado que la filosofía trabaja con la visión más subjetiva posible dentro de todas las disciplinas del conocimiento (Cfr. Gaos, 1982a, Part.II, Lec.XIX; y Gaos, 1982: 46-48). Las supuestas abstracciones que hace el filósofo de su propia individualidad son subterfugios para dar validez intersubjetiva a sus pensamientos, pero sin lograrlo auténticamente. La ciencia, por el contrario, ha logrado medrar en la historia gracias a su espíritu de asistematicidad: cada investigador trabaja en un campo especializado del saber, y esta indiferencia por la coherencia dentro de un todo teórico omniabarcante es lo que permite a cada disciplina progresar. Según esto, la filosofía analítica vería en la eliminación del sistema la eliminación de la subjetividad, y, por ende, su boleto de entrada a las disciplinas del saber intersubjetivo.

Ahora bien, para Gaos existen dos tipos de filosofías: 1) las sustanciales-teológicas, que analizan el concepto de Dios, sustancia y derivados; y que se alinean bajo el vago título de *realismo*; y 2) las antropológicas, que analizan cómo es que se originan y adquieren validez en nosotros, como seres humanos, las ideas de 'Dios', 'sustancia' y derivadas; y que corresponden a lo que comúnmente se llama *idealismo* (cfr. 2009: 204-205). La filosofía analítica no encuentra su lugar en ninguno de estos, por lo que, o bien no es verdadera

filosofía o bien queda como un mero cúmulo de métodos y resultados «que en gran parte son un paralelo anglosajón de la fenomenología germánica» (2009: 208). En conclusión, para Gaos la filosofía analítica no es más que una desvaída filosofía alemana con pretensiones científica incumplidas.

PRIMERA PARTE

**LA EXPRESIÓN EN
EDMUND HUSSERL**

Husserl no tiene al lenguaje como objeto de estudio independiente y principal, sino que sus reflexiones en torno a éste forman parte de un proyecto de mayor envergadura: la fundamentación de una lógica pura, entendida ésta como el estudio y fundamentación de la validez objetiva de la lógica (y del conocimiento científico en general), en contraposición con el psicologismo, que afirma su validez únicamente subjetiva.

Los objetos de investigación de la lógica pura se nos dan en una «vestidura gramatical» (Husserl, 1967a: 292, *Intr.*, §2), en otras palabras, dichos objetos se nos dan en vivencias psíquicas unidas a expresiones verbales. Sin embargo, Husserl no parece tener una postura definida sobre la relación entre pensamiento y lenguaje:

Sea o no sea necesario, por fundamentos esenciales, el enlace entre el pensar y el hablar; sea o no necesario, por fundamentos esenciales, el modo de manifestarse el juicio conclusivo en la forma de la afirmación, es lo cierto en todo caso que los juicios que pertenecen a la esfera intelectual superior, sobre todo a la científica, casi no pueden llevarse a cabo sin expresión verbal. (Husserl, 1967a: 292, *Intr.*, §2)

De cualquier modo, no parece estar en ninguno de los dos conocidos extremos: aquel que identifica pensamiento con lenguaje y aquel que los separa tajantemente. Independientemente de lo anterior, el interés fundamental está en el contenido de aquellas vivencias. Lo que le interesa al lógico es el objeto ideal, que se repite idéntico en cada acto, no las experiencias psicológicas particulares y cambiantes. Por ejemplo, yo puedo afirmar en este momento: "Es imposible que A y no A ". En esta vivencia estoy haciendo explícita una ley lógica cuya validez trasciende los estados psicológicos en que la afirmo. A pesar de ello, el análisis de las vivencias no es fútil, ya que es en ellas en donde se *realiza* el objeto lógico y, por decirlo así, lo hacemos nuestro. Lo lógico, para que nos sea de utilidad, tiene que dárse nos de manera concreta en nuestras vivencias, aunque imperfectamente, por medio de los conceptos y estos, a su vez, expresados en palabras. Pero suele suceder que cuando inteligimos un concepto X , en esa vivencia concreta no sólo está la intelección pura de X , sino que hay otras representaciones que, como polizones, se cuelan en las palabras que utilizamos para expresar dicho concepto; debido a ello, podemos caer en el peligro de creer que dichas representaciones se justifican por haber venido junto a la intelección primera. También puede ocurrir lo contrario: que se genere un equívoco o malentendido que nos desvíe de la intelección correcta, y perdamos de vista su evidencia (*cfr.* Husserl, 1967a: 293, *Intr.* §2). Por ello, el estudio de la expresión lingüística, aunque preparatorio al de la lógica pura (en esto reconoce Husserl su coincidencia con Stuart Mill), no es en absoluto despreciable. El lenguaje es la herramienta más importante del pensamiento y es por medio de él que ponemos de manifiesto los resultados de toda investigación (*cfr.* Husserl, 1967a: 289, *Intr.*, §1); se hace, pues, imperativo su estudio. O, en sus propias palabras:

Las consideraciones de orden idiomático pertenecen, sin duda alguna, a la preparación filosófica indispensable para la construcción de la lógica pura; porque sólo mediante su auxilio

pueden los objetos propiamente tales de la indagación lógica [...] elaborarse con claridad que evite todo malentendido. (Husserl, 1967a: 290, *Intr.*, §1)

Aunque una comprensión justa del lenguaje en Husserl requeriría exponer sus relaciones con aquel proyecto más amplio, en este trabajo nos limitaremos a apuntar los conceptos indispensables para la inteligibilidad de nuestra comparación. Hay que tener en cuenta, por último, que, como dice Urban, el estudio lingüístico de Husserl es «a necessary preparation for the construction of a pure logic [and] thus not the study of any given language or a disinterested description of natural language use.»⁶ (2018: 271)

Ahora bien, en este capítulo se seguirá, aproximadamente, el derrotero transitado por Husserl en la primera y en la cuarta de sus *Investigaciones Lógicas*. Primero se esclarecerá la distinción entre signo y expresión. Después se abordará ésta en su aspecto real, esto es, en cuanto instrumento de comunicación. Posteriormente nos enfocaremos en dilucidar su correlato ideal, es decir, su constitución esencial, prescindiendo de sus accidentes espaciales y temporales, para pasar a hablar sobre cómo es que se relacionan ambas esferas en los actos de comprensión. Finalmente, abordaremos algunas dificultades y cómo las resolvería la fenomenología husserliana; entre ellas destacan el clásico problema de los nombres propios, la cuestión de los términos ocasionales (comúnmente conocidos como indexicales) y la distinción entre términos con sentido y sin sentido.

⁶ [una preparación necesaria para la construcciones de una lógica pura [y], por ende, no son el estudio de ningún lenguaje dado o una descripción desinteresada del uso natural del lenguaje.]

1. LA EXPRESIÓN EN SU DIMENSIÓN REAL

a) El signo como señal y como expresión

Antes de entrar en el tema del lenguaje Husserl aclara algunas confusiones envueltas en el término “*signo*”. Hay dos fenómenos que se pueden caracterizar como signos. Por un lado, tenemos los signos indicativos, también llamados *señales* o *indicaciones*, como el cielo cargado de nubes, que es señal de lluvia. Este tipo de objetos o situaciones simplemente señalan —apuntan, indican— la posible existencia de otro objeto o situación. Por otro lado, tenemos los signos expresivos o significativos, que llamaremos *expresiones lingüísticas*. Cuando alguien profiere una palabra, ésta es signo de que la persona tiene algún estado mental que quiere externar, pero a esto se añade algo: la palabra *expresa* algo, tiene *significado*. “Significar” y “señalar” no son sinónimos. Existen expresiones que *significan*, i.e. tienen sentido, pero no señalan nada. En primera instancia uno podría pensar que con esto nos referimos a las expresiones sin objeto, como “el último dígito de Π ” o “cuadrado redondo”, sin embargo, este no es el caso⁷. Toda expresión explícita, es decir, formulada verbalmente mediante la escritura o la voz, *señala* los estados mentales del que la profiere (a este tipo especial de señal Husserl lo llamará *notificación*). Pero si la expresión no es proferida, si se queda en la vida mental, entonces no *señala* nada. Podría objetarse ¿acaso no señala también la expresión mental un objeto? Cuando me digo en mi fuero interior “Mi perro se llama Fido” ¿no estoy señalando el hecho de que mi perro se llama Fido? No exactamente. La expresión (tanto la física, como la meramente mental) *designa* un objeto, pero no lo *señala*. La *designación*, propia de las expresiones lingüísticas, es una relación de referencia indirecta (*cfr.* Garófalo, 2016: 13), esto quiere decir que la expresión llega a su objeto mediado por su significación. En cambio, la señal es una relación de

⁷ Se abordarán en el apartado 3.c estos términos.

referencia directa. En el habla cotidiana palabras como “signo”, “significación”, “señal”, “indicación”, “expresión”, entre otras, funcionan de manera intercambiable, sin embargo «es preciso siempre hacer violencia al idioma, cuando se trata de fijar terminológicamente conceptos para los cuales sólo disponemos de términos equívocos» (1967a: 323, I, §5). Todo esto se ahondará a continuación.

Como se dijo, en primer lugar, tenemos el signo indicativo, i.e. entendido como señal o indicación. Éste consiste en la relación⁸ entre dos objetos o situaciones, en que uno de ellos remite al otro. La relación entre los objetos puede ser establecida de manera arbitraria y artificial, como las marcas que se le ponen al ganado para indicar que es propiedad de alguien; o natural, como los síntomas que indican una enfermedad concreta. Mas lo esencial del signo no radica en la marca o nota presente, sino en la *motivación*. La presencia actual del objeto *A* es vivida por el sujeto como *motivo* para creer en la existencia del objeto *B*. En otras palabras, la señal conforma una situación objetiva total, es decir, unitaria, expresada por el juicio: “*B* (lo señalado) puede o debe de existir *porque A* (lo señalante) existe” o al revés “Si *A* existe, entonces *B* debe de existir.”⁹ En esta situación, el sujeto vive la convicción de que si *A* existe, entonces tiene motivo para creer que *B* existe, y este motivo se expresa mediante la palabra “porque” (o sus sinónimos) (*cfr.* Husserl, 1967a: 317, I, §3). En el plano psicológico, cuando evocamos *A*, se despierta en la conciencia *B*, pero el sujeto no vive *A* y *B* como cosas meramente coexistentes, sino como pertenecientes mutuamente, de tal modo que la existencia de uno incita a asentir a la del otro (*cfr.* Husserl, 1967a: 321-322, I, §4)

Ahora bien, el término “porque” (y otros semejantes) puede servir para designar no sólo el enlace propio de la señal, sino la conexión lógica entre

⁸ No necesariamente de causalidad, aunque no la excluye.

⁹ Que puede dividirse en tres juicios: 1) *A* existe; 2) *B* existe; 3) *B* existe *porque A* existe. (*cfr.* Díaz, 1969)

premisas y conclusión, mas no debe confundirse la relación entre la señal y lo señalado con la expresada por el término “demostrar”. Un patio mojado *muestra* (indica, señala) que ayer llovió por la noche, pero no lo *demuestra*, en sentido estricto. El enlace en la señal se da gracias a una actividad asociativa, ausente en la demostración (la cual responde más bien a leyes supraempíricas o ideales). Por ejemplo, decimos que el área de un cuadrado es 9 cm *porque* sus lados miden 3 cm, pero con ello no queremos decir que el resultado sea señal de la longitud de los lados, sino que hay una conexión lógica, objetivamente válida (e independiente de cualquier creencia nuestra) entre la naturaleza del cuadrado, la longitud de sus lados y su área. Además, en la señal, el vínculo entre el objeto que señala y lo señalado no es de carácter intelectual, i.e. no se percibe como algo objetivamente necesario, mientras que en la demostración el nexo entre las premisas y conclusión sí. Pero, se pregunta Husserl (*cfr.* 1967: 320, I, §3), si el nexo entre lo señalante (*A*) y lo señalado (*B*) no es necesario, ¿será entonces un nexo de probabilidad? Cuando conjeturamos la existencia de *B* por el conocimiento actual de *A*, ¿lo hacemos con base en una conexión probable? O para ponerlo en otros términos: ¿el juicio “*B* debe de/puede existir porque *A* existe” es equivalente a “Si *A* existe, entonces hay *probabilidad* de que *B* exista”? La respuesta a esto es un dubitativo “tal vez sí...” Si hubiera algún tipo de legalidad lógica que rigiera las relaciones entre lo señalante y lo señalado, entonces sería dominio de probabilidad. En tal caso, se hablaría de señales reales o válidas (en que hay nexo de probabilidad) y aparentes o inválidas (en que no hay tal). Sin embargo, según Husserl, en el lenguaje corriente, cuando hablamos de señales, no consideramos las leyes de probabilidad. El sujeto está *convencido* de que si está presente *A*, encontrará también *B* (Husserl, 1967a: 320, I, §3). Para que la probabilidad entre en juego tendríamos que reducir la seguridad de estos juicios a mera sospecha: “sí está presente *A*, *tal vez* encontraremos *B*”. En otras palabras, la descripción que hace Husserl se basa en lo que *el sujeto cree*, no en lo que de hecho es. Por ejemplo, un celoso puede afirmar con

certeza absoluta que su novia lo engaña, sólo porque no le respondió una llamada. Pero en sentido estricto, es muy baja la probabilidad de que exista una relación objetiva entre el hecho de que su pareja no le haya contestado una llamada y el de que le haya gastado alguna felonía. Si el celoso tuviera en consideración las probabilidades, sólo, tal vez, reduciría su seguridad a mera sospecha. Un científico, por su parte, está convencido de que la teoría de la evolución es correcta debido a los restos fósiles encontrados después de muchas exploraciones. Ambos viven con convicción sus creencias, sin embargo, el segundo la vive como una creencia motivada racionalmente por un conocimiento probable, empírico y objetivo. La probabilidad sería una manera de explicar el estado de cosas hacia el que se dirige la creencia del sujeto, pero no su creencia misma.

Establecida la naturaleza de la señal, podemos proceder al signo entendido como expresión. Todo discurso o parte del discurso, sin importar que sea hablado o no (i.e. que esté dirigido a una persona o no), es considerado por Husserl como una expresión. En el habla corriente decimos que el semblante de alguien *expresa* desdén, complacencia, iracundia, etc., pero para Husserl la palabra “expresión”, y sus derivados, están reservados para la expresión lingüística. Se descartan, pues, todos los ademanes, expresiones faciales y, en fin, exteriorizaciones involuntarias del estado de ánimo. La razón de dicha exclusión radica en que, si bien el interlocutor puede interpretarlas como señales de los estados de ánimo de otro sujeto, en «estas manifestaciones fáltale al sujeto la intención de presentar unos *pensamientos* en modo expresivo, ya a otros [sujetos], ya a sí mismo, en cuanto que se halle sólo consigo mismo. En suma, esas tales expresiones *no tienen propiamente significación.*» (Husserl, 1967a: 323, I, §5)

A diferencia de Husserl, para Gaos, las emociones son un componente esencial de la expresión lingüística. Sin embargo, habrá que hacer varias precisiones y matizaciones en su debido lugar (apartado II.a.2). Por lo pronto hay que recordar que Husserl pretende fundar una lógica pura y todo aquello

que no entre dentro de la intelección apodíctica de los conceptos queda descartado (aunque no por ello se niega su existencia efectiva y sus relaciones con los actos de pensar lo lógico). Su estudio de la expresión es un estudio sobre el principal instrumento que usamos para manipular significaciones. Con ello no se quiere decir que el lenguaje no sea un vehículo para expresar emociones, sino que todas las expresiones mímicas y similares, al no tener *significado* en sentido estricto, no son fenómenos que remitan a conceptos y, por tanto, no son expresiones lingüísticas¹⁰.

Para terminar este apartado abordaremos una objeción que Derrida hace a Husserl en *La voz y el fenómeno* (1985: 65). Según este filósofo, Husserl no da una caracterización previa de lo que sea un signo en general, para luego entrar en la bifurcación de signo indicativo y expresivo, lo que dejaría la base sobre la que hace esta división sin esclarecer. Nos parece, sin embargo, que la objeción se fundamenta en una idea errónea de lo que intenta hacer Husserl en los primeros pasos de su examen. En los párrafos iniciales de la *Investigación primera* no se pretende establecer una jerarquía de signos —en donde cada uno ocupe su lugar como género y especie— sino hacer un esclarecimiento de nuestros usos de términos como “signo” y “expresión”. No hace falta decir qué sea un signo en general, puesto que no se está haciendo una taxonomía de los mismos. Un procedimiento similar se lleva a cabo, por ejemplo, en los §§ 14 y 30, donde se clarifican los diversos sentidos del término “contenido”, sin tener que definir qué sea un contenido en general; y la misma estrategia se repite en el §1 de la *Investigación V*, donde se enlistan las nociones contenidas en el término “conciencia”, sin que por ello se exija una definición de conciencia en general. La pugna constante de

¹⁰ Aunque Husserl no lo mencione, el lenguaje de señas no es menos expresión verbal que el resto, pues lo único que cambia es la naturaleza física del fenómeno (en lugar de sonidos o símbolos escritos, tenemos movimientos corporales) pero su constitución esencial es la misma, y es independiente de las expresiones mímicas del que habla.

Husserl consiste en eliminar equívocos en el lenguaje ordinario, el cual difícilmente envuelve significados ordenados jerárquicamente y cuyas fronteras sean claras, no en dar definiciones y clasificaciones.

b) La expresión lingüística

Dentro de la expresión podemos distinguir la dimensión física, ya sea la palabra pronunciada o escrita, y la dimensión significativa. Esta última es la esencial a la expresión y consiste en un conjunto de vivencias distintivas unidas al signo físico. Pasemos a esclarecer en qué consisten dichas vivencias.

Consideremos la expresión en su *función comunicativa*. Un sonido o garabato se convierte en habla cuando la persona que lo emite tiene la intención de decir algo a alguien. Hablar y escuchar son vivencias íntimamente ligadas. El interlocutor comprende la intención del hablante, porque lo concibe, no como una mera cosa que emite sonidos, sino como una persona que intenta transmitirle un sentido. Así, las expresiones sirven como *señales*, como indicios de la vida psíquica del hablante. Las palabras motivan nuestra convicción (como oyentes) de la existencia de ciertas vivencias en el hablante. Al hecho de que la palabra (en su aspecto físico) ponga de manifiesto una vivencia psíquica se le llama *función notificativa*. «El contenido de la notificación son las vivencias psíquicas notificadas.» (Husserl, 1967a: 325, I, §7) Hay dos tipos:

- a) *Lo notificado en sentido estricto*: en el juicio “El perro es negro” se notifica, en sentido estricto, mi acto de dar sentido a dicho enunciado; o si se quiere, el juicio que tengo presente en la mente al expresarme.
- b) *Lo notificado en sentido amplio*: es cualquier vivencia del hablante que el oyente puede suponer en él por su discurso, ya sean deseos, percepciones, etc. E.g. En el juicio “Hace mucho calor” se notifica, en

sentido amplio, el sentimiento de bochorno del hablante que el oyente supone en aquél y no sólo el juicio relativo al ambiente del momento.¹¹

El comprender de lo notificado no consiste en un saber conceptual; el oyente no tiene que realizar el mismo juicio que el hablante, sino que simplemente lo *percibe* como alguien que expresa *A* o *B* pensamiento, sentimiento, etc. El oyente, en el acto de comprender lo notificado, tiene una *percepción externa*: una «aprehensión de un ser sobre la base de una representación intuitiva, pero inadecuada.» (Husserl, 1967a: 327, I, §7) El ser aquí aprehendido (en este caso lo notificado) es sólo supuesto, porque el oyente no lo vive por sí mismo. Por el lado del hablante se dice que tiene una *percepción interna* de lo notificado, pues el ser se aprehende como algo vivido.

Dicho lo anterior, podemos definir la *función comunicativa* como aquella que cumplen las expresiones al servir de señales de las vivencias psíquicas que las animan. Sus elementos son:

- 1) lo *notificado* (i.e. la vivencia psíquica de quien se expresa) que se vuelve expreso mediante
- 2) lo *notificante* (aunque Husserl no utiliza este término), i.e. el signo sensible que funciona de señal, como la palabra hablada o escrita, y
- 3) el sujeto que *toma nota* (esta expresión sí es de él (1967a: 235, I, § 7)) de lo notificado, lo cual implica comprender —en el sentido ya apuntado— la vivencia psíquica del otro, además de lo que en la expresión se quiere significar (*cfr.* apartado I.2.c).

Sin embargo, las expresiones no sólo sirven para la comunicación humana, donde la notificación tiene un papel fundamental, sino que también aparecen en la vida solitaria del alma. Este cambio de función no afecta a la esencia de

¹¹ Existen casos en que podemos identificar lo notificado en sentido amplio con el objeto designado en la expresión, por ejemplo, en el juicio “Tengo hambre”, se designa el hambre que estoy experimentando y a la vez se notifica mi vivencia de la misma. (*Cfr.* 1967a: I, §25)

la expresión, pues las palabras siempre tienen su significación o sentido¹², ya sean transmitidas a otra persona o permanezcan en la intimidad de nuestro monólogo mental. Para Husserl no hay comunicación en el habla interior, pues la palabra pierde su oficio de señal, i.e. de notificar nuestras vivencias a otro sujeto; y esto es así porque de hecho vivimos, con percepción interna, los actos de significación. En la expresión comunicativa es claro que la palabra sirve como señal de que hay (o hubo) ciertas vivencias, de que hay (o hubo) un sujeto que las tiene (o tuvo) y de que nos han sido comunicadas (voluntaria o involuntariamente) por él; pero en nuestra propia psique no precisamos de una señal como esa. La palabra fantaseada¹³, propia del soliloquio interior, no es un objeto que me motive a creer en la existencia de mis propios pensamientos, sino que sé de su existencia porque los vivo directamente.

Corrientemente se dice que «hablamos con nosotros mismos [...] [p]ero en estos casos no hablamos en sentido propio, en sentido comunicativo; no nos comunicamos nada, sino que nos limitamos a representarnos a nosotros mismos como personas que hablan y comunican» (Husserl 1967a: 329, I, §9). Así, la notificación (y con ella la función comunicativa) no es esencial a la expresión significativa. Se deja fuera, en el análisis de la expresión, dos aspectos: los estados mentales del interlocutor y la existencia del interlocutor mismo. Se deja fuera, pues, la comunicación misma.

Aquí hallamos otra diferencia con Gaos. Si para éste los estados psíquicos (*emocionales* y *mocionales*, como él los llamará) señalados en la expresión son esenciales a ésta, entonces el destinatario también lo será. Uno no efectúa

¹² El único momento en que la palabra deja de ser palabra con significado es en el uso metalingüístico, pero habrá que hacer unas precisiones al respecto más adelante, en 3 a).

¹³ Ésta no tiene por qué ser una imagen fiel a una palabra realmente escuchada o vista; puedo pensar, e.g. en la palabra “infundibuliforme”, sin que haya escuchado ni pronunciado nunca el vocablo.

actos significativos sin motivo alguno, sino para expresar algo a alguien; toda expresión (o intención significativa) va dirigida a un sujeto, ya sea actualmente presente, ausente o incluso a uno mismo. Con respecto a este tema, Gaos debilita su postura en el camino entre *De la Filosofía* y *Del hombre*, pero en ambos casos sostiene la necesidad de un destinatario. La discrepancia puede deberse a que no encontramos en Gaos la diferencia entre función comunicativa y función meramente significativa (que abordaremos un poco más adelante). Para Gaos, el lenguaje parece ser un órgano de convivencia más que de pensamiento puro, y en este sentido, los significados sólo existirían en virtud de que sirvieran para comunicar algo. La finalidad de las expresiones es la de formar *situaciones* (véase apartado II.1), en donde el sujeto que se expresa y el destinatario que comprende son esenciales. Sin embargo, los prolijos análisis de conceptos puros y el hecho de que prácticamente relegue este concepto (el de *situación*) en el resto de su exposición (salvo cuando habla de la historia de filosofía) parecen implícitamente indicar que Gaos acepta la independencia de la significación con respecto al proceso comunicativo. La ausencia de la distinción husserliana arriba mentada también hace difícil saber si para Gaos uno se *comunica* a uno mismo (en su soliloquio interno) o tan sólo se *significa* mediante una especie de simulacro de diálogo.

c) Actos de dar y cumplir sentido

Descartados los elementos advenedizos de la expresión, pasemos a lo esencial: la significación. La relación entre palabra y significación no es de mera asociación evocativa; la palabra no es una señal que motive el reconocimiento de la existencia de un sentido, sino que funciona como vehículo para la realización de un acto de dar sentido. El acto de dar sentido (o intención significativa) es aquel merced al cual la palabra pasa de ser una mera *flatus vocis*, a *mentar* algo (Husserl, 1967a: 329, I, §9); es decir, a tener un *significado*. Al vivir la expresión no paramos mientes en ella (Husserl, 1967a:

398, I, §34) sino que funciona como conducto para comprender la significación y lo que está dado *en* ella (el objeto). Es decir, que en la expresión tenemos la atención puesta, no en la palabra misma, sino en aquello que mienta. Cuando el objeto mentado no está presente actualmente ni representado mentalmente de ninguna manera, se dice que la expresión queda irrealizada o en «mera intención significativa» (330, I, §9). Por ejemplo, si digo “Macedonio Fernández fue un excelente escritor” y no conozco de vista al tal Macedonio ni lo he visto nunca en fotografía ni lo estoy imaginando de ningún modo, mi expresión, aunque sigue siendo significativa —pues tengo la intención de significar algo¹⁴— se queda en la mera *mención*. En cambio, si tuviera frente a mí a la persona, o al menos un retrato suyo (o una fantasía basada en una descripción o asociación mía), mi intención significativa se llena, o se *cumple*, con la intuición experimentada (esa intuición, en este caso, consiste en la presencia efectiva de la persona o su imagen). En este contexto Husserl entiende por intuición «los fenómenos de la sensibilidad externa e interna» (1967a: 341, I, §13). Y si queremos ser más precisos, diremos con Moran que son

cognitive experiences which are accompanied by adequate evidence. He [Husserl] wants always to emphasize that acts of knowing are essentially diverse and that their respective modes

¹⁴ Es importante decir, sin embargo, que algo he de saber sobre él: que fue un escritor argentino que escribió tales y cuales libros. Si no supiera absolutamente nada, no podríamos afirmar que quisiera mentar algo con mi oración. El hecho de que hubiera un escritor que de hecho se llamara así no sería más que una mera coincidencia. Si digo “Juan López es un gran escritor” no tengo en mente a ningún Juan López en especial; no estaría mentando a nadie en específico y si fuera verdad de algún Juan López que es un gran escritor, mi oración sería verdadera por accidente.

of intuitive fulfilment must be appreciated and appropriately distinguished. (1982a: xix)¹⁵

Los juicios sobre objetos reales, como el del ejemplo, reciben su cumplimiento en la intuición sensible, y al recibirlo se convierten en juicios de conocimiento. Sin embargo, más adelante, en la *Investigación VI*, hablará de *intuiciones categoriales*, que fungen como cumplimiento de juicios lógicos completos (e.g. “Dos más dos es cuatro”) o como cumplimiento de elementos lógicos dentro de juicios empíricos (e.g., en “Hay un vaso y un plato”, la relación expresada por “y” no es algo que se perciba sensiblemente, percibimos *un vaso y un plato*, pero no su conjunción, la cual se intuye categorialmente). Ahora bien, si llegara a acontecer que la significación tuviera la intención de referirse a un objeto efectivamente dado, pero encontrara «*incompatibilidad* en el esclarecimiento intuitivo o intelectual» (Husserl, 1967b: 116, IV, §9) entonces hablaríamos de *decepción* significativa y no habría conocimiento. Por ejemplo, si digo “Hay naranjas en la mesa” (y lo afirmo con la firme convicción de que hay naranjas y no por un mero *lapsus* lingüístico) señalando distraídamente lo que en realidad son mandarinas¹⁶.

En resumen, tenemos que la expresión plena conlleva estos tres aspectos indisolublemente unidos:

¹⁵ [experiencias cognitivas acompañadas de evidencia adecuada. Él [Husserl] quiere siempre enfatizar que los actos de conocimiento son esencialmente diversos y que sus respectivos modos de cumplimiento intuitivo deben ser entendidos y distinguidos apropiadamente.]

¹⁶ Donellan, en *Referencia y descripciones definidas* (2005), hace notar, correctamente, que muchas veces logramos hacer referencia a los objetos, aunque nuestra descripción de ellos sea falsa. Esto no representaría un problema para Husserl, ya que, aunque la referencia sea exitosa, no por ello hay cumplimiento significativo ni, consecuentemente, conocimiento (erraríamos si dijéramos que el sujeto “sabe que hay mandarinas en su mesa”). La razón del éxito referencial se debe a que no sólo participó en éste la significación de la expresión, sino la intención del hablante junto con ciertos elementos contextuales (véase el apartado 3b).

- 1) *La palabra*: fenómeno físico o representación verbal.
- 2) *Acto de dar sentido*: es lo esencial a la expresión, entendida esta como «sonido verbal animado de sentido» (Husserl, 1967a: 330, I, §9).
- 3) *Acto de cumplir sentido*: no es esencial a la expresión, pero tiene el cometido de «cumplir (confirmar, robustecer, ilustrar) su intención significativa [...] actualizar justamente su referencia al objeto» (*idem*). Es aquí donde el objeto se da y se confronta con la intención significativa.

2. DIMENSIÓN IDEAL DE LA EXPRESIÓN

a) Idealidad de la palabra y su sentido intencional

A los tres elementos (el fenómeno físico, el acto de dar sentido y el de cumplirlo) corresponden sendos correlatos ideales. Supongamos que alguien pregunta cuál es el significado de la palabra “infundibuliforme”. Quien lo hace no pregunta por la palabra *hic et nunc*, en esta efímera e individual emisión vocal o escrita, sino por el significado de la palabra en general, *in specie* (dicha por quien sea y en cualquier momento). A las incontables instancias de la palabra “infundibuliforme” corresponde la palabra en cuanto idea, especie (o como quiera llamársele)¹⁷. Lo mismo podemos decir de la significación. Cuando alguien dice “Los planetas giran alrededor de una estrella”, notifica la vivencia psíquica en que juzga dicha proposición, pero

¹⁷ Podría objetarse a Husserl lo siguiente. Imagínese que durante una conversación alguien afirma ser amigo de otra persona, y el interlocutor, receloso de la aserción, pregunta: “¿y qué estás entendiendo por *amigo*?” ¿Hemos de entender esta expresión como una pregunta por el sentido *hic et nunc* de “amigo”? Ciertamente, pero no por ello es argumento en contra de la idealidad de la palabra o el significado. Se pregunta por el significado que se le está dando *en este uso* (en este acto de dar sentido) a la palabra “amigo”, pero este significado puede repetirse el mismo incontables veces. Ahí radica su idealidad.

¿es esta vivencia el significado de la expresión? Ciertamente no, puesto que la misma proposición puede ser juzgada (i.e. vivida psicológicamente) innúmeras veces por innúmeras personas. Decimos que tal proposición es verdadera o falsa no porque alguien la juzgue así, sino porque aquello juzgado en ella *es así* o no. El caso de los enunciados falsos es similar, su significado es uno y el mismo, una unidad ideal en la multiplicidad de actos psicológicos de enunciar, asentir y negar (Husserl, 1967a: 336, I, §11). Vemos, pues, que la diferencia entre vivencia psicológica y significado ideal se aplica tanto a enunciados completos, como a los elementos que los conforman, sin importar si se trata de nombres universales (como “ser humano”) o individuales (como “este hombre”). A cada acto individual de dar sentido le corresponde una intención significativa, significado intencional¹⁸ o simplemente *significación*. (Husserl, 1967a: 344, I, §14).

La expresión no sólo *dice* algo, sino que lo dice *acerca* de algo, i.e. *designa* un objeto (en caso de ser una sola palabra) o situación (en caso de ser una oración completa) (*cfr.* Husserl 1967a: 340, I, §12). Tenemos, pues, por un lado la expresión y su contenido (su significación), y, por otro, el objeto designado¹⁹. Que estas tres cosas son distintas lo confirma el hecho de que

¹⁸ Al hablar Husserl en estos términos, no debe pensarse que una intención significativa es un *querer decir algo*. Aunque es claro que el hablar es un acto voluntario —en la mayoría de los casos—, “intencional” se toma en el sentido brentiano (y renovadamente husserliano) de que un acto de consciencia es un acto dirigido a un objeto. Que la proposición “El triángulo tiene tres lados” tenga un sentido intencional, no significa que tengo el deseo de expresarla, sino simplemente que mi acto de juzgarla está dirigido a algo, es una proposición *de* o *sobre* algo... a saber, sobre *el hecho de que el triángulo tiene tres lados*. (*Cfr.* Bonati, 1998: 754-755).

¹⁹ El objeto puede ser real, como en los ejemplos aludidos, o ideal. Por ejemplo, la expresión “La suma del cuadrado de los catetos es igual al cuadrado de la hipotenusa en el triángulo rectángulo” tiene como objeto una ley trigonométrica ideal. Si bien esta ley puede aplicarse aproximadamente a los triángulos individuales (dibujados aquí y allá), lo que se nombra en ella no es una regularidad empírica sino una ley necesaria *a priori*.

palabra, significación y objeto pueden variar independientemente unas de otras. El siguiente cuadro muestra las combinaciones posibles:

Expresiones	Significado	Objeto	Ejemplos
≠	≠	≠	Dos palabras cualesquiera: “manzana” y “helicóptero”.
≠	≠	=	“El triángulo equilátero” y “El triángulo equiángulo”. “El vencedor de Jena” y “El vencido de Waterloo”. “A es mayor que B” y “B es menor que A”.
≠	=	=	“London” y “Londres”. “Dos”, “deux”, “zwei”, “dois”.
=	≠	≠	“René” aplicado al filósofo francés del s. XVII, y “René” aplicado a un personaje de ficción de un programa infantil. “Gato” aplicado al animal y “gato” aplicado a la herramienta. (Términos equívocos)
=	=	≠	La expresión “perro”, que designa ora a Snoopy, ora a Fido, etc. (Términos plurivalentes)
=	=	=	Las distintas instancias de una misma palabra utilizada en un mismo contexto con la misma intención significativa.

En esencia, el argumento es el mismo que el que Frege utiliza en *Sobre el sentido y la referencia* (2005: 30) para probar la distinción entre sentido (pensamiento) y referencia (objeto); ahí sus ejemplos son “la estrella de la

mañana” y “la estrella de la tarde”, ambos designantes del planeta Venus. El propósito de Frege es, sin embargo, distinto, pues él quiere explicar la diferencia de valor cognoscitivo que pueden tener dos expresiones correferenciales. Husserl, por su parte, pretende argumentar contra las teorías nominalistas que o bien identifican significado y palabra, o bien identifican significado y objeto referido (extensión). Para Husserl «una expresión adquiere referencia objetiva sólo porque significa [y] la expresión designa (nombra) el objeto *mediante* su significación; y respectivamente [...] el acto de significar es el modo determinado de mentar el objeto en cuestión» (Husserl, 1967a: 341, I, §13). Para Frege el sentido es «el modo de presentación [del objeto]» (2005: 30), y aunque a primera vista hubiera una coincidencia entre ambos autores, como bien lo apunta Mohanty: «[t]he crucial point then is this: meaning, for Frege, are meanings of signs (words, sentences); for Husserl, they are meanings of expressive acts or speech acts. Meanings are ‘ideal contents’, ‘intentional correlates’ of acts, rather than self-subsistent entities.» (1967: xvi-xvii)²⁰. Es decir, los sentidos, para Husserl son sentidos *de* actos y sólo de ellos, no existen como objetos independientes de nuestra aprehensión, son tan sólo la manera de designar ciertas unidades validez objetiva.

En síntesis, dentro de la fenomenología del lenguaje de Husserl distinguimos, hasta ahora, entre:

- *Lo que notifica* una expresión: la vivencia psíquica real del sujeto que se pone de manifiesto al proferir el enunciado (sus actos de juzgar, dudar, creer, etc. individuales).

²⁰ [el punto crucial es, pues, el siguiente: los sentidos, para Frege, son sentidos de signos (palabras, oraciones); para Husserl, son sentidos de actos expresivos o actos de habla. Los sentidos son ‘contenidos ideales’, ‘correlatos intencionales’ de actos, más que entidades autosubsistentes.]

- *Lo que dice* una expresión: la significación ideal, idéntica y válida para cualquier caso individual del enunciado.
- *Lo que nombra* o *designa* una expresión: el objeto (real o ideal) que, mediante el significado ideal, es referido en la expresión.

b) La idealidad del sentido impletivo

Vistos los correlatos ideales de la palabra y el acto de dar sentido, queda ver el del acto de cumplir sentido. Supongamos la siguiente situación: estoy sentado en un parque, bajo un árbol, con una persona amada, y un insecto cae sobre mi mano. “El insecto en mi mano es una catarina”, afirmo, y mi destinatario, después de un examen superficial, conviene: “Efectivamente lo es”. Mi interlocutor comprende la expresión “El insecto en mi mano es una catarina”, al principio como una mera mención, y después, al cerciorarse de que en mi mano hay efectivamente un insecto y de que este es, efectivamente, una catarina, lo comprendido en la expresión se ilustra y corrobora. Estamos ante un acto de cumplir sentido. Pero considérese lo siguiente: si ambos estamos uno frente al otro, vemos la catarina desde ángulos diferentes; en sentido estricto —y sólo admisible para personas como los filósofos— no vemos *la misma* catarina. Cada uno tiene su propio conjunto de intuiciones que sirve como base de lo que llamamos “catarina”. ¿Tenemos distintos cumplimientos significativos? En cuanto actos psicológicos, cada uno tiene su acto de cumplir sentido con sus sendas intuiciones sensibles, pero hay algo que permanece idéntico en todos ellos: el sentido impletivo, entendido como el «contenido idéntico perteneciente a la totalidad de los actos de percepción que mientan el mismo objeto (y lo mientan realmente como el mismo) en modo perceptivo.» (1967a: 344, I, §14)

Así como a mi acto individual de dar sentido le corresponde la significación ideal, a mi acto individual de cumplirlo le corresponde la *significación impletiva* ideal. Lo que cumple la significación ideal no es la intuición sensible aquí y ahora, tomada desde mi perspectiva actual, sino la

significación que dicha intuición encarna. Una misma intuición (o grupo de ellas) puede fungir como cumplimiento de distintas intuiciones significativas; por ejemplo, las intuiciones de la situación descrita pueden cumplir el enunciado “Hay una catarina en mi mano”, pero también “Hay un insecto en mi mano” o “Hay un artrópodo en mi mano”, dependiendo del significado que les dé. «Así, distintas significaciones pueden pertenecer a la misma intuición (pero concebida categorialmente de distinto modo) y, por lo tanto, también al mismo objeto.» (Husserl, 1967a: 342, I, §13). A lo que esto apunta es que no son las intuiciones particulares las que *por sí mismas* coinciden con mi intención significativa, sino que es el sentido que se les confiere el que posibilita tal coincidencia.

El contenido de la percepción individual es único e irrepetible, pero el sentido que encarna puede renovarse idéntico innumerables veces; no sólo en el mismo sujeto, sino en diferentes, pues el mismo objeto visto desde ángulos diferentes (y cada ángulo con su contenido sensible único), puede cumplir la misma intención significativa. La *significación intencional* (o *sentido intencional*) es lo idéntico expresado en todos los actos de dar significado que mientan lo mismo, mientras que la *significación impletiva* (o *sentido impletivo*) es lo idéntico que se mienta *en* las innumerables perspectivas en que se percibe el objeto como siendo *este* objeto, que cumple *esta* intención significativa²¹.

²¹ Es importante hacer notar que el cumplimiento no sólo tiene lugar en la intuición sensible, sino también en la intuición categorial. Podemos decir “Los ángulos de un triángulo miden 180°”, sin tener claridad en lo que se mienta —como si se aludiera a un accidente empírico—, en cuyo caso no habría cumplimiento significativo, o podemos tener una intelección clara de que *el* triángulo *in specie* tiene, por su constitución esencial, ángulos de 180°.

Aparte de esto, los objetos de ficción, cuya realidad se limita a la imaginación, también pueden fungir como contenido para el acto de cumplir sentido. Por ejemplo, si al leer el *Quijote* me imagino un caballero viejo y macilento, esta fantasía ya toma el papel de cumplimiento significativo.

Esclarecida ya la idealidad de la significación, no es ocioso hacer unas cuantas aclaraciones. En primer lugar, la idealidad de la que hablamos no debe ser entendida como algo normativo, es decir, como un ideal regulativo (al estilo kantiano), o como algo que quisiéramos alcanzar y de lo cual lo individual fuera no más que una aproximación imperfecta. Entendido así, el objeto ideal podría ser uno real, por ejemplo, una obra de J. S. Bach que sirve al músico como ideal regulativo para sus composiciones, o la biografía de un santo que sirve al contrito para enmendar sus acciones. La idealidad de la que habla Husserl es entendida como *specie*, como la unidad de la multiplicidad, e.g. la especie 'blanco' abarca la multiplicidad de instancias de blancura: lo blanco en un pato, en una hoja de papel, en una nube, etc. En un sentido real cada blanco es distinto, pero en sentido ideal es el mismo color. Y aunque lo anterior inclina naturalmente a pensar en el platonismo, la tesis de Husserl no es de carácter metafísico, sino que se me limita a la mera descripción fenomenológica. Como tal, se restringe a apuntar una característica irrecusable del fenómeno expresivo.

En segundo lugar, la distinción entre lo real y lo ideal no es una distinción entre lo que está adentro y lo que está fuera de la conciencia. Para Husserl, real puede ser tanto lo que está *en* la conciencia, como lo que está *fuera* de ella. Se suele pensar que todo aquello que es objeto de conciencia tiene que ser real en algún sentido, pero si todo lo que es objeto de conciencia fuera real, también lo sería lo ficticio y lo absurdo. En cambio, en lo ideal, a diferencia de lo ficticio, aprehendemos ciertas verdades necesarias, como "dos es un número par". El criterio de distinción (que seguirá Gaos idéntico) es el de la temporalidad: «[c]omo nota característica de la realidad, bástanos la temporalidad. Ser real y ser temporal no son ciertamente conceptos idénticos; pero sí conceptos de igual extensión.» (Husserl, 1967a: 421, *II*, §8). Así, todo objeto o parte de un objeto que sea temporal también es real, e ideal si sucede lo contrario.

Por último, hay que distinguir las significaciones de dos conceptos con los que tienen estrecha relación: el concepto de expresión, por un lado, y el concepto de especie, por otro. Aunque a toda expresión como tal le corresponde una significación, lo contrario no es verdad. No toda significación es una significación expresa y de hecho existen más significaciones que palabras para expresarlas. Aunque Husserl niega la interpretación platónica de su teoría, esta idea inclina fuertemente a creer lo contrario. ¿Será, por ejemplo, que el significado de la palabra “teléfono” existía incluso antes de que estos dispositivos se inventaran? Al hacer una aseveración como esta, Husserl no está pensando en significaciones empíricas (por llamarlas de algún modo), sino en el ámbito de la lógica y las matemáticas (*cfr.* 1967a: 399-400, I, §31). Por ejemplo, si existe una infinidad de números, entonces las significaciones (y sus correspondientes palabras) para pensarlos (y nombrarlos) a todos son infinitas, es decir, existen más significaciones de las que alguna vez fueron y serán efectivamente expresadas y pensadas.

Del mismo modo, si bien es cierto que toda significación es una especie, lo contrario no lo es. Una significación es la manera en que nos representamos un objeto, ya sea individual (como este hombre, estas tres manzanas) o general (también llamado *objeto específico*, como ‘humanidad’, ‘rojez’, ‘tres’). Así, distinguimos entre la expresión “humanidad”, el significado de dicha expresión, y su objeto general, la especie ‘humanidad’ (*cfr.* Husserl, 1967a: 397-308, I, §33). Cabe señalar que una significación puede, a su vez, convertirse en objeto, en cuyo caso una nueva significación vendría a ser el vehículo de su expresión (*cfr.* apartado I.3.b.iv).

En resumen, la idealidad del significado tal y como la entiende Husserl queda sustentada y caracterizada por los siguientes cuatro hechos irrecusables:

- 1) En distintos actos de juzgar o representar, la proposición juzgada o el concepto representado es el mismo.

- 2) Las expresiones objetivas no dicen ni indican nada sobre la vivencia de la persona.
- 3) En la reflexión podemos atender, como objeto *per se*, a aquello que constituye la significación en un discurso normal.
- 4) La significación expresada *es, existe, y tiene validez*, independientemente de quien la piense o de que existan seres que la piensen (*cfr.* 1967a: 394-395, I, §31).

c) La comprensión y la tesis del significado-imagen

Falta ahora preguntarnos en qué consiste el acto de comprender²², en el cual lo ideal se hace patrimonio de lo psicológico. Para ello, primero nos ocuparemos de reconstruir la crítica que hace Husserl a una postura que hemos llamado la tesis del significado-imagen.

La tesis del significado-imagen dice que «entender una expresión significaría encontrar en uno mismo las imágenes de la fantasía que corresponden a dicha expresión. Si estas imágenes faltan, la expresión será *sin sentido*.» (Husserl, 1967a: 354-355, I, §17). Por ejemplo, comprender el significado de “El triángulo tiene tres lados” equivaldría a imaginar un triángulo con sus irreprochables tres lados; y expresiones como “El triángulo cuadrado”, cuyo objeto es inimaginable, carecerían de sentido. Sin embargo, aunque es innegable que en muchas ocasiones nuestra comprensión de las expresiones verbales está acompañada por imágenes de la fantasía o del recuerdo, y que estas tienen un papel imprescindible en el proceso de aprendizaje del idioma, no es esta, sin embargo, prueba suficiente para afirmar que dichas imágenes *son* la significación. A Husserl no le interesa si las imágenes mentales tienen algún papel en el proceso psicológico de aprehensión de conceptos (*cfr.* 1967a: 357, I, 18), sino que se centra en la

²² Se entiende por *comprensión* el acto que efectúa quien entiende, o bien las palabras de otro, o bien las suyas propias en el monólogo interior.

esencia misma de la significación. Su argumentación en contra de esta tesis radica, en primer lugar, en desarrollar una serie de contraejemplos:

- 1) Podemos cambiar la imagen mental sin que por ello mude el sentido. Puedo imaginar, ora un triángulo isósceles, ora uno rectángulo, sin que el sentido de “triángulo” cambie. O bien, ora el árbol de limones en mi jardín, ora el baobab que ilustra *El principito*, sin que se vea mermado en un ápice el significado de “árbol”.
- 2) Pero también puede ocurrir que las imágenes asociadas ni siquiera pertenezcan a la esencia de lo nombrado, por ejemplo, al decir “10 entre 5 es igual a 2”, alguno podría imaginarse lo siguiente:

$$10 \div 5 = 2$$

mientras que otra persona podría imaginar esto:

$$5 \overline{) 10}^2$$

Incluso podría ser que alguien imaginara diez manzanas que deberían ser repartidas entre cinco personas. Sea cual fuere el caso, es accidental a la significación de la expresión, y a la validez objetiva de la operación mentada, el que la asociemos con una imagen u otra.

- 3) Tenemos, además, casos de expresiones plenamente significativas cuyo objeto nos es imposible (al menos para una persona común) imaginar, e.g. “miriágono”, figura de diez mil lados.
- 4) Y, por último, el caso de los discursos completos es similar. Entendemos enunciados largos o discursos completos sin representarnos en la fantasía cada uno de los objetos nombrados.

Ahora bien, el defensor de la tesis significado-imagen podría objetar que las imágenes se suceden de manera tan fugaz que escapan a nuestra atención, pasan sin ser notadas. Pero ante esto Husserl presenta una crítica que puede ser reconstruida en dos partes. La primera consiste en un argumento por reducción al absurdo.

- i) La vivencia de comprensión de la significación consiste en una vivencia de representación imaginativa (tesis del significado-imagen).
 - ii) Si la vivencia de comprensión es algo notable, la vivencia de representación imaginativa también debe serlo.
 - iii) Si una vivencia completa es notable, entonces también sus partes o momentos lo son.
 - iv) La imagen de la fantasía es un momento de la vivencia de representación imaginativa.
 - v) Existen vivencias de comprensión que son notables, pero donde la imagen de la fantasía no lo es.
- ∴ Esto nos lleva a que, o bien la imagen de la fantasía no es un momento de la vivencia de representación imaginativa (contra iv), lo cual es absurdo, o bien que la vivencia de comprensión significativa no involucra entre sus momentos imágenes (contra i).

La segunda crítica puede entenderse, o bien como un caso concreto de la premisa v) o simplemente como un contraejemplo más de la tesis atacada. Los significados absurdos como el de “círculo cuadrado” no pueden ser acompañados por imagen alguna. A lo mucho uno imagina sucesivamente un círculo y un cuadrado, pero esto no es lo mismo que comprender la expresión unitaria “círculo cuadrado”. (Sobre este tema se volverá en el apartado I.3.c).

Hasta el momento se ha atacado la idea de que las imágenes sean el significado intencional de las expresiones, pero, ¿no se dijo antes que una imagen puede cumplir el papel de cumplimiento significativo? En este caso, las imágenes corresponderían al sentido impletivo... Sin embargo, esto es inexacto. El cumplimiento significativo tiene su base en la imagen, ciertamente, pero no es la imagen misma (*cf.* Husserl, 1967a: 429, II, §10). El sentido impletivo es aquello que en la multiplicidad de imágenes, ya sean de la fantasía o la sensibilidad, permanece idéntico y permite decir que en dicha multiplicidad lo mentado es una unidad. Cuando miento la mandarina en mi mesa, no miento su imagen o la sensación que de ella tengo, sino a ella misma.

Pero esto no quiere decir que en todos los casos en que se halle presente una imagen concomitante, ésta funcione como base de un sentido impletivo. La imagen *puede* ser la base del cumplimiento significativo, pero no necesariamente lo es; tómese como ejemplo el susodicho sobre la división. Así, pues, «las imágenes fluctuantes funcionan [...] en modo fenomenológicamente aprehensible y describible, como meros auxilios de la comprensión y no como significaciones o depositarias de la significación» (Husserl, 1967a: 358, I, §18).

Mas surge una dificultad, ¿por qué si las significaciones son comprensibles sin ningún tipo de imágenes ilustrativas, solemos recurrir a éstas para hacérmolas más asequibles? Esto se debe a su papel esclarecedor. Si bien existen significaciones cuyos límites nos resultan inconcusos, como “mosquito” y “elefante”; hay otras que no los tienen tan claros, por ejemplo, “ciprés” y “roble”. Alguien no versado en botánica podría no tener clara la diferencia, y la manera más eficaz de zanjar la discusión es apelando a las correspondientes intuiciones. Si la intuición (con su correspondiente sentido impletivo) que cumple la intención significativa de “ciprés” es distinta de la que cumple la intención significativa de “roble”, entonces ambas intenciones significativas son distintas.

Gaos coincidirá en que la significación no consiste en las imágenes ilustrativas, pero su argumento es distinto. Según él, las imágenes de la fantasía y la sensibilidad, contra la concepción clásica de éstas, no son objetos psíquicos, sino físicos. La tesis de la significación-imagen proviene de confundir objetos psíquicos con ideales, pero si las imágenes no forman parte de ninguna de ambas categorías, no podrían, por su naturaleza, identificarse con los significados (*cf.* nuestro apartado II.3.a).

Ahora bien, refutada la tesis de la imagen-significado, queda por describir en qué consiste el acto de comprensión. Para comenzar, recordemos que lo que una expresión *dice* o *expresa* es su significado y mediante éste *mienta* o *designa* su objeto (aunque éste puede faltar). Los actos psicológicos del sujeto

que se expresa son *notificados* por éste y *percibidos* (en el sentido ya descrito en I.1.c.) por el destinatario, y los significados ideales se hacen propiedad del sujeto mediante los respectivos actos de dar sentido. Estos a su vez implican un acto de comprensión no sólo de lo comprendido en el discurso de otro sujeto, sino en el propio. Para entender correctamente en qué consiste este acto hay que explicar la diferencia entre lo que Husserl llama *aprehensión comprensiva* (el acto mediante el cual aprehendemos un signo como significativo) y la *aprehensión objetivadora* (el acto mediante el cual aprehendemos un conjunto de sensaciones y vivencias como un objeto) (cfr. 1967a: 368-369, I, §23). Con *aprehensión objetivadora* Husserl se refiere al hecho de que el contenido de nuestras intuiciones no se nos presenta como contenido puro, por ejemplo, algo no se presenta como una sensación de rojo sin más, sino como una superficie roja, un objeto rojo, digamos, una manzana. Ante esto hay que aclarar que el rojo de la manzana no es objeto de nuestra atención, sino su contenido. No percibimos el rojo aislado y luego, mediante algún ensalmo interpretativo, lo convertimos en manzana; las sensaciones y el acto que constituyen el objeto no aparecen por sí mismos como dos elementos independientes que luego se conjugan, sino que aparece la fruta completa como una unidad intuitiva y significativa a la vez.²³ La *aprehensión comprensiva* (o simplemente *comprensión*) tiene afinidad con ese tipo de aprehensión, pero no se agota en ella. Ciertamente, al percibir una expresión, tenemos una primera aprehensión, ya sea en la sensibilidad o la fantasía, en donde un objeto se nos presenta como signo, pero «entre signo y significado se establece un abismo esencial: el signo supone la inmediata dirección de la atención a sí mismo en primer lugar, y sólo en segundo lugar a lo signado...» (Díaz, 1969: 46-47). Sin embargo, nuestra conciencia no se queda en el signo físico, sino que realiza, por decirlo así, una aprehensión de segundo orden.

²³ Aunque, claro está, podemos atender únicamente el color y representárnoslo como algo aislado.

En ella caemos en la cuenta de que el signo mienta algo y de que lo mentado en él va más allá de la mera expresión (como fenómeno físico). Por ejemplo, cuando alguien dice “Afuera está lloviendo”, en primera instancia reconozco esta expresión como un conjunto unitario sonoro, pero no sólo, sino que comprendo que hay un acto de dar sentido que funda una nueva aprehensión, y comprendo lo mentado en ella.²⁴ Una palabra no se distingue de otra por el mero signo físico, sino por el acto de dar sentido. Esto es claro en el hecho de que podemos distinguir entre dos expresiones homónimas, ya que comprendemos que están animadas por distintos actos de dar sentido, y, por consiguiente, tienen distinto sentido. Tan relevante es esto en nuestro proceso de comprensión que en la vida cotidiana solemos identificar palabra

²⁴ Félix Martínez Bonati encuentra dos posibles interpretaciones, incompatibles entre sí, a la tesis husserliana de la comprensión. Según la 1ª, la palabra sería signo indicativo de los estados mentales del hablante que encarnan el sentido ideal. Según la 2ª, primero se percibiría el acto del hablante en que se encarna el sentido ideal, y gracias a esta captación, se verían las palabras como dotadas de sentido. (Cfr. 1998: 753). La 1ª interpretación implicaría que las palabras tienen sentido por sí mismas y gracias a este sentido sirven como señales de los actos mentales. Pero en tal caso sería superflua la idea de que percibimos externamente los estados mentales del hablante. La 2ª tiene aun más problemas. En primer lugar, contradice nuestra idea común de que no percibimos la psique ajena; y, en segundo lugar, haría superfluas las palabras, pues si percibimos la intención significativa directamente, no precisaríamos de signos que nos la indicaran.

El autor rastrea todos estos problemas en la tesis husserliana de que las palabras tienen sentido merced a un acto que el sujeto ejerce sobre ellas, como si las palabras estuvieran ante nosotros dispuestas a recibir el sentido que nuestra conciencia les impone. Ante esto sería más acertado decir que tenemos pensamiento que buscamos articular en palabras, cuyo sentido previo, establecido por una comunidad lingüística, juzgamos adecuado o no a dichos pensamientos (1998: 575). El autor sostiene que no hay forma de salir de estas aporías. Ciertamente, Husserl no toma en consideración la comunidad lingüística como elemento para la construcción del significado, pero, si abandonáramos del todo la idea del acto de dar sentido como elemento esencial de la expresión, se volvería difícil discriminar entre un hablar auténtico y el parloteo de un perico.

con significado; en ese sentido, cuando preguntamos, por ejemplo, cómo se dice “casa” en inglés, no estamos preguntando por la manera en que un angloparlante pronunciaría estos signos, sino por los signos que él mismo utiliza para expresar el mismo significado.

En resumen, la distinción entre la aprehensión objetivadora y la comprensiva radica en que la segunda presupone un acto de dar sentido. El objeto aprehendido (la expresión) no vale por sí misma como objeto, sino como vehículo de un significado. Lo anterior vale para la expresión tanto si tiene su correspondiente cumplimiento significativo como si no.

Aunque ya ha quedado claro que lo esencial a la expresión es la significación ideal y que gracias al acto de dar sentido ésta se hace propiedad del sujeto, falta analizar el contenido de dicho acto. La frase “*contenido de una expresión*” es ambigua y Husserl distingue tres sentidos: 1) como contenido subjetivo o psicológico, 2) como significación, 3) como objeto. El sentido 3) no nos interesa aquí, puesto que ya vimos que una expresión puede o no tener objeto. Dentro del contenido psicológico, Husserl (*cfr.* 1967a: 392, I, §30) distingue las partes variables de la vivencia y la parte invariable. Entre las primeras encontramos:

- a) Los contenidos sensibles de la vivencia, como las sensaciones acústicas, visuales o táctiles.
- b) Los actos de ordenación de dichos fenómenos en el espacio y el tiempo.
- c) Las imágenes acústicas en la fantasía de la propia voz o de la propia escritura.
- d) Las imágenes intuitivas concomitantes a la mención y la comprensión.

Estos elementos no se *comprenden* en sentido estricto, sino que se *perciben* (en los sentidos estipulados cuando hablamos de la *notificación*). Además de estos ingredientes psicológicos cambiantes, «[a] la significación corresponde en el acto concreto del significar cierto momento, que constituye el carácter esencial de ese acto, esto es, pertenece necesariamente a todo acto concreto en que esa misma significación *se realiza*» (Husserl, 1967b: 113, VI, §7).

Pongamos como ejemplo distintos momentos en que profiero la expresión “pan”. En la mañana digo “Desayuno pan con leche”; en la tarde aviso “Voy a comprar pan”, y en la noche pregunto “¿Ya no hay pan?”. En todas estas expresiones, aunque los actos respectivos de dar sentido cambian, hay un *momento*, una parte de dichos actos, que permanece la misma (*misma* no en el sentido de idéntico, sino de la misma especie), porque el significado es el mismo (ahora sí, entendido como el mismo en sentido de identidad). En otras palabras, en las expresiones con el mismo sentido, hay un elemento psicológico común, que, para hablar en terminología filosófica clásica, corresponde a la significación instanciada. Esto se aplica tanto a las expresiones comprendidas en mí uso, como a las entendidas en el uso de otro sujeto. El siguiente cuadro resume lo visto:

Contenido de una expresión		
Contenido psicológico		Contenido lógico
Variable	Invariable	La significación ideal, una e idéntica.
Los elementos sensibles de la percepción de la expresión, los actos de interpretación y ordenación de dicha percepción, las imágenes en la fantasía y las imágenes intuitivas concomitantes.	El mismo acto de dar significado.	

Esta distinción entre lo psicológico y lo lógico puede diversificarse y así podemos decir que a las representaciones lógicas les corresponden los actos de representar; a los juicios los actos de juzgar, y a los raciocinios los actos de raciocinar. La relación entre cada par es similar a la relación que hay entre el

color rojo como especie y las distintas instancias de rojo (*crf.* Husserl, 1967a: 395, I, §31).

3. OBJECIONES Y RESPUESTAS

En este apartado abordaremos algunas objeciones particulares que —Husserl considera— pueden plantearse a su fenomenología de la expresión. En primer lugar, trataremos el caso de los términos equívocos, es decir, cuando una palabra se usa para referirse a distintos objetos. Posteriormente hablaremos sobre los términos ocasionales o, como se conocen tradicionalmente, indexicales, y terminaremos con algunas consideraciones sobre las expresiones sin sentido.

a) Términos equívocos

i) Términos equívocos en sentido estricto

En el cuadro del apartado I.2.a distinguíamos entre los términos equívocos (también llamados *multívocos*) y los *plurivalentes*. Pares de palabras como “gato” (aplicado a la herramienta) y “gato” (aplicado al animal), son términos equívocos. Este tipo de casos no ofrecen ninguna dificultad a la teoría husserliana. Que un mismo signo físico tenga unido por convención dos significaciones distintas resulta un accidente histórico del que todo idioma natural padece (aunque habría que evitarlo en un lenguaje estrictamente científico). Como hemos visto, un sentido se une a la expresión mediante una intención significativa. Si alguien dijera “El gato es grande”, ¿cómo es posible que pudiera adjudicar un solo sentido al término “gato”? Percibo a la persona que se expresa junto con la intención significativa que notifica, y es el contexto (lingüístico principalmente, aunque no podemos desechar el extralingüístico) el que me permite dirigir mi atención hacia uno u otro significado; de estar en un taller mecánico, es plausible que la palabra se refiriera a la herramienta.

Encuentro más probable que la intención significativa, supuesta en mi interlocutor, encuentre su cumplimiento en este escenario, que si se refiriera al animal (aunque siempre puede haber excepciones...).

Un caso especial de equívocos similares son los nombres propios, que merecen un tratamiento aparte (apartado I.3.b.iii).

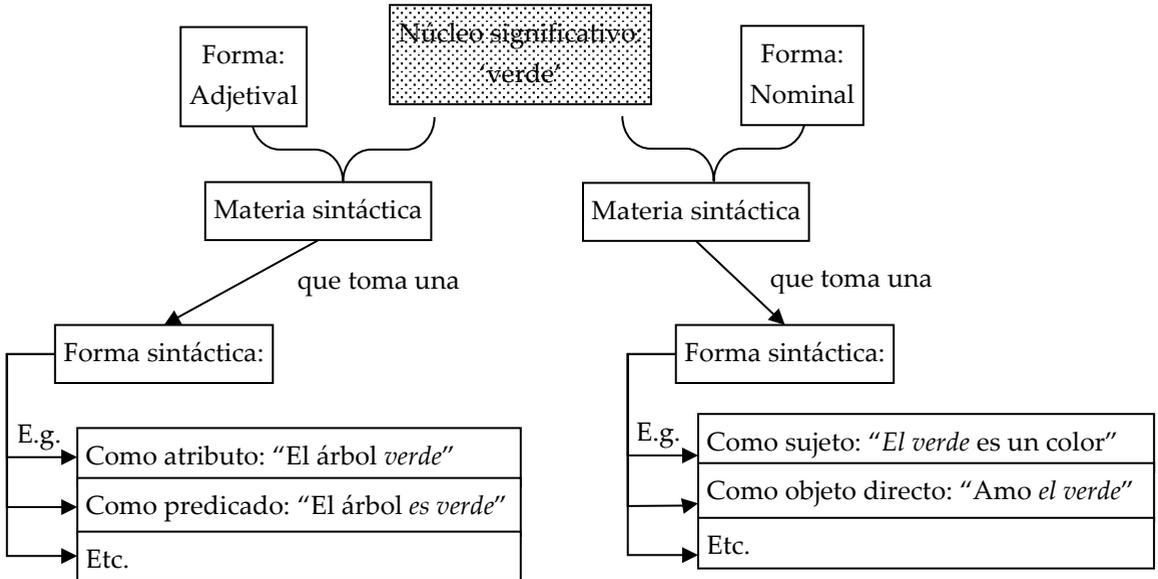
ii) Términos plurivalentes y las modificaciones sintácticas

Los nombres *plurivalentes* son aquellos que designan una multiplicidad de objetos (en términos clásicos: su extensión) sin cambiar su sentido. En un par de oraciones como “Garfield es un gato” y “Bigotes es un gato”, el nombre universal “gato” se aplica ora a Garfield, ora a Bigotes. A pesar de que pueda cambiar su referencia según el contexto, encontramos un núcleo significativo común a ambas aserciones. Este núcleo no apunta a este u otro objeto concreto, sino que «en la propia esencia de dicha significación está el ser *indeterminada*, esto es, el admitir una esfera de posible cumplimiento.» (Husserl, 1967a: 342, I, §13). En otras palabras, la aplicación de un mismo término a varios individuos no es un equívoco en sentido estricto, sino una posibilidad *sui generis* de los nombres universales.²⁵

Puede ocurrir, también, que una palabra aparezca con distintas funciones gramaticales, por ejemplo, “verde” es un adjetivo y funciona como atributo de “árbol” en “El árbol verde”, mientras que en “El árbol *es* verde”, aparece como predicado. Asimismo, podemos sustantivar dicho adjetivo en oraciones del tipo “El verde es un color”. En cualquiera de estos casos existe un núcleo significativo que se preserva. Este núcleo toma una forma, y a la suma de forma y núcleo se llama *materia sintáctica*. En el cuadro de abajo (rama izquierda) se puede apreciar cómo el núcleo significativo, por ejemplo, ‘verde’, toma una forma nuclear, e.g. la adjetival. Esta materia puede, a su

²⁵ Para Husserl, los actos en que se mienta lo universal son esencialmente distintos de aquellos en que se mienta algo particular (*cfr.* Husserl, 1967a: 406, II, §1), la significación universal no es una conjunción de significaciones individuales.

vez, tomar distintas formas sintácticas, por ejemplo: como atributo de un nombre (“El árbol *verde*”) o como predicación (“El árbol *es verde*”) (Husserl, 1967b: 126, IV, §11). Si cambiamos la forma nuclear de adjetival a nominal (rama derecha del esquema), entonces la significación cambia de categoría gramatical: de adjetivo a sustantivo. Dependiendo de las posibilidades del lenguaje las formas nucleares y sintácticas pueden cambiar.



Aunque Husserl hace apenas unas señalizaciones sobre otros posibles cambios de categoría gramatical, Gaos desarrolla este tema extensamente y extrae consecuencias filosóficas de él, como su clasificación de los objetos en sustancias y modos (*cfr.* apartado II.4.a) y su consiguiente taxonomía de teorías filosóficas. (*cfr.* apartado II.5.a).

Otro caso de equívocos resulta de la posibilidad de usar una palabra para referirse a sí misma o a su sentido. Por ejemplo, cuando decimos que la palabra “casa” tiene cuatro letras, “casa” no designa al objeto *casa*, sino a la palabra misma. «Toda expresión [...] puede, según esto, presentarse como

nombre de sí misma, esto es, se nombra a sí misma como fenómeno gramatical.» (Husserl, 1967b: 123, IV, §11). Algo similar ocurre cuando la expresión nombra un significado o concepto, e.g. “ ‘humanidad’ es un concepto abstracto”. Aquí la palabra “humanidad” no refiere al conjunto de los seres humanos, sino al concepto mismo, del cual se hace una predicación. En tales casos se suelen utilizar recursos *heterogramáticos*, como comillas o letra cursiva para indicar el cambio de significación (*cf.* Husserl, 1967b: 124, IV, §11).

Lo anterior tiene antecedentes filosóficos bien identificables, por ejemplo, en la lógica medieval, con la distinción entre la *suppositio formalis* y la *suppositio materialis* (Bochenski 1968: 177). La primera es cuando un término *está en lugar* del objeto al que refiere; e.g. cuando al decir “El agua es clara”, “agua” está en lugar de la sustancia líquida cuya fórmula es H₂O, etc. En cambio, la segunda es cuando el término está en lugar de sí mismo. La misma distinción la podemos encontrar en Frege (2005, p. 31) con el nombre de *referencia habitual* y *referencia indirecta*. Gaos llamará a este fenómeno *posición refleja* y lo extenderá ligeramente; para él, hablar en posición refleja no sólo es retrotraer la atención a la palabra o al concepto, sino al sujeto que profiere la expresión. Según él, toda filosofía de la filosofía se hace en posición refleja, pues implica volver la mirada a los sujetos y a los conceptos mismos, y no a los objetos que normalmente designan (1982a: 42).

iii) Los nombres propios

Husserl comienza su discusión sobre los nombres propios aludiendo a las reflexiones de Stuart Mill. Para este filósofo, existen dos tipos de nombres, los connotativos y los no-connotativos. Los primeros son aquellos que designan (*denotan* en terminología de Mill) un objeto en virtud de una propiedad o atributo (lo *connotado*), mientras que los segundos designan directamente y sin intermediario su objeto (Mill, 1973: 31, I, I, §5). Por ejemplo, el término “humano” designa a Berenice porque ésta cumple con las propiedades

designadas en tal concepto (animalidad y racionalidad). Pero el nombre propio "Berenice" no se refiere a ella por alguna característica específica suya; simplemente sirve para despertar en nosotros su imagen cuando es nombrada; es, piensa Mill, como la marca de gis que pone un ladrón en una casa para recordar el lugar de su próximo robo. No existen propiedades que toda "Berenice" deba cumplir; ser una Berenice no declara nada sobre el objeto con ese nombre (más que esto: llamarse Berenice). Según lo dicho, el sentido de un término radica en los atributos que connota, y, por ello, los nombres propios no tendrían significado en sentido estricto (*cf.* Mill, 1973: 34, *I, I*, §5), serían meras marcas que permitirían hablar sobre ciertos objetos. Ante esto, objeta Husserl tres cosas. Primero, que expresar y señalar no son lo mismo (como ya hemos visto); es cierto que cuando una amiga pronuncia el nombre "Berenice", notifica con ello (y en este sentido el nombre es una señal) su representación de *Berenice* y su deseo de que yo me la represente también, pero esto es accidental; lo esencial en su locución radica en que nombra (mienta) efectivamente, merced a su significación, un objeto. En segundo lugar, recordemos que la señal despierta en nosotros la convicción de la existencia; pero el nombre propio puede ser, sin problema, nombre de un objeto ficticio. Y, en tercer lugar, «sólo por esta función [la función expresiva o significativa] puede el nombre propio, como cualquier otro, llegar a ser elemento de expresiones más complejas y unitarias, elemento de enunciados, proposiciones optativas, etc.» (Husserl, 1967a: 351, *I*, §16). Esto puede interpretarse como un argumento a favor de la homogeneidad de la significación y del lenguaje. La unidad de significación de un enunciado en general, y en nuestro caso, en donde aparezca un nombre propio (e.g. "Berenice es bailarina"), no puede estar compuesta por partes no significativas y partes significativas.

Para Husserl, la diferencia entre nombres connotativos y no-connotativos, es legítima, pero no es sinónima a la de nombres significativos y no-significativos (*cf.* apartado I.3.c). A pesar de lo anterior, aún queda la

pregunta: ¿cómo hace el nombre propio para establecer su referencia si no es mediante un conjunto de propiedades? Está claro que existen nombres cuya significación está conformada por notas que hacen referencia a ciertas propiedades (los connotativos), y hay otros cuya significación refiere directamente (no-connotativos). Para abordar este problema, Husserl distingue entre significaciones *complejas* y *simples*. Una significación como 'ser humano', estaría compuesta de las significaciones 'ser animal' y 'ser racional', y éstas, a su vez, podrían estar compuestas de otras. Pero el proceso de análisis no podría seguir hasta el infinito y tendríamos que arribar a significaciones simples. Que éstas existen lo prueban ejemplos como 'ser', 'algo', 'uno'. El caso de los nombres propios sería como el de las últimas.

Para Frege (2005: 30) un nombre propio como "Aristóteles" podría tener distintos significados; alguna persona lo asociaría con 'el alumno de Platón', mientras que otra con 'el maestro de Alejandro Magno'. Lo importante, piensa él, es que la referencia se preserve igual. Sin embargo, si este fuera el caso, para Husserl, no estaríamos ante un mismo nombre, sino ante dos nombres con la misma referencia. Para nuestro filósofo, dos personas pueden tener una descripción, como la de los ejemplos, totalmente diferente en mente y aun así tener la misma intención (con el mismo significado) de hablar de la misma persona. Citamos las palabras de Husserl (cambiando su ejemplo por el de Frege):

Es ciertamente seguro que todas las determinaciones que una explicación y concepción subsiguiente extrae del nombrado [Aristóteles] [...], proporcionan nuevas significaciones y no significaciones parciales que estén implicadas realmente en la significación primitiva y sólo necesiten ser destacadas. Es indudable que la significación propia es simple. Además, es claro que la provisión de representaciones con que ese [Aristóteles] es representado juntamente con el nombre propio, puede cambiar de múltiples maneras, funcionando el nombre propio en

significación idéntica y nombrando «directamente» siempre al mismo [Aristóteles]. (1967b: 99, IV, §3)

Todas aquellas descripciones posibles de Aristóteles no forman parte del significado del término “Aristóteles”. En otras palabras, “Aristóteles” no es un término con significado complejo cuyos significados parciales serían dichas descripciones. Husserl admite que hay ocasiones en que usamos descripciones para dar algún sentido a nombres de cosas no conocidas directamente, e.g. si se le dice a alguien que Roma es la capital de Italia, esta persona tendrá por el sentido de “Roma” justamente esto: ‘así se llama la capital de Italia’, pero, añade Husserl:

Quien no conoce la ciudad «misma» de *Roma* obtiene de este modo el conocimiento de su nombre y la posibilidad de emplearlo adecuadamente, pero no la significación propia de la palabra *Roma*. En lugar de la mención directa, que sólo la intuición de esta ciudad puede suscitar, le sirve la señal indirecta de esta mención, a saber, por medio de representaciones de notas características y del concepto de «llamarse así». (cfr. 1967b: 342, VI, §5).

Con ello parece que se quiere decir que para tener la significación plena del nombre, y con ella la mención directa del objeto nombrado, es indispensable una representación intuitiva de aquello que es nombrado, es decir, que tendríamos que conocer real o imaginativamente a la persona, objeto o lugar nombrados para poseer el significado de su nombre. Sin embargo, Husserl recalca que esto no implica que la significación tenga como una de sus partes un contenido sensible. Prueba de ello es precisamente nuestra capacidad de comprender sin necesidad de ninguna percepción o imaginación actual. La

intuición sensible es posibilitante de la significación, pero no es ella misma una significación ni parte de ésta²⁶.

Kripke (2005: 63-64) problematiza ampliamente este asunto y observa que incluso podríamos imaginar que las descripciones que asociamos al objeto nombrado sean falsas y seguir refiriéndonos a él exitosamente (lo que él llama *designador rígido*). Podríamos pensar que Aristóteles fue alumno de Sócrates, y aun así querer designar a *Aristóteles*. La diferencia entre Husserl y Kripke radicaría en la distinción que hace Kripke entre una teoría del significado y una teoría para fijar la referencia (2005: 56-57). Una cosa es qué significa un nombre y otra es cómo llegamos a darle su referencia. Para Husserl dicha distinción es improcedente pues «una expresión adquiere referencia objetiva solo porque significa» y no debe «creer[se] en serio que en el acto de dar sentido hay dos aspectos distintos, uno de los cuales daría a la expresión la significación y otro le daría la determinada dirección objetiva.» (1967a: 341, I, §13). La teoría causal de los nombres de Kripke (que pretende ser una teoría para fijar la referencia) entraría en el reino de lo psicológico e histórico y por ello, aunque valiosa en sí misma, no sería de interés para esclarecer el significado ideal de los nombres propios.

Sin embargo, Husserl mismo afirma, un poco más adelante en el párrafo citado de la *Investigación IV*, que en relación con las susodichas descripciones

no se trata de representaciones *accidentales* añadidas a la conciencia de la significación, sino de representaciones necesarias, bien que cambiantes, sin las cuales la significación actual no puede tomar la dirección hacia el objeto significado y, por tanto, existir en general, como significación. (1967b: 99, IV, §3)

²⁶ En la *Investigación VI*, Husserl compara, aunque de manera matizada, los nombres propios con los términos ocasionales (que abordaremos en el apartado I.3.b).

Esta aserción aproxima ambas teorías, con la salvedad de que Kripke considera estas descripciones concomitantes como contingentes (2005: 35) y como meros auxiliares de los cuales se puede prescindir fijada la referencia.

Gaos se da cuenta de la dificultad que plantean los nombres propios y concluye que se trata de una antinomia. Por un lado, tenemos la concepción donde un nombre como “Gonzalo” sería una suma exhaustiva de descripciones: ‘ser humano’, ‘estudiante’, ‘nacido en tal lugar’, ‘de tal edad’, etc. Y, por otro, “Gonzalo” sería una especie de etiqueta dada al objeto, estrictamente inefable en su individualidad. Sería imposible elegir entre ambas opciones más que por motivos irracionales, dependiendo de si nos inclinamos más al idealismo o al realismo, respectivamente (*cfr.* apartado II.3.b.iii).

b) Términos esencialmente ocasionales

Pasemos ahora a abordar la aparente paradoja que existe entre un término que cambia su sentido con cada enunciación y la tesis de la idealidad del sentido. Expresiones como “Este árbol es bonito” dicha por mí, en el bosque de Chapultepec, en un día cualquiera, y dicha por mi abuelo en su visita a Central Park hace cincuenta años, designan objetos distintos. Pero esta multivocidad no se parece a la de las expresiones *equivocas* como “banco” (asiento) y “banco” (la empresa o institución financiera) ni a expresiones plurivalentes, como “perro” aplicada a distintos perros. La diferencia radica en la palabra “este”.

A estas expresiones (dentro de las que se incluyen ejemplos como “aquel”, “hoy”, “ayer”, “aquí”, “yo”, etc.) las llama Husserl *esencialmente subjetivas y ocasionales* (o simplemente *ocasionales*), pues su sentido depende de la ocasión de uso y del sujeto que emite el vocablo. Y se les oponen las expresiones *objetivas*, cuyo sentido es independiente de estas variables (*cfr.* 1967a: 374, I, §26). Si bien dentro de este rubro podemos encontrar equívocos como “banco” y “banco”, la equivocidad en ellos no es esencial, sino un mero

accidente histórico-lingüístico, que podría ser anulado en la traducción. La vacilación de las expresiones ocasionales, en cambio, no puede ser eliminada por estos medios.

Ahora bien, las expresiones ocasionales parecen tener distinto significado según la ocasión de uso, pero al mismo tiempo reconocemos que “esto” o “yo”, etc., no son palabras totalmente vacías, sino que contienen un germen de significación que precisa ser determinado. Para explicar esto, distingue Husserl entre la *significación indicativa* y la *significación indicada*. La primera es el núcleo significativo indeterminado, por ejemplo, al escuchar la palabra “yo”, sé que quien la usa tiene la intención de referirse a sí mismo mientras habla; implica, por decirlo así, el concepto de ‘referirse a sí mismo’. Sin embargo, no podemos simplemente sustituir “Yo escribo” por “El que habla, refiriéndose a sí mismo, escribe”, pues, aunque designen el mismo objeto, su significación es distinta. En la primera oración tengo la representación directa de mí mismo, y por ello, designo al objeto directamente; en la segunda, llego al objeto mediante una descripción o atributo. La *significación indicada* es el significado que *plenifica* la expresión y le permite adquirir su referencia al objeto. En el ejemplo, la significación indicada sería la representación conceptual individual que tengo de mí mismo, y la que cada persona tiene de sí al decir “yo”. Algo similar ocurriría con la palabra “esto” (“este”, “esta”, etc.). Si alguien dice “Quítame esto, por favor”, así sin más, sólo comprendemos su significación indicativa; algo así como ‘referirse el que habla a un objeto en su esfera de atención o percepción cercana’. El significado indicado únicamente se obtiene «sobre la base de la representación efectiva de aquello a que objetivamente se refiere.» (Husserl, 1967a: 378, I, §26). Si pregunto “¿A qué te refieres con *esto*?”, la persona puede decir “A los papeles que están sobre la mesa” o simplemente señalar dichos

papeles. La representación intuitiva²⁷ del objeto me ayuda a fijar el significado de la expresión.

A primera vista, este constante cambio de significación parece un contrargumento a la teoría de la idealidad del significado. ¿Será, entonces, que no hay tales significaciones ideales? O al menos ¿será que algunas expresiones expresan unidades ideales significativas, mientras que otras no? La respuesta es negativa en ambos casos. «El contenido, que en el caso determinado mienta la expresión subjetiva [y ocasional], aunque orienta su significación según la ocasión, es una significación idealmente unitaria, exactamente en el mismo sentido que el contenido de una expresión fija» (Husserl, 1967a: 384-5, I, §28).

La expresión “este árbol” dicha por mí y por mi abuelo cambia su significado porque cambia el *acto de dar significado*. En cada acto se une a la significación indicativa otra significación indicada, tan ideal como la de cualquier término objetivo. La prueba de ello radica en que podemos referirnos a esta significación como *la misma* innúmeras veces, aunque de hecho no volvamos a usarla en la vida. Si la expresión “*x*” (e.g. “árbol”) es entendida en un mismo sentido (como en los términos objetivos) en todos sus casos de uso (sean éstos x_1, x_2, x_3 , etc.), es porque está animada por una misma intención significativa I_x en todos y cada uno. En cambio, cuando “*y*” (e.g. “este”) tiene distinto sentido en $y_1, y_2, y_3...$ es porque en cada caso la intención significativa es distinta: $I_a, I_b, I_c...$ Es decir, lo que tenemos no son simplemente instancias del tipo $y_1, y_2, y_3...$, sino ya, yb, yc ²⁸... En los términos

²⁷ La representación del contexto necesario puede abarcar tanto la percepción sensible, como la mera imaginación o el recuerdo; incluso la representación abstracta de un mero discurso, como cuando decimos “Lo que se quiso decir con esto fue que...” en donde “esto” está en lugar de alguna idea o frase o proposición.

²⁸ Donde y es el significado indicativo y $a, b, c...$ el indicado.

ocasionales, difícilmente ocurrirán instancias de *ya* ($ya_1, ya_2, ya_3 \dots$)²⁹, es decir instancias de un mismo significado ocasional total (sentido indicado + indicativo). Se trata, pues, de significaciones de un solo uso, por decirlo de algún modo³⁰.

Hay que aclarar que la forma de nuestra exposición hace pensar que los términos ocasionales tienen dos significaciones, cuya suma da como resultado una significación más grande; sin embargo, desde el punto de vista de quien habla, se trata de una sola significación: el sujeto piensa a la vez en el objeto designado y en su modo de designación. Por ejemplo, al decir “este árbol”, me represento inmediatamente *este árbol* como aquello a lo que quiero referirme. Así, la diferencia y relación entre significación indicativa e indicada no es como la que existe entre los pedazos dentro de un todo (o de partes independientes, *cfr.* apartado I.3.c.), sino que se parece más a una función indeterminada esperando determinación (más cercana a la noción de partes no-independientes).

El proceso de comprensión en el oyente, en cambio, sí puede ser sucesivo. Escucho a mi abuelo referirse a “este árbol”, y en primer lugar comprendo que tiene la intención de referirse a un objeto cercano (significación indicativa); luego, tras la inspección del contexto, comprendo cuál es dicho objeto (significación indicada) y pongo mi atención en él. La percepción (o

²⁹ Otro caso sería el de los términos equívocos. Las instancias de “z” (e.g. “banco” entendido como asiento, y “banco” entendido como institución financiera), $z_1, z_2, z_3 \dots$ son en realidad instancias de la palabra física “banco”, pero no de su significado. Para no caer en confusiones tendríamos que adjudicar a cada “banco” una letra distinta, por ejemplo, w para el asiento y z para la institución financiera. Hecho esto, el análisis es idéntico al que hicimos de x (árbol).

³⁰ Aunque no es difícil pensar en casos donde se repita el mismo sentido de “este”, por ejemplo, si le pregunta a un niño “¿Qué dulces quieres? —¡Este chocolate, este chocolate!”. O bien en casos donde un grupo de hablantes se refiere repetidamente a “esto” o “eso”. También podemos pensar en situaciones donde reflexionamos sobre nuestro propio uso del lenguaje.

algún contenido de representación similar, como una imagen de la fantasía o el recuerdo) me ayuda a reconocer *la significación indicada*, la cual se halla, por decirlo así, indeterminada dentro de un ámbito de posibilidad que acota la *significación indicativa*. Esto no quiere decir que la percepción forme parte de la significación; recordemos que se ha desechado ya la tesis del significado-imagen. En palabras de Husserl:

La presencia de la intuición tiene por efecto determinar ese elemento común de la significación, que es indeterminado en su abstracción. [...] La percepción *realiza*, pues, la *posibilidad* de que se despliegue la mención de *esto*, con su referencia determinada al objeto [...] Pero ella misma no constituye [...] la significación, ni siquiera en parte. (Husserl, 1967b: 339-340, VI, §5)

Piensa Husserl, como apoyo extra a la idealidad de estos términos, que, idealmente (entendido aquí el término en sentido lato), una expresión ocasional podría ser sustituida por una objetiva. Pues si algo es, entonces puede ser expresado objetivamente.

Todo lo que es —dice—, es cognoscible «en sí» y su ser es un ser de determinado contenido, un ser que se halla documentado en tales o cuales «verdades en sí». Lo que es, tiene sus propiedades y relaciones determinadas fijamente en sí; y si es un ser real, en el sentido de la naturaleza exterior, tiene su extensión y posición fijamente determinadas en el espacio y en el tiempo, sus modos fijamente determinados de permanencia y variación. (1967a: 384, I §28)

De tal modo, si “yo” o “esto” designa a algo que es, ese algo podría ser objetivamente expresado. Sin embargo, sólo si los seres humanos tuviésemos capacidades cognitivas y expresivas ilimitadas podríamos prescindir de los indexicales, pues precisaríamos de una expresión prácticamente infinita para

determinar puntualmente cada uno de los aspectos expresados en el término ocasional.

Ahora bien, supongamos que me hallo en la casa de mi amigo, veo que su mascota se termina su comida en pocos segundos y ante el asombro exclamo: “¡El perro se acabó su plato en un santiamén!”. La expresión “El perro” hace referencia, sin duda, a *este perro*, no a los perros en general en cuanto especie (lo mismo que “su plato”). Como esta, muchas expresiones que tienen la forma sintáctica de enunciados universales son en realidad ocasionales. Cuando decimos “Ya no hay agua”, no queremos decir que el universo sufrió algún tipo de deshidratación cósmica, sino que *aquí y ahora*, en mi casa, no hay agua para nuestros fines particulares. De hecho «[t]odas las predicaciones empíricas, estrictamente hablando, tienen significación ocasional» (1967a: 29, *Proleg.* 2^a ed.). Y no podría ser de otro modo, pues en su función comunicativa las significaciones sirven para designar objetos particulares de la vida cotidiana.

Por último, cabe recordar la comparación que hace Husserl entre términos ocasionales y nombres propios. Según él su parecido radica en que ambos designan directamente su objeto y para tal designación precisan de una representación intuitiva, pero se diferencian porque los primeros tienen una porción fija de significado mientras que los segundos no (*cfr.* 1967b: 341 y ss., VI, §5). En los términos ocasionales, la percepción (o cualquier otra representación intuitiva) ayuda a fijar la referencia, porque ayuda a fijar la significación, de modo similar a como el contexto nos ayudaba a saber si “gato” hace referencia a la herramienta o al animal. Entendido el contexto, se comprende el significado ideal idéntico tanto para el hablante como para el oyente. Pero en los nombres propios esto no parece ser el caso. La representación intuitiva (y las descripciones significativas asociadas a dicha representación) puede tener distinto contenido según el sujeto que profiera el nombre; para uno, “Aristóteles” es *el maestro de Alejandro Magno* y, para otro, es *el alumno de Platón*. Según esto, habría que admitir que o bien el

nombre “Aristóteles” tiene un sentido distinto para cada persona (aunque, claro está, cada uno ideal en sí mismo), o bien que distintas representaciones (intuitivas o significativas) pueden fijar un mismo sentido, lo cual, si bien no es absurdo, requeriría una explicación más detallada, en la que no entraremos en este trabajo.

c) Sentido y sinsentido

Dos casos caben dentro del rubro de este apartado: el de los términos categoremáticos y sincategoremáticos, y el de los términos propiamente sin sentido o absurdos. El esclarecimiento de los primeros nos dará herramientas para abordar los segundos.

i) *Categoremáticos y sincategoremáticos*

Tradicionalmente se distingue entre los términos que tienen sentido por sí mismos (categoremáticos) y los que no lo tienen por sí mismos (sincategoremáticos) sino que coadyuvan a conformar el sentido de otros términos. Entre los primeros se suelen poner los sustantivos, adjetivos, verbos e interjecciones, y entre los segundos, las preposiciones, conjunciones, adverbios y varios tipos de inflexiones, sufijos y prefijos. La pregunta que surge es si realmente estos últimos son asignificativos o no, y por qué. La respuesta la da Husserl en su *Investigación IV*, sobre las significaciones independientes y no-independientes, pero para comprender cabalmente de lo que se trata hemos de perfilar algunos conceptos de la *Investigación III*, sobre las partes y los todos.

Un objeto³¹ (en el sentido más amplio posible de la palabra) se concibe, o bien como parte de un todo, o bien como un todo. Si tiene partes, se dice que

³¹ También habla Husserl de *contenidos* mentales, i.e. representaciones. La diferencia entre objetos y contenidos corresponde al modo de abordar las leyes y definiciones mereológicas, por ejemplo, podemos decir que objetivamente una parte es algo

es *complejo*; si no, que es *simple*. Si estas partes pueden existir *por sí* o representarse independientemente unas de otras, se las llama *miembros*, *pedazos* o *partes independientes* y se dice que están *enlazadas* entre sí. Si es el caso contrario, estamos ante *momentos* o partes *no-independientes*, que sólo pueden existir *en otro* (objeto total), y de las cuales se dice que se encuentran *compenetradas* entre sí. Un ejemplo de las primeras son las partes de una mesa: las patas pueden existir sin el panel y viceversa. Ejemplo de las segundas es el color y su extensión: es imposible imaginar un color sin extensión.

La inseparabilidad de los objetos no-independientes se aprehende como algo necesario y *a priori*. Si bien es cierto que podemos variar el color de una misma extensión, o la extensión de un mismo color, no podemos quitar la extensión sin que a su vez perezca el color. Hay una ley objetiva (no sólo referente a nuestra incapacidad para representar) que nos impide separar ambas cosas. Lo anterior se aplica a los respectivos conceptos de los objetos y se funda en ellos, por ejemplo, el género 'rojo' y el género 'extensión', son no-independientes, pues es imposible pensar (no ya sólo imaginar) un color sin extensión. Hay que aclarar también que una ley de no-independencia no es sinónima de una verdad analítica. La primera se funda en la esencia material del objeto tratado; la ley que rige la relación entre color y extensión es diferente de la que rige la relación entre el tono de un sonido y su intensidad. Cada una depende del contenido en cuestión. En cambio, los juicios analíticos de la misma forma se rigen por una misma ley formal; no es que cada juicio individual dependa, según su contenido, de una ley distinta; son verdaderos en virtud de su respectiva forma.

Explicado lo anterior, podemos responder con facilidad la cuestión sobre los términos categoremáticos y sincategoremáticos. Resulta claro que esta distinción no es una mera distinción de signos físicos; el que unos puedan

presente en el objeto, mientras que subjetivamente es algo *discernible* en él. Esta distinción no es relevante para nuestros propósitos.

aparecer en solitario mientras que otros deban estarlo en conjunción con otros no es un mero juego de signos regido por reglas, sino que la parcialidad e integridad de las expresiones es, en realidad, una manifestación de diferencias en las significaciones. Cada idioma utiliza recursos para dar expresión a varias representaciones (ya sean parciales o totales) y a los momentos que les sirven de enlace y constitución. Así, la diferencia entre términos categoremáticos y sincategoremáticos es en realidad una diferencia de significaciones independientes y no-independientes. Que los sincategoremáticos tienen significado lo demuestran las siguientes consideraciones.

El cambio de un sincategoremático dentro de una expresión implica un cambio de significación, es decir, no sólo coadyuva a la construcción de una expresión compleja, sino que le da un cierto carácter y no otro; por ejemplo, el cambio de una conjunción por una preposición muda el sentido de las siguientes dos expresiones: “El lobo *y* Pedro” y “El lobo *de* Pedro”. Mientras que los conceptos ‘El lobo’ y ‘Pedro’ son comprendidos como unidades totales, es decir, que pueden ser representadas independientemente, ‘y’ y ‘de’ se nos presentan como conceptos con espacios vacíos —por decirlo de algún modo— necesitados de complementación, tal y como un color precisaría de una extensión para llegar a ser. Esto no quiere decir que sean conceptos vacuos: «los sincategoremáticos son comprendidos incluso cuando se presentan solos; son concebidos como depositarios de momentos de significación determinados en su contenido, momentos de significación que reclaman cierto complemento [...]» (Husserl, 1967b: 107, IV, §5).

Brota ahora la pregunta de cómo es posible la comprensión de los sincategoremáticos sueltos si, para que tengan significatividad plena, precisan de participación —en su calidad de partes no-independientes—, en expresiones significativas independientes. Es un hecho que para aclarar una expresión del tipo “*A y B*” recurrimos a la representación de una colección de objetos *A y B*», es decir, llevamos a cabo un cumplimiento significativo. Pero

el sentido intencional de "A y B" ya existe independientemente del sentido impletivo del cual es instancia dicha representación. Es decir, significaciones como 'y', 'por', 'entre', no pueden tener cumplimiento significativo a menos que estén en conexión con algo más. Es decir, si quisiéramos llevar a cumplimiento una significación como la de "y", sólo podríamos hacerlo dentro de una proposición del tipo "A y B" y representándonos una colección de objetos. Pero, ¿cómo es posible que, incluso sin la posibilidad de dicho cumplimiento, podamos entender una expresión como "y" sin necesidad de recurrir a una significación independiente? Es decir, ¿cómo podemos entender términos no-independientes aislados? Husserl da dos posibles respuestas (1967b, 117, IV, §9):

- 1) O bien, eso que llamamos comprensión del sincategoremático es, en realidad, el pensamiento de familiaridad que tenemos con dicho término. (Comprender un término como "y", es tener el pensamiento de que ya lo hemos visto antes en otras expresiones y de que conocemos su funcionamiento.)
- 2) O bien, comprender "y" implica la comprensión implícita de un pensamiento del tipo 'A y B', que no está manifiestamente expresado ni representado intuitivamente.

En cualquier caso, se sostiene la tesis de la plena significatividad de estos términos. Esta idea nos permite, al igual que en los nombres propios, defender la homogeneidad del lenguaje, y, de manera similar a como la no-connotatividad no es sinónimo de falta de sentido, la no-independencia en la significación tampoco lo es.

Por último, es pertinente aclarar que, aunque tanto términos categoremáticos como sincategoremáticos tienen significación, no debe entenderse por esto que las diferencias gramaticales equivalen, en todos los casos, a diferencias lógicas esenciales (*cfr.* 1967a: 302, *Intr.* §4) y menos aún a diferencias ontológicas (*cfr.* 1967b: 98, IV, §2). Existen casos en que no encontramos esta correspondencia biunívoca, por ejemplo, el significado de

expresiones como “de vez en cuando” o “sin embargo” no consiste en la suma de sus significaciones parciales. Debido a procesos históricos de la lengua, una expresión compuesta pasa a funcionar como una unidad significativa simple (fenómeno que se conoce como lexicalización). Con respecto a este problema, la postura que adopta Husserl se encuentra en un punto medio: las estructuras y diferencias gramaticales parcialmente se superponen y parcialmente divergen de las estructuras y diferencias de significado (Urban, 2018: 268).

ii) Sentido, sinsentido y contrasentido

Hasta ahora se han expuesto los casos en que se podría dudar de la significatividad de las expresiones, pero nos queda aún dilucidar qué es para Husserl dicha falta de significación. Para ello debemos evitar confundir las nociones de sinsentido y contrasentido.

Una expresión con sentido es aquella vivificada por una intención significativa y, eventual aunque no necesariamente, por un cumplimiento significativo. La expresión sinsentido sería aquella con la apariencia de la expresión, pero sin sentido (¡valga la expresión!), por ejemplo, jitanjáforas (como “parapiplucha” o “bucágrafo”) o frases sintácticamente incorrectas (“lo correr azul”). Existen casos liminares, como el de alguien que en el desierto resollara: “Agua...yo... sed...”. Si bien la expresión sería sintácticamente errada, el contexto nos permite adjudicar una intención significativa subyacente y completa a estas palabras, en este caso, la expresión de un pensamiento y un deseo. Se dice hiperbólicamente que una expresión carente de objeto, o que describe una situación improbable, o en general, que se sale de los senderos trillados del pensamiento, es un sinsentido, e.g. “La luna es de queso” o “Los plátanos voladores rumian”. Pero estrictamente hablando, “La luna es de queso” es tan significativa como “La luna es de roca”; la diferencia radica en que los descubrimientos astronómicos han demostrado ser falsa la primera y verdadera la segunda.

Las expresiones contrasentido o absurdas, por su parte, son aquellas que designan objetos imposibles, como “cuadrado redondo”. Recordemos que se ha refutado ya la tesis de la imagen–significado; debido a esto no podemos considerar, *a priori*, las expresiones contrasentido como sin sentido. Aunque es verdad que somos incapaces de formarnos una imagen clara de sus supuestos objetos designados, no por ello carecerían absolutamente de significado. Somos capaces de distinguir expresiones como “un cuadrado redondo”, “triángulo cuadrado”, “un cuchillo sin mango y sin filo”, “soltero casado”, pero no sólo como signos físicos, sino como expresiones plenas. Lo que tenemos aquí es la imposibilidad *a priori* de un cumplimiento significativo; no existe intuición, real ni ideal —y esto lo vemos con evidencia apodíctica—, que corresponda a la intención significativa de “cuadrado redondo”, etc.

SEGUNDA PARTE

**LA EXPRESIÓN
EN JOSÉ GAOS**

En esta segunda parte se expondrá la filosofía de la expresión de José Gaos. Usaremos como base, principalmente, los dos cursos/tratados de madurez, *De la Filosofía* (dictado en 1960 y publicado en 1962) y *Del Hombre* (dictado en 1965 y publicado en 1970), en los que se desarrolla, de manera pormenorizada en el primero y tan sólo resumidamente en el segundo, su fenomenología del lenguaje.

Aunque tanto Gaos como Husserl comienzan sus investigaciones con consideraciones sobre el lenguaje, sus motivaciones son distintas. Recordemos que, para el segundo, el lenguaje, al ser vehículo de actos de juzgar y conocer, precisaba ser purgado de sus equívocos para fungir como herramienta idónea de una lógica pura, entendida como una teoría fundante de la ciencia. Gaos, por su parte, quiere hacer una Filosofía de la Filosofía (basada en una Antropología Filosófica), esto es, una filosofía que dé cuenta de la filosofía misma. ¿Pero —objeta Cardiel Reyes (1969: 55)— por qué precisamente comenzar por el lenguaje? Tratándose de un estudio sobre filosofía, ¿no sería mejor entrar de lleno en materia filosófica? Las razones de Gaos pueden condensarse en dos puntos. En primer lugar, la filosofía se ha presentado a lo largo de la historia, si no exclusivamente, al menos principalmente, como expresión verbal, sea oral o escrita; y el trabajo del

filósofo sería encontrar la diferencia entre las expresiones comunes y las filosóficas, y todo lo que ello implica. En segundo lugar, la filosofía se ha presentado, también históricamente, como pensar radical sobre las cosas, en constante pugna por liberarse de concepciones heredadas sobre el mundo; así, lo más sensato es comenzar por lo primeramente dado, esto es, por el pensamiento mismo. El pensamiento se presenta al filósofo (y al ser humano en general) como lo inmediatamente dado, aquello que se da sin ser buscado: simplemente como lo que está ahí. Pero a pesar de su darse primigenio, sólo lo hace en envoltura verbal (la opinión de Gaos sobre la relación entre pensamiento y lenguaje es igual de problemática que en Husserl), por ende, un análisis del pensamiento, que comienza por el lenguaje, nos arrojará como resultado los principios y categorías de la razón; categorías *con* las cuales no sólo se piensa, sino a las cuales hace objeto el filósofo de su pensar mismo. El objetivo de Gaos es explicar cómo surge el pensamiento filosófico (que él identifica por antonomasia con el pensamiento metafísico) a partir del pensamiento cotidiano. La distinción se rastreará hasta las emociones y mociones del sujeto, y por ello el análisis racional del lenguaje tendrá culminación en un análisis de los motivos irracionales y personales del filósofo individual. No le interesa, pues, a Gaos, ninguna lógica pura ni tiene afanes de acrisolar el lenguaje para alguna tarea ulterior. Villoro resume el proyecto de Gaos de la siguiente manera:

si la filosofía se nos da, de hecho, en un conjunto de proposiciones verbalmente formuladas, habrá que partir de un examen de la expresión verbal. El análisis de la expresión filosófica destacará los conceptos fundamentales de la filosofía, que vendrán a ser también las categorías cardinales de la razón. La fenomenología de la expresión conducirá, así, a una teoría de las categorías filosóficas. [...] Las categorías de la razón pura encontrarán su razón en el sujeto empírico, de modo que la reflexión

desembocará en una antropología destinada a explicar, por la constitución del hombre, la filosofía. (1982a: vi)

Pues bien, dicho lo anterior, el plan seguido en esta exposición será como sigue. En primer lugar, se expondrán los elementos de la expresión verbal y se la distinguirá de la expresión mímica. Posteriormente se hablará sobre los distintos conceptos y sus maneras de designación: universal, plural e individual; junto con su contraparte, la expresión y los conceptos negativos. Esto nos llevará a una teoría de los objetos designados u ontología, para terminar con las expresiones específicamente filosóficas.

1. ELEMENTOS DE LA EXPRESIÓN

Comenzaremos nuestra reconstrucción, al igual que Gaos, partiendo de un ejemplo de expresión verbal, sea “este libro”. En primer lugar, tenemos un individuo que se expresa, en este caso, yo. Soy, pues, el *sujeto*³² de la expresión “este libro” (como signo físico: verbal, escrito o simplemente imaginado o representado en la mente). Las palabras “este libro” tienen una relación con el pensamiento o concepto que expresan: decimos que la expresión *notifica* el concepto ‘este libro’. La *notificación* es, pues, la relación entre la palabra y el concepto. Este concepto, a su vez, *objetiva* al objeto que tengo frente a mí que es *este libro*. La *objetivación* es, pues, la relación entre el concepto y el objeto. Puede también concebírsele como el acto de hacer objeto del pensamiento alguna parte de nuestra experiencia. Por ejemplo, mientras camino por la calle voy teniendo un montón de percepciones; sólo en el momento en que fijo mi atención en, por ejemplo, un árbol, para contemplar su extraña figura,

³² Las palabras en cursivas durante este apartado son términos que en adelante deben ser entendidos en un sentido técnico según la fraseología gaosiana. Se harán las precisiones pertinentes en cuanto a las diferencias terminológicas con respecto a Husserl.

es que lo estoy objetivando. Por economía, podemos llamar a la relación directa entre palabra y objeto *designación*.

Además, la expresión viene acompañada de un tono enunciativo y ademanes (*signos mímicos*) o signos de puntuación, que *significan* los estados afectivos del sujeto (que Gaos llamará *emociones y mociones*). En el lenguaje oral, el tono es claro por las modulaciones de la voz y los ademanes corporales, mientras que, en el ámbito escrito, se colige del contexto y gracias a los signos de puntuación o exclamación. Al proferir la expresión “este libro”, podría estar significando mi alegría por haberlo encontrado, o mi resignación al señalarle a alguien que el libro que debía leer era obviamente este, etc. Incluso la aparente falta de tono significa una emoción: la ecuánime contemplación del sujeto ante el objeto.

Hasta aquí los elementos son idénticos a los de Husserl, salvo por las palabras para referirnos a ellos. Lo que Gaos llama *notificación* y su correspondiente correlato, los *conceptos*, es para Husserl la *significación* con sus correspondientes *significados* (o *significaciones*). En cambio, lo que para Husserl es la *notificación*, cuyos correlatos son los estados psíquicos del sujeto, para Gaos es *significación*. Esta inversión de términos resulta tanto más curiosa cuanto que, junto con García Morente, Gaos mismo fue traductor de *Investigaciones Lógicas*. El cambio puede deberse a un deseo de homogeneizar la terminología y recalcar el carácter de *signo* (entendido como *señal* en terminología husserliana) que tienen las expresiones mímicas (1982a:15. Part.I, Lec. II). A pesar de esto, Gaos no hace ningún desarrollo de la naturaleza del signo y la señal como el de Husserl.

Por último, la expresión siempre es proferida por un sujeto a alguien, un *destinatario* (puede ser destinatario el mismo sujeto en su monólogo interno); éste percibe el signo manifestado, comprende el pensamiento dado a entender junto con el estado afectivo de su interlocutor y objetiva el objeto designado. Así, pues *sujeto, destinatario y expresión* forman conjuntamente una *situación*. Aquí hay otra diferencia que debería resultar importante. Para

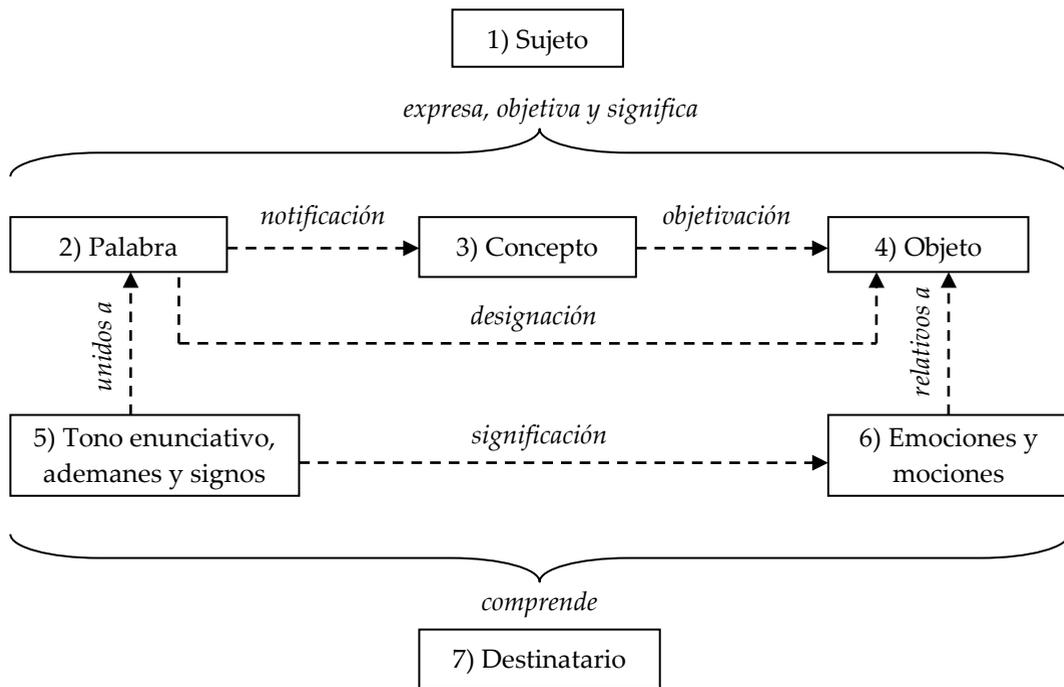
Gaos, el destinatario es esencial a la expresión³³, tanto es así que, si no lo hay, el sujeto se convierte en su propio destinatario (1982a: 24, Part.I, Lec.III). Para Husserl, recordemos, el destinatario es accidental y en el monólogo interno ni siquiera hay comunicación. ¿A qué se debe este desacuerdo? No hallamos en Gaos un argumento estructurado contra Husserl y, como ya lo habíamos apuntado, ni siquiera encontramos la distinción entre función comunicativa y significativa del lenguaje. A pesar de ello, la discrepancia, creemos, tiene un origen más profundo. Como se sabe, Gaos estudió hondamente el historicismo, y aunque él tenía una visión individualista del trabajo del filósofo, admite que de hecho individuo y sociedad son elementos correlativos (*cfr.* Gaos, 1987). Esta tendencia a entender al ser humano como un ser histórico y social inclina a Gaos a considerar el lenguaje como uno de los órganos más importantes para la conformación de la sociedad, como algo dual, algo que precisa de un otro³⁴. Por su parte, Husserl no está muy interesado en el lenguaje como instrumento de convivencia (aunque no le niega este papel), sino como medio para pensar las *significaciones* (lógicas y matemáticas, principalmente). En tanto es posible pensar conceptualmente sin necesidad de un destinatario, éste queda relegado a un plano secundario. Así, la diferencia de opiniones tiene su base en una diferencia de énfasis. Gaos, por un lado, da más importancia a la función comunicativa y, por ende, su visión del lenguaje gira en torno a la idea de expresión (en el sentido de *externar*, de *poner fuera*, lo que yace en la vida mental, para un destinatario). Husserl, por otro, relega la comunicación en favor del pensamiento puro.

En resumen, son siete los elementos que componen la *situación* expresiva en su totalidad: 1) el sujeto, 2) la palabra, 3) el concepto, 4) el objeto, 5) los

³³ Dice Gaos, «la razón *se da*, ya a *sí misma*, bajo la forma de *pensamiento de un sujeto expresado verbalmente por esencia a otros sujetos*» (1992: 34, Lec.I), aunque no es claro si la calificación “por esencia” se refiere a que el pensamiento se da *por esencia* expresado verbalmente o se da *por esencia* a otros sujetos. O tal vez sea ambas cosas...

³⁴ «La expresión, en general, es esencialmente *social*.» (1992: 36, Lec. I)

signos de puntuación, entonación o ademanes, 6) los estados afectivos y 7) el destinatario. La expresión, por decirlo así, tiene como polos a 1) y 7). El plano intelectual o intelectivo de esta radicaría en los puntos 2), 3) y 4), cuyo análisis se emprenderá en el apartado II.3; mientras que el plano afectivo está constituido por 5) y 6), cuyo análisis se realizará en el apartado II.2. A continuación se muestra un diagrama de la situación expresiva. Las líneas punteadas refieren a la relación que hay entre los elementos enmarcados en un recuadro.



La situación tiene dos características que nos permiten determinar sus límites:

- 1) Es indispensable la copresencia de sujetos y destinatarios en el tiempo y el espacio. Esto quiere decir que debe haber una relación espaciotemporal tendida entre sujeto y destinatario. Esta relación puede ir de lo más

inmediato, e.g. dos personas en la misma sala al mismo tiempo, o estirarse mediante la tecnología, e.g. al leer a un autor del siglo XI, gracias al papel y a la traducción.

- 2) Para que la situación expresiva tenga sentido es necesario presuponer la mismidad (en el caso de objetos reales) y la identidad (en el caso de ideales) del objeto designado. Al expresarme, lo que quiero es que el destinatario objetive el mismo objeto que yo. Si hablo de “este libro”, espero que mi interlocutor dirija su atención al libro que de hecho designo. Sin embargo, la existencia o no de un libro más allá de mi conciencia o intención de significarlo es una cuestión metafísica ajena al tratamiento en curso.

Se podría objetar a Gaos que, de igual modo, habría que presuponer la igualdad o identidad de los pensamientos expresados, pero, a diferencia de Husserl, él no se compromete con que los conceptos sean idénticos. Deja abierta la posibilidad de que mi concepto de ‘libro’ no sea más que una representación mental igual, i.e. sumamente parecida, a la representación mental que podría tener otra persona. Esto conlleva que la manera en que aborda la cuestión de la comprensión sea insuficiente. Realiza un pormenorizado desarrollo de la comprensión de la expresión mímica (*cfr.* apartado II.2.), pero en cuanto a la expresión lingüística se refiere, apenas si se limita a constatar la intersubjetividad (ser algo lo mismo para distintos sujetos) y la intermomentaneidad (ser lo mismo en distintos momentos) de los conceptos (1982a: 204-207, Part. I, Lec. XXIV), sin dar una explicación satisfactoria de cómo es posible que los sujetos compartan, *entiendan*, las palabras. Esto, sin embargo, está en consonancia con su tesis de que el problema de los universales es una antinomia (apartado II.3.b y c). Husserl tiene una concepción muy clara de la naturaleza y validez de los conceptos, en cambio Gaos pugna constantemente por mantenerse medianamente fiel y neutral a lo que él considera el método fenomenológico. Adelantar una

reflexión sobre la naturaleza de los conceptos sería posicionarse sobre el tipo de objetos que aprehendemos en ésta.

Otro punto importante es que, mientras que la noción de *acto* permea todo el análisis husserliano, en Gaos apenas si es tocada esporádicamente. Encontramos mención del «acto de “proferir” o “emitir” los sonidos con su tono o de “escribir” los signos de ellos» (1982a:14, Part.I, Lec.I), pero no del de dar sentido y cumplirlo (y menos aún del sentido impletivo).³⁵ Su examen da preminencia a los sujetos, conceptos y objetos y sus respectivas relaciones, mientras que el de Husserl se centra en los actos, sus cualidades y sus objetos intencionales. A pesar de ello, estas posturas no son excluyentes. Para Gaos, una actividad puede ser concebida como relación (*cfr.* apartado II.4.a.), así, por ejemplo, la *notificación* sería la concepción del acto de notificar (i.e. de pensar conceptos mediante las palabras) conceptuado como relación. La reticencia de Gaos a hablar de actos puede radicar en que distinguir entre 1) el acto psíquico de pensar un concepto y 2) el concepto pensado en dicho acto, implicaría tomar postura con respecto a la naturaleza de los conceptos. Una de las constantes dudas que se entrevén en el análisis gaosiano es: ¿serán los conceptos objetos ideales o serán reductibles a estados (actos) psíquicos? Duda que, como tantas otras, se condenará de antinómica.

Otro punto, consecuencia natural del anterior, es la importancia que Gaos da a los objetos; tanto es así que llega a afirmar que las expresiones se especifican por ellos. Él llama la atención «en la “*primacía especificante*” de los *objetos*, consistente en la *especificación* directa o indirecta *de todos los demás* ingredientes o concomitantes [de la expresión] por la [especificación] de los *objetos*» (*idem*). Curiosamente, de tomarse literalmente este énfasis, terminaría interpretando la teoría de Gaos como una semántica

³⁵ Aunque Gaos no hable del sentido impletivo, estaría de acuerdo con Husserl en que nuestra percepción está informada de conceptos y actos de aprehensión complejos. La mismidad e intersubjetividad, por ejemplo, de una mesa, no está dada por las intuiciones sensibles, sino por el significado que damos a ellas.

extensional. Si son los objetos los que determinan (especifican) las expresiones, entonces su sentido estaría determinado por su extensión. De aquí hay sólo un paso para afirmar que el sentido es reducible a la extensión misma y caer en el nominalismo. Sin embargo, aunque es cierto que el análisis y clasificación de los conceptos tiene como finalidad dar una jerarquía y análisis de los objetos, la abundante energía que dedica a la clasificación y análisis de aquéllos desmentiría esta postura. A esto se añade que, para Gaos, la existencia del concepto entre la palabra y el objeto es un «*hecho* psíquico incuestionable», aunque sí sea cuestionable si este hecho se agote en lo psíquico o tenga un correlato ideal (1982a: 12, Par. I, Lec. II). De esta discusión concluirá, como se verá más adelante en diferentes versiones, que la disputa entre las dos siguientes tesis: 1) son los objetos los que determinan nuestro pensamiento y 2) es nuestro pensamiento el que determina los objetos, desemboca en una antinomia.

Ahora bien, el asunto sobre el metalenguaje, que para Husserl forma un capítulo subalterno dentro de su desarrollo de la gramática pura, es abordado por Gaos casi desde el comienzo de sus lecciones. Una expresión, nos dice, además de designar objetos, puede designar a otras expresiones (o el contenido de otras expresiones). En una situación normal el sujeto profiere la expresión “este libro” que notifica su concepto ‘este libro’ que, a su vez, objetiva el objeto que es *este libro*. En este caso se dice que la expresión está en *posición directa*, porque se dirige directamente hacia al objeto. Si, en cambio, se dice que “libro” tiene cinco letras o que el concepto de ‘libro’ es un universal, la palabra “libro” no designa al objeto *libro*, sino que el sujeto dirige su atención hacia la expresión misma o su concepto. A esto se le llama *posición refleja*. Si nos atenemos a nuestra figura anterior, la posición refleja no consiste más que en colocar, en el recuadro del *objeto*, a una *palabra* o un *concepto*. Esto

puede aún complicarse y podemos pensar *reflejamente* no sólo el concepto libro, sino al sujeto que piensa el concepto libro, y así *ad infinitum*³⁶.

Expuestos los términos generales de la expresión, pasemos a analizarlos más minuciosamente junto con sus relaciones.

2. EXPRESIÓN MÍMICA Y SIGNIFICACIÓN

a) La expresión mímica en general

Este análisis es uno de los puntos más originales con respecto a Husserl, para quien las emociones y mociones (lo *notificado*, para él) son elementos más o menos adventicios a la expresión lingüística. Por su parte, Gaos, da un énfasis excesivo a la expresión mímica. Esto se debe a varias razones, la primera de ella es que, a pesar de que su intención es hacer un análisis de la expresión verbal, considera necesario primero esclarecer lo que sea una expresión genérica y los tipos de expresiones que existen (a saber, tres: mímica, verbal y artística). En segundo lugar, ya que tradicionalmente se considera a la expresión mímica como la depositaria de las emociones y mociones del sujeto, esto le dará una entrada para comenzar a hablar de éstas y mostrar sus íntimas relaciones con las expresiones verbales. Por último, Gaos intentará sostener (sin demasiado éxito a nuestro parecer) su teoría de que ciertos conceptos filosóficos básicos tienen su origen en las emociones del sujeto. Husserl, en cambio, no está interesado en el origen psicológico de los conceptos sino en su validez objetiva. La divergencia, pues, no es casual y extiende su influencia hasta las raíces mismas de sus sendas posturas. Dicho lo anterior, pasemos al análisis de la de Gaos.

³⁶ Cosa en la que Gaos, sensatamente, no ve ningún problema, sino tan sólo la capacidad de recursividad de la razón.

Se dijo que los concomitantes afectivos de la expresión consisten en los ademanes y tono (en el habla oral) y signos gráficos (en el habla escrita) junto con la emoción significada por ellos. Dejaremos el habla escrita de lado, puesto que es una mera representación y extensión de la oral (aunque esta opinión no gustaría a los escritores de caligramas, podemos prescindir de su sentir por ahora). Tomemos, pues, un ejemplo de expresión significativa por excelencia, una expresión mímica, y luego veamos cómo se especifica en el lenguaje. Sea —sólo para llevarle la contraria a Gaos, quien escoge la expresión de la risa— la expresión del llanto.

El sujeto de la expresión es el sujeto afligido. Lo *significante* se compone de movimientos faciales del sujeto y de su aparato fónico, junto con los sonidos producidos por éste. Es decir, tiene una experiencia subjetiva, táctil y auditiva³⁷, de su propia expresión. Lo *significado* sería la tristeza misma, un estado afectivo o movimiento anímico, de cierta duración, con valor hedónico negativo. Pero el llanto puede significar diversas emociones: dolor, desconsuelo, desesperación, frustración, impotencia, etc. Y lo mismo con las demás expresiones mímicas. En general, podríamos decir que «lo significado [...] no puede ser menos que todo el psiquismo humano que se expresa...» (Gaos, 1992: 53, Lec.II), el cuerpo animado, su animación.

Pero también puede haber expresiones mímicas fingidas o disimuladas, como la expresión deliberadamente fría o indiferente; o las famosas lágrimas de cocodrilo. «[E]l hombre puede más o menos espontánea o voluntariamente, y con más o menos éxito, “fingir” una expresión que significa “normalmente” un cierto movimiento o estado de ánimo, por ejemplo, la tranquilidad o la satisfacción, para no expresar su movimiento o estado de ánimo efectivo en el momento, por ejemplo, la agitación preocupada o el disgusto.» (Gaos, 1992: 54, Lec.II) Estas expresiones podrían

³⁷ Visual sólo la tendría parcialmente al ver los propios movimientos espasmódicos de sus manos, tal vez, o en un espejo.

ser a su vez expresiones de la significación del deseo de ocultar el estado psíquico efectivo (*ídem*).

El destinatario percibe el llanto (los sonidos y los movimientos de la cara del otro³⁸), y con éste *comprende* la aflicción significada. Este *comprender* es un tipo de percepción *sui generis*. No es percepción meramente externa (de los sonidos y movimientos), pero tampoco es percepción interna (de la vivencia en primera persona), es «percepción del prójimo» o «percepción de la psique ajena» (Gaos, 1992: 44, Lec.II). Se puede *percibir* y *comprender* la aflicción sin necesidad de un raciocinio ni de compartir el sentimiento.

Se suele argumentar que esto puede hacerse mediante un razonamiento analógico: cuando yo siento aflicción, lloro; él está llorando, por tanto, él siente aflicción. Pero esto es falso, ya que al comprender el llanto no se hace ningún raciocinio. Aunado a esto existen otros seres que no raciocinan y, sin embargo, lo entienden, como algunos animales. Así, no se tiene que compartir el sentimiento aludido (aunque en ocasiones sí sucede), puesto que incluso se puede reaccionar de manera contraria (ante el llanto de alguien, puedo reaccionar con regocijo, si pienso que merece estar afligido; o con enojo, si su pena me indigna). Por tanto, percibir la aflicción (o la alegría) en el llanto (o la risa) del otro es una percepción *sui generis*, no analizable más allá (Gaos, 1992: 45, Lec.II). Generalmente se utilizan metáforas para explorar esta idea: el cuerpo no es opaco, sino transparente; no es una mónada, sino un órgano de comunicación y convivencia sociales (Gaos, 1992: 65, Lec.III).

Tanto sujeto (con su llanto y aflicción) y destinatario (con su percepción y comprensión) forman una *situación* (tal y como se expuso en el apartado anterior de la expresión verbal), en la que se requiere presencia mutua debido a los límites de la percepción, aunque esto es extensible gracias a la tecnología audiovisual. Pero aquí surge la pregunta, ¿no sucede que en ocasiones buscamos apartarnos de todo destinatario para abrir las compuertas de

³⁸ También puede percibir con el tacto en expresiones como la caricia o el beso.

nuestro llanto? ¿Puede haber casos sin destinatario de expresión mímica? Puede no haberlos de presencia perceptivamente, pero puede haberla en la imaginación, el pensamiento, el sentimiento o la voluntad. Y, en todo caso:

A mí me parece más bien que toda expresión mímica, por la esencia misma de la expresión, está destinada a alguien capaz de percibirla y comprender lo significado por ello; pero que este destinatario puede faltar por puro accidente, por uno de tantos accidentes como frustran las esencias e interrumpen la necesidad, no ya de las cosas exclusivamente humanas, sino de la misma Naturaleza... (Gaos, 1992: 58, Lec.III)³⁹

Ahora bien, hay distintos tipos de expresiones mímicas: *totales* o *parciales* según involucren la corporalidad del sujeto completa o no; y *dinámicas* o *estáticas* según pongan en movimiento ciertas partes del cuerpo o no. Las expresiones parciales son parte de las totales, y las estáticas son como estados límite de las dinámicas. Ambas distinciones se entrecruzan. Pongamos ejemplos de cada una:

- Totales estáticas: la inmovilidad ante el peligro, el semblante de abatimiento.
- Totales dinámicas: la huida de pánico, el llanto convulsivo.
- Parciales estáticas: la sonrisa, la expresión de gran atención.
- Parciales dinámicas: la risa, un sollozo.

³⁹ Esta idea gaosiana resulta problemática por dos razones. En primer lugar, de hecho, fácticamente, toda expresión mímica, cuando hay quien la entienda, es expresiva. Es decir, sólo cuando hay alguien que la entiende se puede decir "me está destinada dicha expresión". Pero el sujeto expresivo no tiene la intención de significar nada. Lo inevitable no sería que la expresión vaya destinada a alguien, sino que alguien la entienda como expresión. Y, en segundo lugar, se afirmarían que en la naturaleza habría privaciones accidentales de cosas esenciales; lo cual, o bien es una contradicción palmaria, o bien prepara para una idea más lata de esencia.

Así, toda expresión mímica involucra, por decirlo de algún modo, una forma corporal o de una parte del cuerpo o un movimiento o parte de él, visible, audible o tangible.

Pero la expresión mímica se extiende a muchos más ámbitos de los que creemos. Se incluye la expresividad anímica de todos los animales y plantas: la fiera que gruñe o la planta en su lozanía o marchitez expresarían su situación vital. Y esta expresividad permitiría la convivencia entre los diferentes seres vivos. «[L]o significado mímicamente es, en general, la “animación” toda de los seres vivos o animados todos, sea la genérica a todos, sea la específica de las distintas especies» (Gaos, 1992: 56, Lec.III). Pero la expresión mímica además de especificarse según especie, también se individualiza según individuos. Porque (esto es claro en los humanos y en las mascotas) no todo individuo tiene igual mímica.

Ahora bien, parece, aunque resulte paradójico, que la animación no se limita a los seres animados. Se habla de “un día que *ríe*” o de “un *triste* paisaje invernal”. No se trata simplemente de metáforas⁴⁰, sino de «fenómenos *caracterizados metafóricamente*, pero en los que *lo caracterizado no sería metafórico*» (Gaos, 1992: 60, Lec.III). En los casos aludidos, hay un claro percepto visual o auditivo: equiparable a la expresión mímica de los seres vivos. Y hay algo significado (la alegría, la tristeza): equiparable a lo significado en los seres vivos. Pero son los sujetos los que dan la animación: «*el sujeto de la animación de la naturaleza inanimada es el hombre que percibe ésta y comprende “su” animación*» (Gaos, 1992: 61, Lec.III). El sujeto proyecta su propia animación en lo percibido. Hay, pues, una identidad entre sujeto y destinatario en la expresión mímica de la naturaleza.

¿Pero qué pasa cuando comprendemos paisajes con estados contrarios a los que sentimos, como cuando un hombre triste ve un pasaje que interpreta como feliz? Esto muestra que «la animación de la naturaleza no es obra del

⁴⁰ Más precisamente: prosopopeyas.

hombre solo, sino también de la naturaleza misma, o colaboración de ambos» (Gaos, 1992: 62, Lec.III). Es decir que la naturaleza también está predispuesta, más o menos, a ser animada de tal o cual forma. Se añade a lo anterior, las convenciones humanas; o la relación entre estados naturales y expresiones humanas. Así, un hombre jovial puede proyectar tristeza en el paisaje invernal (si no es que de tan feliz que está proyecta felicidad en el paisaje).

Los elementos descritos (sujeto, destinatario, expresión, lo significado) se especificarán según los tipos de seres que convivan, y la situación se ensanchará según sus sendas capacidades de percepción. Una fenomenología más completa no se limitaría a la mera dualidad, sino a lo significado por pluralidad o multitud de sujetos; aquí la intersubjetividad de lo significado tendría su propia complejidad y características.

Otro principio de clasificación sería el de la expresión mímica *natural* y la *cultural*. Las expresiones de seres infrahumanos son naturales. Se hace humana la expresión con la intervención de la cultura. Hay expresiones mímicas naturales culturalizadas, e.g. el llanto hecho ritual. Y hay expresiones mímicas culturales, con base física (el cuerpo), e.g. los saludos.

En resumen, la esencia de la expresión mímica consiste en:

- 1) La expresión (total o parcial, del cuerpo del ser vivo o de la naturaleza).
- 2) La animación (lo significado por la expresión).
- 3) La significación (entendida como la relación entre la expresión y la animación expresada).
- 4) El sujeto (que se expresa).
 - i) La percepción que el sujeto tiene del destinatario.
 - ii) La conciencia de su propia expresión y de su propia animación.
- 5) El destinatario (que puede faltar por accidente).
 - i) La percepción (de la expresión) y *la comprensión* (de la animación).
 - ii) La conciencia que el destinatario tiene de tal percepción y comprensión.

b) La expresión mímica y la expresión lingüística

Si, como dice Gaos «[u]na expresión es, por esencia [...], expresión *de* algo, de “lo expresado”, precisamente por ella» (1992: 43, Lec. II), falta ahora ver cómo es que lo expresado por la expresión mímica en general, i.e. las emociones y mociones, se inserta dentro de lo expresado por la expresión verbal, i.e. el concepto.

Las expresiones verbales se componen de dos cosas: los sonidos (o las letras) y el tono y los ademanes (o los respectivos signos gráficos), «que expresan *sendas* cosas, un *objeto* y un *estado* o *movimiento de ánimo relativo al objeto*» (Gaos, 1992: 72, Lec.IV). Así, pues, la diferencia entre la expresión verbal y la mímica es que, a pesar de que ambas expresan, la segunda sólo se limita a expresar la animación o emoción, mientras que la verbal designa un objeto. De esta manera, voces como los gritos o interjecciones no serían propiamente expresiones verbales debido a la falta de objeto. La importancia de las emociones radica, para Gaos, en que cuando objetivamos algo no lo hacemos de manera pura, sino que siempre tenemos algún tipo de deseo involucrado en tal objetivación. El objeto no se presenta de manera neutral, sino como objeto de tal o cual emoción o motivador de tal o cual moción.

Volvamos a hacer el análisis partiendo de algunos ejemplos.

- 1) “¿El perro juega con la pelota?”
- 2) “¡Que el perro juegue con la pelota!”
- 3) “¡(Tú) Juega con el perro a la pelota!”
- 4) “¡El perro juega con la pelota!”
- 5) “El perro juega con la pelota.”

Para Husserl, por un lado, 1), 2) y 3) son «expresiones en las cuales *el objeto nombrado* (o en general designado) *es al mismo tiempo notificado*» (Husserl, 1967a: 372, I, §25). Una expresión interrogativa nombra la duda, una optativa el deseo y una imperativa una orden. Por otro lado, 4) y 5) son expresiones en las que «*el contenido nombrado y el contenido notificado son distintos*» (*idem*). Parecería, pues que habría casos en que coincidirían el objeto designado y la

emoción expresada. Para Gaos, esto es un poco más complicado. Las cinco expresiones designan el mismo objeto, o si se quiere, la misma situación objetiva: *la acción de jugar el perro con la pelota*. Pero la primera, la interrogativa, expresa (*significa*), además, una duda, una incertidumbre u oscilación de la certeza con respecto a la existencia del objeto, y el deseo de salir de ella, pero no la nombra. Sólo en casos de perífrasis como “dudo que el perro juegue con la pelota” se estaría designando, ahora sí, el estado de duda del sujeto gramatical (que en este caso coincide con el sujeto de la expresión) y además se significaría, junto con la duda del objeto, la certeza de tal duda⁴¹. En otras palabras, siempre hay una emoción concomitante no dicha explícitamente en la expresión.

En la expresión optativa 2), *significo* mi deseo de que el perro juegue con la pelota. Y en la imperativa 3), yo (como sujeto de la expresión) le designo al destinatario el objeto (*el jugar con el perro a la pelota*), pero además, le *significo* mi voluntad de que lo haga. Al igual que en el tono enunciativo y exclamativo, hay una certeza, pero ya no del objeto, sino de lo significado (mi deseo). En una perífrasis del tipo “Deseo que juegues con el perro a la pelota”, se designa mi deseo y se *significa*, además de éste, la certeza de tener tal deseo.

La exclamativa 4) expresa una emoción de entre un amplio abanico de emociones posibles: admiración (tal vez a uno le satisface que el perro juegue con la pelota), enojo (en caso de que el perro no debiera estar jugando), etc.

Y la enunciativa 5) expresa la «ecuaníme certeza de la existencia de esta actividad del objeto» (Gaos, 1992: 72, Lec.IV). Este último estado es menos emocional o patético, puesto que la vida no podría transcurrir en estados «de patetismo exultante o abatido» (*idem*). La tranquilidad propia de la ecuaníme certeza o contemplación, justo por ser lo normal, pasa desapercibida, pero no

⁴¹ El caso puede complicarse más haciendo interrogativa tal oración, pero no hace falta.

por ello es menos estado anímico. La expresión enunciativa y exclamativa coinciden en la certeza del objeto; así, la exclamativa sería una especie de enunciativa, pero más enfática, en donde el estado emocional se sobrepone al objeto. Una expresión aséptica de toda emocionalidad, el ideal de la teoría pura, sería, en principio, posible, pero no se da de hecho.

Cabe decir que Gaos no retoma la distinción, en terminología husserliana, entre lo *notificado en sentido estricto* y *en sentido lato* (lo primero serían los juicios en tanto actos psíquicos del sujeto y lo segundo las emociones propiamente dichas). Esto se debe a que, como ya se dijo, para Husserl hay tres niveles bien diferenciables: 1) conceptos ideales, 2) actos psíquicos de pensamiento y 3) otros actos y pasiones psíquicas (como emociones y mociones). Pero para Gaos, recordémoslo una vez más, la separación o no de los niveles 1) y 2) entraña una antinomia, por lo que separarlos de entrada parecería una petición de principio.

3. EXPRESIONES Y SUS CONCEPTOS

[La palabra o sonidos articulados] tienen por esencial función la de proyectar la conciencia por medio de ellos, a través de ellos, más allá de ellos, pero no a los pensamientos notificados por ellos, sino también por medio de éstos, a través de éstos, más allá de éstos, a los objetos designados" (Gaos, 1982a: 19, Part.I, Lec.III).

Es decir que las palabras no designan por sí mismas, sino gracias a un intermediario: el pensamiento. Pero hay una gran controversia en la historia de la filosofía sobre la relación entre palabras, pensamiento y objetos. Hay quienes identifican pensamiento con imágenes mentales (a la manera del empirismo de Hume o Berkeley) y hay quienes lo identifican con las palabras (como el nominalismo). El negarle al pensamiento su estatuto especial se ha debido generalmente a que

los pensamientos tienen por misión la función de proyectar nuestra mirada mental, a través de ellos, sobre los objetos, *que objetivamos con ellos* y para poder ejercer tal función, cumpliendo su misión, tienen la constitución o naturaleza de una transparencia *sui generis*, que es lo que los sustrae por lo pronto a la atención. (Gaos, 1992: 187, Lec.XIII)

Así, pues, hay que mostrar, por un lado, que existe algo distinto de las palabras y los objetos, que sirve de intermediario entre ambos, y por otro, que esto no se identifica con las imágenes mentales.

a) La existencia del pensamiento mismo y su especificidad

La primera idea la toma Gaos de Husserl, aunque la estrategia argumentativa es ligeramente distinta. Las expresiones “El hijo de Abraham” y “Abraham’s son” tienen el mismo sentido, lo mismo que “El padre de Jacob” y “Jacob’s father”. Ambas parejas de pensamientos refieren al mismo objeto, a saber, a *Isaac*. Tenemos, pues, los siguientes tres niveles:

cuatro expresiones,
dos pensamientos y
un objeto.

El *quid* radica en demostrar que existe un número distinto de objetos en cada nivel y, por ende, no puede tratarse de una mera multiplicación de niveles, sino que cada uno tiene su propia autonomía.

Distinguido el pensamiento de la palabra exterior (oral o escrita) ¿no podría, entonces, reducirse a la expresión mental, a la palabra interior? La palabra exterior consiste en un conjunto de perceptos: intersubjetivos, los acústicos y ópticos; subjetivos, los táctiles del propio sujeto en su aparato de fonación. La palabra interior es un hablar sólo con el pensamiento, como suele decirse, y está conformada por imágenes acústicas de la palabra oral; o en ocasiones, por imágenes visuales de la palabra escrita sólo en la medida en que ésta representa a la oral, y en conatos del aparato de fonación (raro

sería decir que en imágenes táctiles del aparato de fonación). Es claro que la palabra interior puede ir sin la exterior. Son, pues, dos fenómenos bien distintos. Pero ahora falta ver si lo son la palabra interior y el pensamiento. La respuesta de Gaos es positiva.

Su primer argumento (1992: 194-195, Lec.XIII), de cepa husserliana, se basa en la distinción entre imágenes y pensamiento. Existen casos de objetos que son concebibles, pero no imaginables. Por ejemplo, las geometrías no-euclidianas de más de tres dimensiones hablan sobre espacios inimaginables, pues no hay ningún percepto posible que los represente. Otro ejemplo, aunque más controvertido, sería el de las expresiones que designan objetos imposibles, como “Un cuchillo sin mango y sin filo” o “Un cuadrado de tres lados”; ambos, objetos imposibles de imaginar. Por analogía, si el pensamiento puede existir independientemente de las imágenes visuales, también podría existir sin las imágenes acústicas que lo acompañan.

El segundo argumento se relaciona con el anterior. Gaos considera que las imágenes (de la imaginación, ya sea reproductora o mnémica, ya creadora) al ser como residuos de los perceptos físicos (visuales o auditivos), conservan las mismas propiedades físicas que estos, i.e. son fenómenos físicos. Ésta es una tesis que podría resultar controvertida, puesto que comúnmente se conceptúa a las imágenes de fenómenos psíquicos. La argumentación de Gaos (1992: Lec. XI) es minuciosa y ardua, pero puede resumirse en unos cuantos puntos. Existen dos criterios para saber si dos objetos pertenecen a géneros distintos 1) o bien, que se presente uno sin el otro, 2) o bien, que ambos tengan distintas propiedades. Es un hecho que puede presentarse una imagen en la conciencia sin el respectivo percepto y viceversa, pero no es tan claro que tengan distintas propiedades: ambos son extensos, espacialmente localizados, con cualidades sensibles, temporales. Lo cual los haría fenómenos físicos. Los fenómenos psíquicos, por el contrario, son inextensos, sin localización, intencionales y objetivantes, consisten en actividades, no tienen cualidades sensibles ni temporales. La distinción, pues, entre imágenes

y perceptos es de grado y no de naturaleza. Si se cree que el pensamiento se reduce a imágenes es sólo porque se conceptúa a las imágenes como fenómenos psíquicos al igual que a éste.

En último lugar, el argumento que a Gaos (1992: 201-202, Lec.XIV) le parece más concluyente, y dicho sea de paso, es el más oscuro, se basa en las expresiones negativas. Si el pensamiento fuera igual a la palabra interna, entonces las palabras serían como meras etiquetas de las cosas. La verdad de una expresión radicaría en que la palabra se adecuara, en algún sentido, al objeto. Así, la palabra “*mesa*” sería una etiqueta del objeto *mesa*; y la expresión “*mesa de comedor*”, sería una etiqueta para un objeto un poco más complejo, porque estaría designando a la *mesa* y al *comedor*. Pero existen expresiones negativas, como “*inexistencia*”, que pueden predicarse con verdad de los objetos. La palabra “*inexistencia*” se compone de dos elementos “*in*” (=no) y “*existencia*”. De tal modo, “*in-existencia*” debería estar etiquetando a dos objetos, al *no* y a la *existencia*. Pero esto es absurdo, porque “*in-existencia*” en realidad no designa a objeto alguno. A pesar de ello, es una palabra que tiene sentido. Por ende, el sentido de las palabras no depende de los objetos que etiqueten. ¿De qué depende entonces? Debe depender de algo distinto de los objetos, y eso distinto es el pensamiento.

b) Tipos de conceptos según sus expresiones

Establecida la existencia del pensamiento, queda hacer el inventario de los elementos que lo componen, i.e. de tipos de conceptos que existen según sus expresiones.

i) Expresiones de conceptos universales y afines

Entre estos conceptos encontramos:

- las *especies*, e.g. ‘silla’, ‘árbol’, ‘hombre’; los *géneros*, e.g. ‘mueble’, ‘planta’, ‘animal’;

- los trascendentales, e.g. ‘ser’ o ‘existente’;
- y los cuasiuniversales, como el concepto mismo de ‘concepto’, los conceptos mismos de ‘género’ y ‘especie’...

Se tiende a concebir a todos estos conceptos como objetos no individuales, que se diferencian de los objetos individuales en que los primeros *objetivan* a otros objetos, mientras que los segundos no. El problema está en saber qué es lo que objetivan estos conceptos. En primer lugar, un concepto como ‘este libro’ (con su respectiva expresión “este libro”) está claro que objetiva un libro individual. Pero, el concepto ‘el libro’, ¿qué objetiva? Es evidente que no un libro en particular. Podría ser que objetivara a *cada* individuo, *distributivamente*. ‘El libro’ referiría a *cada uno de los libros* indeterminadamente. Aquí nos encontramos con la tesis del nominalismo. Sin embargo, dice Gaos (1982a: 111, Part.I, Lec.XIV), para referirnos a cada uno de los libros, están los conceptos ‘cada libro’, ‘todo libro’ o ‘cualquier libro’. Hay un matiz de diferencia en ‘el libro’, que no rescata ‘cada libro’.

La expresión “el libro” puede usarse para designar a todos los libros habidos y por haber (lo que se suele llamar *la extensión* del concepto) porque el concepto notificado ‘el libro’ objetiva algo *común*, que no es *todos los libros* pero que está *en* todos ellos. Podríamos decir que designa al libro en abstracto, o si se quiere, algo así como *la librería* que hay en cada libro individual. ¿Pero qué significa esto? Una posible respuesta es que objetiva un conjunto de *notas*, e.g. ‘objeto de papel y cartón’, ‘con signos significativos’, ‘cierta unidad temática’, etc. (en otras palabras, las notas serían *la comprensión* del concepto, o en terminología de Mill, la *connotación*). Sin embargo, dichas notas son, a su vez, conceptos y el problema retorna: nada se avanza diciendo que lo común a los individuos es algo *no* individual. Si lo común fuera algo no individual, entonces, a) o bien los objetos individuales no son tales, no serían individuos en sentido estricto, sino que también serían conceptuales (por decirlo de algún modo, se verían *despojados* de su individualidad y concreción), b) o bien los conceptos simplemente no tienen objetos. Las

consecuencias de lo anterior son más palmarias si analizamos el concepto de 'existencia'. Al decir que dicho concepto objetiva a algo no individual, los existentes mismos quedarían desnudos nada más que de su existencia misma. Aquí nos encontramos con la tesis del idealismo trascendental.

En conclusión, existen tres alternativas, i) o bien los conceptos universales objetivan de alguna manera *sui generis* a los objetos individuales, ii) o bien objetivan algo común (no individual) a todos los individuos, o iii) no objetivan nada y son vacíos. La postura iii) es rechazada por absurda. Y entre i) y ii) Gaos llega a la conclusión de que la elección es antinómica. Expliquemos qué se quiere decir con esto.

Gaos entiende por antinomia: «[una] disyuntiva entre términos entre los cuales no se puede optar por razones propiamente tales o de la razón pura, sino únicamente por pseudorazones de la razón práctica, pero por éstas es forzoso optar, pues hasta el no optar por ninguna es un opción» (1982a: 113, Part.I, Lec. XIV). Así, la pregunta de si los conceptos objetivan directamente a sus individuos o lo hacen por medio de algún tipo de entidad no individual sería una pregunta sin respuesta, o por la que hay que optar por motivos personales.

ii) Expresiones de conceptos singulares y plurales

Los conceptos también se pueden clasificar en i) singulares, como "el libro", o ii) plurales, los cuales a su vez se dividen en pluralidades homogéneas, e.g. "los libros" (en donde todos sus elementos forman parte de un mismo universal), y pluralidades heterogéneas, como "la biblioteca" (en donde sus elementos forman parte de distintos universales, e.g. 'libros', 'libreros', 'salones'...). La pregunta que surge es la misma que en el apartado anterior: ¿los conceptos plurales hacen referencia directamente a sus objetos individuales o lo hacen mediante una entidad no individual? La respuesta es la misma: es una antinomia. Lo relevante de esta consideración son las repercusiones prácticas que pueden tener una u otra respuesta. Por ejemplo,

la palabra “Estado” notifica un concepto de pluralidad heterogénea, pues sirve para designar un conjunto de personas, creencia, instituciones, territorio, etc., así, si concebimos que objetiva a todo ese conjunto mediante algún tipo de entidad diferente al conjunto mismo, afirmaríamos que el Estado es algo *más* que sus habitantes. Tal posición sería grata a los totalitarismos, que verían en esta entidad algo superior por lo cual sería digno sacrificarse. En cambio, si se concibe el concepto de ‘Estado’ como una mera forma curiosa de objetivar directamente a muchos tipos de objetos, entonces el Estado no es más que la suma de sus partes y no es ningún tipo de entidad privilegiada, postura tal vez grata a los liberales. (cfr. Gaos 1982a: 148, Lec.XVIII).

iii) Expresiones de conceptos individuales

Parece contradictorio hablar de conceptos individuales, pues lo normal es pensar que un concepto sirva para referir a una multitud de objetos. Sin embargo, el presupuesto gaosiano de que a toda palabra corresponde un concepto explica el porqué de esto.

Existen dos tipos de conceptos individuales. En primer lugar, conceptos universales individuados mediante otros conceptos (artículos determinantes), e.g. en ‘este libro’, el concepto ‘libro’ es universal, mientras que ‘este’ es un concepto que lo individualiza para hacer referencia al libro singular que tengo frente a mí. Para Gaos, los adjetivos determinativos como “esta”, “este”, etc. designan *la relación de mayor cercanía del sujeto que habla con respecto al objeto*. Así, la individualización se daría mediante la suma de dos conceptos universales, en nuestro ejemplo, el de ‘objeto de mayor cercanía del sujeto’ y el de ‘libro’.

En este respecto resulta sorprendente el que Gaos prácticamente haya ignorado el examen husserliano de los términos ocasionales. Al parecer, de la afirmación de que, idealmente (cfr. apartado I.3.b), un término ocasional

podría ser reducido a un conjunto de descripciones no ocasionales, Gaos concluye que es de hecho posible presentar esta definición.

En segundo lugar, tenemos los nombres propios, como “Juancho Pérez”. Este tipo de expresiones no notifican ningún concepto universal individuado. Tal vez se podría pensar que notifica algo así como ‘ser viviente, humano, habitante de México, vendedor de inmuebles...’ Pero una descripción como esta no agota lo que el individuo *Juancho Pérez* sea. Además, la descripción que tengo yo en mente podría variar de la que tiene alguien más y el nombre seguiría designando al mismo ser humano. ¿Existe entonces el concepto único e irrepetible de ‘Juancho Pérez’? Si este es el caso, los nombres propios no serían más que conceptos universales con la peculiaridad accidental de que en su extensión sólo entra un individuo. Pero parece difícil de aceptar que pueda haber, en principio, aunque no de hecho, muchos *Juanchos Pérez*; si varios sujetos compartieran ese nombre no diríamos que lo hacen por caer dentro del universal ‘Juancho Pérez’. Para resolver esto, uno podría decir que ‘Juancho Pérez’ es un concepto con una comprensión que agota absolutamente todas las cualidades del sujeto *Juancho Pérez*. La otra alternativa es que las expresiones como “Juancho Pérez” en realidad no notifiquen ningún concepto y sean algo así como pseudoexpresiones, meras etiquetas que ponemos a los individuos y que despiertan en nuestra mente la imagen de la persona nombrada: una *flatus vocis*. ¿Pero, entonces, cómo es que nos parecen significativas? La antinomia que aquí se cifra es la siguiente: ¿designan las expresiones individuales conceptos con los cuales objetivamos a los objetos en su individualidad absoluta, o es la individualidad algo inefable o al menos inabarcable por conceptos? Aquí Gaos ve el problema que apuntábamos en Husserl (apartado I.3.iii), aunque desafortunadamente no de una respuesta a la aparente significatividad de este tipo de términos.

Una aporía más, piensa Gaos, nos plantea el concepto ‘yo’. Por un lado, es universal, pues designa a *todo sujeto que profiere una expresión verbal*, pero por otro, designa al individuo en su individualidad absoluta. Cuando digo “yo”,

no me conceptúo a mí mismo como un sujeto que se expresa, sino que me refiero a mí mismo y todo lo que esto implica (no sólo expresarse). ¿Qué es lo que permitiría al concepto 'yo' ser universal y al mismo tiempo individual? "Yo" me designa a mí de manera contingente cuando lo uso, ya que soy un individuo que forma parte —contingentemente— de la extensión del concepto 'yo'. Podría no existir yo y el concepto quedaría indemne. Pero dicho concepto también me designa necesariamente, pues designa a todos y cada uno de los sujetos expresantes en la medida en que se expresan. De nuevo, es notoria la ausencia del análisis husserliano relativo a los términos ocasionales. Recordemos que para Husserl, los conceptos ocasionales —entre lo que se encuentra 'yo'— se conforman de un *concepto indicativo* y un *concepto indicado*. El primero sería el concepto que da universalidad al término, aquello que posibilita a cada sujeto usarlo con el mismo sentido, y el segundo sería aquel que permite al sujeto individual designarse en cada caso. Planteado así el caso, la aparente aporía del yo no sería en modo alguno *sui generis* sino que se repartiría, por un lado, en la antinomia de los conceptos universales y, por otro, en la de los conceptos individuales relativos a nombres propios.

Vistos los tres tipos de conceptos y cómo sus explicaciones se reducen a antinomias, se ve claramente por qué Gaos no toma una postura clara sobre la naturaleza de los conceptos; o si se quiere, su postura es afirmar que no existen razones íntegras para tomar postura. Tales problemas no hicieron pensar a Gaos que su sistema de expresión-concepto-objeto podría estar equivocado y que la función propia de la expresión no es siempre la de notificar un concepto objetivante de un objeto. Gaos tuvo el gran acierto de reconocer que toda expresión se da dentro de una *situación*, la cual implica necesariamente un sujeto emisor y un destinatario, y que es en esta medida en que la expresión es plenamente expresiva, sin embargo, como afirma Villoro, (1982a: IX) no echa mano de estas nociones para intentar salir de las aporías que él mismo plantea.

c) Expresión negativa

Uno de los temas más interesantes y originales de la filosofía del lenguaje gaosiana es su análisis de la negación, que no encontramos en el Husserl de las *Investigaciones Lógicas*. Tomemos la siguiente frase como elemento de análisis: “Este libro no es azul”. “Este libro” designa al objeto que es *este libro* de mi mesa; “azul” designa al objeto *lato sensu* o propiedad que es el color por el que (no) está coloreado el libro, y “ser” designa la relación de *participación* (en terminología clásica) del libro y el azul; pero la palabra “no” no designa objeto alguno, ni relación, ni propiedad. La palabra “no” *califica*⁴² a la relación entre el libro y su azul. La califica precisamente de no existente⁴³.

En la terminología expuesta anteriormente, el sujeto expresa la palabra “no” y con ella notifica el concepto ‘no’. Además, significa sus estados de ánimo al efectuar la negación, pero ¿qué es lo que está objetivando dicha expresión? «Tal parece *la* característica del “no”, a diferencia de todas las expresiones positivas: notificar un concepto no objetivante de ningún objeto propio» (Gaos 1982a: 303, Part.II, Lec.X). El objeto de “no” tendría que ser un existente, pero ¿qué clase de objeto sería la *no existencia*?

Para abordar esta pregunta hay que hacer una explicación de lo que Gaos entiende por *denotación* y *connotación* (similar en algunos aspectos a las nociones de Stuart Mill ya explicadas en el apartado I.3.a.iii, aunque con diferente objetivo). En el juicio “El libro es azul”, el objeto *este libro* está siendo objetivado por sí mismo, mientras que el *ser azul* está siendo objetivado *por o en* otra cosa (en nuestro ejemplo, en el libro). Un término *denota* cuando hace referencia a un individuo sustancial (*el libro*). Un término *connota* cuando hace referencia a algo que está caracterizando al individuo en cuestión (*ser azul*). «Lo denotado puede separarse de lo connotante» (Gaos 1982a: 173, Part.I,

⁴² En términos gaosianos, *modaliza* (1982a: 293, Part.II, Lec.IX)

⁴³ Expresiones como “nadie”, “nunca”, “nada” son todas reducibles al “no” (“no tiempo alguno”, “no persona alguna”, “no cosa alguna”) (*idem*)

Lec.XXI), e.g. el libro puede ser azul, pero también verde o rojo; pero lo connotante no puede ser separado de lo denotado, e.g. el azul no puede existir sin su libro. Pero lo connotante también puede pasar a ser denotado, por ejemplo, en “El azul es un color”, se está denotando al azul, mientras que “ser un color” lo connota.

La expresión “no” puede connotar absolutamente todo (Gaos 1982a: 312, Part.II, Lec.X); no existe objeto alguno que no pueda ser negado, hasta la totalidad de lo existente (con la palabra “nada”). Puede la negación incluso connotarse a sí misma, como en la doble negación lógica: $\sim\sim p \equiv p$. Sin embargo, “no” no denota nada. Uno podría replicar que es posible construir juicios del tipo “Este *no* es redundante”, pero en realidad hablamos sobre la palabra “no”, en posición refleja.

¿Cómo podemos dar razón⁴⁴ de este peculiar concepto? Se puede dar razón de los existentes que son los conceptos por medio de los otros existentes con que están en relación en la *situación*: 1) expresiones notificantes; 2) sus objetos; 3) los sujetos junto con las emociones y mociones significadas, y 4) los destinatarios.

El nominalismo ha intentado dar razón por 1). Pero fenomenológicamente es claro que hay una diferencia entre expresiones y conceptos. Como ya se mostró anteriormente. El nominalismo quiere reducir los conceptos a puros signos físicos de objetos, pero el “no” no tiene ningún objeto, así, según el nominalismo, ¿nombre de qué sería?

Otras filosofías empiristas y realistas han dado razón de los conceptos por 2). Esto es correcto, pero sólo para los conceptos positivos, pero no para los negativos. ‘Verde’ o ‘silla’ son conceptos que puede pensar el hombre porque ahí están los perceptos de dichos conceptos. Pero los conceptos ‘inexistente’ o ‘nada’ no puede pensarlos porque haya algo *ahí* que sea sus respectivos

⁴⁴ Como bien señala Fernando Salmerón, la expresión “razón de ser” es para Gaos deliberadamente ambigua, «parece comprender no sólo causa y principio, sino también condición, ocasión, pretexto, motivo» (1974: 150).

perceptos. En términos de denotación y connotación: con respecto a los conceptos denotantes de objetos fenoménicos, podemos encontrar su razón de ser en los objetos fenoménicos. Pero con respecto a los conceptos connotantes negativos (el concepto 'no' y sus derivados), no podríamos hallar su razón de ser en objeto alguno.

Si los conceptos no tienen su razón de ser en las expresiones ni en los objetos, entonces o bien la tienen en el sujeto (y sus mociones y emociones) o bien en el destinatario. Los destinatarios, en cuanto los conceptuamos, se convierten en objetos, por lo que quedan descartados. Por lo que sólo nos queda buscar la razón de ser de la negación en los sujetos.

La negación es entendida primordialmente como ausencia, dar la razón de ser de este fenómeno es dar cuenta de aquella. Supongamos que noto la ausencia de mi ejemplar de *El cantar del mío Cid* en mi librero. Tengo la percepción actual del librero y la comparo con el recuerdo de mi memoria en el que el libro está entre otros dos libros de literatura española. Pero no me percató de la ausencia de mi libro por su ausencia misma, sino porque me *interesa* su presencia, porque, por ejemplo, tengo que leerlo para una clase de literatura. Me hago a la idea de la falta del libro porque *amo* (en un sentido muy lato) o *deseo* su presencia, en otras palabras, concibo su negación porque deseo tenerlo presente.

Lo mismo sucedería en el caso de que una gravosa tarea escolar me impeliera a leer el libro. Su presencia me resultaría aborrecible, y entonces noto su ausencia porque lo *odio* (en sentido lato). «En la vida notamos las ausencias de las personas y cosas de las que nos interesa la presencia —o la ausencia [...] Las únicas ausencias que no notamos son las de lo que nos es absolutamente indiferente» (Gaos 1982a: 388, Part.II, Lec.XVII). Simplemente no concebiríamos la negación si no amáramos u odiáramos los existentes.

¿Querría decir esto que cuando proferimos la expresión “El libro *no* está en el librero” estamos odiando o amando? No exactamente. «Lo expuesto es una teoría del *origen* de la negación, de las categorías negativas, que, una vez

creadas, pueden *trivializarse* y *banalizarse*.» (Gaos 1982a: 393, Part.II, Lec.XVII) Es decir que una vez creados los conceptos negativos, podemos utilizarlos libres del sustrato emocional del que surgieron y aplicarlos a objetos, o ausencias de objetos, que no odiamos o amamos.

Las consecuencias que saca Gaos de lo anterior son muy sugerentes, aunque pierden rigor en la exposición. Según él, todo concepto metafísico tiene alojada una negación, pues un concepto metafísico se define, precisamente, como lo que *no* es físico o perceptual. Uno de los más recurrentes en la historia de la filosofía es el concepto de 'Dios', que se concibe como un ser *infinito* y *carente* de todo defecto. Así, si el amor y el odio son los posibilitantes de la negación y si 'Dios' es un concepto incoado desde la negación, el hecho de concebirlo no sería más que un producto de nuestros amores u odios al mundo. Otras posiciones metafísicas, como la de la existencia del alma o el problema de los universales (esbozado más arriba) corren la misma suerte. Sobre esto se ahondará un poco más al hablar de las expresiones filosóficas.⁴⁵

4. CLASIFICACIÓN DE LOS OBJETOS DE LA EXPRESIÓN

a) Individuos: sustancias y modos

Vistos los conceptos con que podemos concebir lo existente, veamos ahora propiamente qué tipos de objetos son los de la expresión. El criterio para hacer la primera clasificación de objetos se basa en sus correspondientes expresiones verbales. Del mismo modo que Husserl utiliza su teoría de los todos y partes para hacer la distinción entre términos categoremáticos y sincategoremáticos. Gaos la utiliza para hacer la distinción entre sustancias y modos. Pero hay que tener en cuenta una pequeña divergencia. Para Gaos,

⁴⁵ Véanse las Lecciones XV, XVI y XVII de *De la Filosofía* de Gaos.

toda expresión (salvo las negativas y las contradictorias) tiene la posibilidad de designar (posibilidad que puede o no, de hecho, actualizarse); esto incluye las expresiones sincategoremáticas aisladas, los prefijos y los sufijos ⁴⁶. Recordemos que para Husserl la distinción entre expresiones categoremáticas y sincategoremáticas era una distinción entre significaciones independientes y no-independientes, pero que no se trasladaba a los objetos designados. Por extraño que parezca, Gaos rechazará esto y aceptará el isomorfismo entre conceptos y objetos. Sin embargo, esto no resulta tan desorientador cuando notamos que su clasificación no es de carácter ontológico en sentido estricto, sino que se refieren a la manera en que concebimos lo existente, es decir, no está hablando de *cómo es de hecho* el mundo sino de *cómo es que lo concebimos* mediante el pensamiento.

Pues bien, es posible concebir a los individuos como *sustancias totales*, e.g. *este libro, Isaac, el sistema solar*; o como *sustancias parciales*, e.g. *esta pata de esta silla, la mano de Isaac, este planeta del sistema solar*. La sustancia parcial tiene que ser parte constitutiva de la sustancia total, y no sólo estar en relación de contigüidad o superposición.

También es posible concebir los individuos como modos, e.g. *el azul de este libro, la **compleción** de Isaac, el **movimiento** del sistema solar*. Las clases de modos son las siguientes:

- 1) Cualitativos: generalmente son los designados por los adjetivos calificativos, e.g. “el libro es azul”; y adverbios, e.g. “Isaac come *felizmente*”.
- 2) Activos: son los designados por los núcleos de predicados verbales, e.g. “el hombre *corre*”, “el sistema solar *es*”⁴⁷.

⁴⁶ De ahí tal vez que Villoro (1982a: X) compare la filosofía de Gaos con la de Russell y Wittgenstein.

⁴⁷ El verbo “ser” es un modo activo sólo en su sentido existencial (como en “el bien es” = “el bien existe” o “hay un bien”), no en predicados nominales (como en “el bien

- 3) Relativos: son los designados por artículos, adverbios de lugar y tiempo, preposiciones y conjunciones, e.g. “*esta silla*”, “*las*⁴⁸ *sillas*”, “*la silla de aquí*”, “*esta silla del salón*”, “*esta silla y esta otra silla*”, etc.
- 4) Cuantitativos: son los designados por adjetivos numerales y adverbios de cantidad, e.g. “*dos plantas*”, “*muchas plantas*”.

Como ya se sugirió, también existen los modos de modos, designados comúnmente por los adverbios, e.g. “José escribe mucho”, en donde “mucho” es un modo cuantitativo de “escribir”, que es a su vez un modo activo de José.

Parece más o menos claro que los modos cualitativos, junto con los activos, son intrínsecos o relativamente intrínsecos a las sustancias. El azul del libro no puede existir separado de su sustancia; la acción de escribir de un lápiz es posible sólo en tanto que el lápiz la efectúa⁴⁹. Sin embargo, en los modos relativos y cuantitativos, lo anterior no es tan evidente. ¿Son las relaciones y las cantidades objetos individuales o especies participadas por los individuos? En la expresión “el libro y el lápiz”, ¿“y” designa una relación de conjunción absolutamente individual o, en cambio, designa un concepto universal de conjunción del que participan la hoja y el lápiz? El problema puede ser reducido a la antinomia de los conceptos universales ya expuesta.

Ahora bien, la relación que tiene la sustancia con sus modos puede ser vista desde dos direcciones. Desde la sustancia a los modos se le llama *sustanciación*, e.g. “El libro *sustancia* su color azul”. Y desde los modos hacia la sustancia es *modalización*, e.g. “El libro es *modalizado* por su color azul” o “El azul *modaliza* el libro”.

es ser rico” = “el bien consiste en tener riqueza”). Por lo demás, este primer uso es casi exclusivo de la filosofía.

⁴⁸ “Las”, “los”, “el”, “la”, designa la relación que tienen los individuos con otros individuos de su misma especie.

⁴⁹ No es que «el azul» y «el escribir» sean metafísicamente constituyentes de las sustancias, sino que los concebimos así.

Podemos ver que gramaticalmente la sustancia coincide en general con un sujeto o sustantivo y el modo con su complemento, pero ¿qué pasa cuando decimos “El intenso azul colorea el libro”? Lo que en Husserl se llamaba *cambio de forma adjetival* (o cualquier otra forma) a *forma nominal* (cfr. Apartado I.3.bi), en Gaos se llama *sustantivación*. Aquello que era un modo, el azul, se concibe, mediante un proceso de abstracción, ahora como sustancia. En el ejemplo, el azul pasa de modalizar el libro a sustanciar lo intenso y el acto de colorear. El fenómeno contrario sería el de *modificación*. Pero no se pueden concebir las sustancias como modos (salvo, tal vez, en alguna concepción filosófica, pues, como dice Gaos «[...] la filosofía es tan avestruz, se traga tantas y tales cosas...» (1982a: 103, Part. I, Lec.XIII). Lo que sí se puede es concebir modos activos como cualitativos (*cualificación*), por ejemplo, “colorear” pasa a “coloreado”. O viceversa: “blanco” pasa a “blanquear” (*activación*). También pueden concebirse las relaciones como actividades, por ejemplo, la relación entre un creador y su creatura es designada por el verbo “crear”. Es imposible, sin embargo, concebir modos activos o cualitativos como cantidades (*cuantificación*) o como relaciones (*relativización*), aunque es sin duda posible concebir la totalidad de lo existencia como constituido por cantidades o relaciones, como se verá en nuestro apartado sobre la expresión filosófica (II.5). En fin, que puede *sustantivarse* todo, pero sólo *modificarse* otros modos y únicamente en determinadas formas. Por último, a estas modificaciones Gaos agrega la *universificación*, que consiste en concebir un concepto no universal como si lo fuera. Por ejemplo, en la oración “ ‘mesa’ es un concepto”, se sustantiva al concepto ‘mesa’ (aunque el concepto no sea una sustancia) y se lo hace objeto de predicación del concepto ‘concepto’, el cual funciona como un universal (aunque, estrictamente hablando, sea un cuasiuniversal).⁵⁰

⁵⁰ Para Gaos, los conceptos universales son conceptos que tienen como extensión a individuos (sustancias o modos) y la predicación requiere que aquello de lo cual se

b) Objetos reales e ideales

Existe otra manera de clasificar lo existente que no tiene como criterio la expresión verbal y sus partes, pero que es necesario explicar para que sea del todo inteligible el último apartado de este capítulo. El criterio aludido es el de la presencia. Esquemáticamente la clasificación es esta:

		<i>Presentes en sí mismos</i>	<i>No presentes (metafísicos), sino representados</i>
Objetos reales	Físicos	Fenómenos y perceptos físicos y externos. E.g. nuestro cuerpo, rocas, el sol.	Representados mediante imágenes y conceptos (estos sí presentes en sí mismos), i.e. modelos. E.g. Los átomos
	Psíquicos	Fenómenos de conciencia y perceptos psíquicos e internos. E.g. emociones y mociones.	Representados por imágenes —inadecuadas— y conceptos —tal vez adecuados—. E.g. Dios, el alma.
Ideales		Presentes, pero no como perceptos físicos ni psíquicos ni de conciencia, ni externos ni internos, sino <i>sui generis</i> . No están representados por imágenes, aunque su presencia se acompañe de éstas. E.g. Los números y figuras geométricas.	

Los objetos reales (fenoménicos o no) tienen en común la *temporalidad* y la *causalidad*, que determinan la realidad e individualidad de dichos existentes.

predique sea concebido como una sustancia y el predicado sea concebido, ya sea como una sustancia, como un modo o como un universal.

Un objeto no individual (como los ideales) no tendría temporalidad ni causalidad.

Los fenómenos físicos son espaciales, esto quiere decir que tienen extensión y localización, y poseen cualidades sensibles, como color, sonido, cualidades táctiles... Los fenómenos psíquicos, en cambio, no poseen ni extensión ni localización; en sentido estricto, no se localizan dentro del cuerpo; si lo estuvieran, entonces tendrían localización y extensión y ya no serían psíquicos. Tampoco tienen cualidades sensibles, pero sí cierta *consistencia* perceptible por la conciencia. Tanto fenómenos psíquicos como físicos tienen relaciones de causalidad mutua, que tantos dolores de cabeza han dado a la filosofía y cuyo tratamiento saldría de los límites de este trabajo.

En lo que respecta a los objetos ideales, lo primero es distinguirlos de los objetos metafísicos. Estos no tienen ningún tipo de presencia y generalmente, se les concibe «como conclusión de raciocinios cuyas premisas enuncian fenómenos, o invirtiendo para dar forma de teoría axiomática-deductiva, pensamos los conceptos de los objetos metafísicos como postulados de que deducimos teoremas que enuncian fenómenos.» (Gaos, 1992, p.123). En segundo lugar, los objetos ideales no se relacionan ni causal ni espacio-temporalmente y no tienen cualidades sensibles. Sin embargo, tienen una forma *sui generis* de hacerse presentes mediante el pensamiento.

El problema de la participación de los objetos reales por los ideales surge sólo en una concepción *materialista* o *cuasimaterialista* de las ideas. Es común la objeción a Platón, de la idea como un manto repartido.⁵¹ Pero la crítica sólo es hacendera si se piensan las ideas como reales, porque algo real no puede estar en muchos lugares al mismo tiempo, sin embargo, distinguiendo entre ideal y real, no hay problema, porque tenemos la *identidad de lo ideal*, que al ser inespacial e intemporal, no tiene inconveniente en ser participada por la pluralidad de lo real.

⁵¹ La referencia a esta idea la toma Gaos de Platón, *Parménides*, 131a-e

5. LA EXPRESIÓN FILOSÓFICA

a) Paso del pensamiento cotidiano al filosófico

La intención de Gaos en sus reflexiones sistemáticas sobre el lenguaje no es otra sino la de explicar con ellas el lenguaje propiamente filosófico, y con éste, el pensamiento filosófico o la filosofía simplemente. Para Gaos, el pensamiento filosófico es extremización de las operaciones propias del pensamiento cotidiano, o en sus propias palabras «la filosofía no haría más que llevar al extremo, como quizá sea su función dentro de la economía de lo humano, cada una de las potencias y tendencias, ya del pensamiento vulgar, por naturales al humano» (Gaos, 1982a: 168, Part.I, Lec.XX). La filosofía, pues, pasa de concebir los individuos concretos a concebir la totalidad de éstos y sus causas.

Se abordaron los fenómenos de sustantivación y modificación en el lenguaje común, estos se pueden complicar con los conceptos negativos de 'finitud' e 'infinitud', que tanta importancia han tenido en la filosofía. Es decir, que filosóficamente se concibe la totalidad como sustancia o como modo, infinito o finito. El resultado es el siguiente:

- 1) *Cero sustancias y cero modos*: filosofía del nihilismo, reducida a la palabra "nada". Esta postura no puede complicarse con los conceptos de 'finitud' o 'infinitud'.
- 2) *Una sustancia y cero modos*: vía de la verdad de Parménides en donde el Ser es la sustancia y las apariencias, falsos modos. Esta sustancia podría ser finita o infinita.
- 3) *Una pluralidad de sustancias y cero modos*: monadología radicalizada (no como la de Leibniz, que concibió infinitas sustancias con infinitos modos). E.g. *Esta silla* no es sino la apercepción que tengo yo (en cuanto sustancia) del estado y relaciones de las otras sustancias. La silla es un montón de sustancias relacionadas, pero sin modos.

- 4) *Cero sustancias y un modo*: Nadie ha pensado esto porque el monismo de modo parece requerir el de la sustancia. Esta postura no puede complicarse con los conceptos de 'finitud' o 'infinitud'.
- 5) *Una sustancia y un modo*: Nadie ha pensado esto ya que una sustancia y un modo se identificarían; no habría criterio para distinguirlos⁵². No puede complicarse con los conceptos de 'finitud' o 'infinitud'.
- 6) *Una pluralidad de sustancias y un modo*: Nadie ha pensado esto porque sería concebir la pluralidad de sustancias como homogéneas y esto va en contra del principio de los indiscernibles. No puede complicarse con los conceptos de 'finitud' o 'infinitud'.
- 7) *Cero sustancias y una pluralidad de modos*: Hume. E.g. se objetiva *esta silla* como un simple modo o un conjunto de modos; el color azul, la forma, la dureza, etc. *son* la silla. Los modos podrían pensarse como infinitos numéricamente, aunque cada uno finito.
- 8) *Una sustancia y una pluralidad de modos*: Spinoza. E.g se objetiva *esta silla* como un modo extenso de la sustancia única que es Dios, su color azul es un modo del modo que es ella. Dios se concibe como infinito en atributos y modos, si bien cada uno finito.
- 9) *Una pluralidad de sustancia y otra de modos*: Aristóteles. E.g. se objetiva esta silla como sustancia con sus modos, entre otras sustancias y modos. Y si bien la pluralidad de sustancias no es infinita, es innumerable o potencialmente finita.

A lo anterior puede añadirse no sólo el concebir a los individuos como sustanciales o modales, sino como tipos de modos distintos. Habrá posturas que reduzcan todo a cualidades, actividades, relaciones o cantidades. Y aún

⁵² Las sustancias son sustancias porque tienen modos, y los modos son modos porque son *de* una sustancia. Una sustancia sin modos o un modo sin sustancia serían exactamente lo mismo, podrían ser concebidos como sustancia o modo indistintamente.

hay más. Podemos extender lo anterior a los conceptos mismos, y pensarlos ya sea como sustancias, a la manera de Platón, ya como modos psíquicos de sustancias psíquicas que serían los sujetos.

Lo importante aquí no son de hecho las concepciones filosóficas históricamente desarrolladas, sino su posibilidad de ser pensadas (Gaos, 1982a: 163, Part.I, Lec.XX). Pero ¿cómo es posible que un mismo objeto, nada menos que la totalidad de lo existente, sea concebido de maneras tan diferentes y hasta contradictorias? Esto sólo es posible si el objeto mismo no se impone de manera adamantina, independientemente de todo concepto, sino que los conceptos son constituyentes en cierto respecto de los objetos, según ciertas limitaciones, claro está, so pena de caer en un idealismo absoluto. Pero la pregunta se transforma en esta otra ¿qué tipo de objetos son los de la filosofía?

b) Expresiones de objetos metafísicos

Se sugirió más arriba que las concepciones filosóficas pueden ser complicadas con los conceptos de 'finitud' e 'infinitud'. Ambos son conceptos negativos en el sentido en que son la negación de su opuesto. Lo finito es lo que tiene límite, es decir lo que niega la continuación de algo. Y lo infinito es lo que niega dicho límite (Gaos, 1982a: 376, Part.II, Lec.XVI). Dichos conceptos pueden entenderse al esclarecer las relaciones que notifican las expresiones "más acá" y "más allá".

Se toma un punto o línea de referencia que parte desde el sujeto; todo lo que se encuentre dentro de este espacio es *lo más acá*; por ejemplo, si establezco como límite los muros de este salón, lo más acá es lo que se encuentra entre mi persona y los muros; por el contrario, todo lo que se encuentre en dirección opuesta es *lo más allá* (Gaos, 1982a: 361, Part.II, Lec.XV). Lo anterior puede aplicarse a divisiones temporales. Puedo estipular como punto divisorio un suceso, por ejemplo, el nacimiento de Cristo, y decir

que todo lo anterior está *más allá* (antes) de Cristo, y lo sucedido después está *más acá*.

Los límites impuestos entre lo más acá y lo más allá son arbitrarios y responden a cuestiones prácticas, pero podemos concebirlos tan alejados como queramos. Podemos pensar como límite esta habitación, pero también este edificio, o la ciudad, el país, el planeta... Lo mismo temporalmente. Podemos imaginar el mundo hace un par de minutos, de días, de años, de milenios... Con esto llegamos a los conceptos de infinitud en el espacio y el tiempo.

Además de infinitos por adición, podemos concebirlos por división. Al mirar una hoja puedo imaginar cómo serían sus células, sus átomos, etc. Un minuto puedo dividirlo en segundos, estos en décimas de segundo, etc.

Pero los infinitos no sólo son de modos cuantitativos o relativos; sino también cualitativos y activos. Al vivir cosas buenas o malas, imaginamos un ser absolutamente bueno, Dios, y uno absolutamente malo, el Demonio. Al mirar el movimiento de los astros lo imaginamos permanente junto con la infinitud temporal; concebimos así el modo activo que es su movimiento como infinito.

En todos estos casos, cuando los perceptos humanos alcanzan su límite, toma su lugar la imaginación; sin embargo, la imaginación no es por sí misma infinita. No se puede imaginar lo infinito en acto, esto quiere decir que lo infinito sólo se concibe, pero no se imagina o representa. Y los existentes que sólo pueden ser concebidos, pero no percibidos son los existentes metafísicos. El paso de lo finito a lo infinito sería el paso de lo fenoménico a lo metafísico. Pasamos de percibir la bóveda celeste a concebir el universo infinito metafísico; de percibir los insectos más diminutos a concebir átomos y ondas.

Estos existentes se conciben en virtud de su dar razón de seres fenoménicos. Se concibe una existencia infinita en algún respecto para dar razón de la aparente sinrazón de los existentes finitos o de la totalidad de lo existente. Y es justamente ésta la desazón de la filosofía. La filosofía quiere

dar razón de todo lo existente, de su precaria finitud. Históricamente este dar razón de todo puede decantar la idea de Dios, identificado o no con la naturaleza, o algún otro tipo de principio, como el primer motor aristotélico o el ser parmenídeo. Los pensamientos, pues, propiamente filosóficos son aquellos que llevan ínsitos conceptos relativos a la finitud e infinitud de lo existente.

Ahora bien, recordemos lo dicho sobre la negación. Si la negación, según Gaos, es producto de nuestros amores y odios al mundo, los conceptos de 'finitud' e 'infinitud' serían, por decirlo de algún modo, las expresiones veladas de estos amores y odios. Esta es la razón primordial de que la totalidad sea conceptuada de tan distintas maneras por distintos filósofos. La personalidad de cada uno jugaría un papel preponderante en su concepción del mundo.

En conclusión, la expresión filosófica, que en un sentido amplio alberga conceptos negativos a su base, estaría fundada en las emociones y mociones del filósofo. Esto no querría decir que la filosofía toda sea subjetiva, habría, efectivamente ramas de la filosofía altamente intersubjetivas, como la lógica. Pero sí nos mostraría que los sistemas como totalidad, como intentos de explicación totalitaria, al tener a los objetos metafísicos como base, se verían contaminados de la subjetividad que rezuma el origen de sus conceptos fundamentales.

CONCLUSIÓN

Husserl comienza distinguiendo la señal de la expresión verbal. Después toma la expresión en su función comunicativa y la va disecando poco a poco. Registra en ella los siguientes elementos: la palabra como signo físico y como signo ideal, los actos mentales que animan de significado dicho signo, la significación ideal misma (en su dualidad intencional e impletiva), el objeto al que se refiere dicha significación y, claro está, el sujeto que realiza dichos actos (con los cuales se encuentran notificados otros actos no significativos) junto con el destinatario al que va dirigida la expresión. Después aparta paulatinamente todos los elementos accidentales; excluye el signo físico, al sujeto empírico (y todo lo que él conlleva), al destinatario y al objeto. Se queda solamente con la palabra en su sentido ideal, con los actos que la vivifican y con la significación intencional. Limpia de cualquier elemento comunicativo, se reconoce como esencial a la expresión sólo su función significativa. Sabemos que Husserl hace esto con la intención de esclarecer cómo es que las palabras se unen a sus correspondientes significados y, con ello, depurar una de las herramientas del pensamiento más conspicuas: el lenguaje. Su exposición es una tarea preparatoria para fundar una lógica pura con alcances más allá de los meramente lingüísticos.

Por su parte, Gaos reconoce en la expresión los mismos elementos que Husserl, pero con las siguientes diferencias. En primer lugar, desarrolla con más detalle la *significación* (la *notificación* para Husserl), es decir, la relación entre estados psicológicos y expresiones y añade al análisis de la expresión verbal el de la expresión mímica. En segundo lugar, aborda el problema de las expresiones negativas (aunque con los problemas y oscuridades ya vistos). En tercer lugar, considera problemática la diferencia entre los actos de dar sentido, que forman parte del reino de lo psicológico real, y las significaciones ideales. Para él, aunque fenomenológicamente pueda hacerse la distinción, es una que no puede sostenerse teóricamente. Esta distinción es la que da origen al problema de los universales y el cual Gaos juzga, después de milenios sin ser resuelto, antinómico.

Ahora bien, su análisis de la expresión resulta en una taxonomía de los conceptos, la cual deriva en una taxonomía de los seres, una ontología. Su división entre sustancias y modos es la manera en que Gaos aborda el tema husserliano de las expresiones categoremáticas y sincategoremáticas. Las expresiones categoremáticas son las correspondientes a las sustancias y los modos activos, cualitativos y algunos cuantitativos; las sincategoremáticas son los modos relativos y algunos cuantitativos. La sustantivación y modificación husserliana es afinada por Gaos en sus distintas maneras de sustantivación y modificación (activación, cualificación, relativización, cuantificación), y agrega la universalización. En cuanto al tema de los nombres propios y ocasionales, a pesar de que la individualidad y la concreción de los objetos es un tema que parece interesar mucho a Gaos, sus observaciones representan un claro retroceso con respecto a las de Husserl (y a la tradición de filosofía del lenguaje en general).

Pues bien, de esta ontología, junto con el análisis de la expresión negativa (en términos como “finitud” e “infinitud”), se obtiene la tesis gaosiana de la expresión filosófica como una extremización de ciertas potencialidades ínsitas en la expresión y el pensamiento cotidianos. Y, aunque sugerente y

digna de tomarse en cuenta, la tesis hace agua al momento de querer explicar la expresión filosófica por la expresión negativa.

Una cosa más que hay que tomar en cuenta es el papel que juegan las emociones en la filosofía de Gaos. La discrepancia con Husserl es más de énfasis que de opiniones, y responde a los fines mismos de su indagación. El lenguaje es vehículo común tanto a reflexiones teóricas como a las emociones y, al querer mostrar que la filosofía tiene sus raíces en las emociones del filósofo, no se podía sino intentar explicar la relación entre emociones, deseos y conceptos. Extraña, sin embargo, el hecho de que Gaos apenas si retome conceptos de la doctrina de la intencionalidad husserliana para su análisis de las emociones. El que Husserl pase de largo ante este tema no es fruto de una ceguera (él no tiene ningún problema en reconocer el papel fundamental de las emociones en el discurso cotidiano), sino que su interés únicamente en la lógica pura lo exime de adentrarse por esos vericuetos.

Vista en términos generales la diferencia entre las filosofías de Gaos y Husserl puede entenderse más como una diferencia de actitud que de contenido. La filosofía de Gaos toma la forma deliberada de un sistema ordenado y, en cierto sentido, acabado. Y, aunque ocasionalmente cita a otros filósofos como inspiración, pocas veces se detiene a discutir con minucia sus argumentos. Sus textos tienen el carácter más de una exposición que de una discusión.⁵³ Para él, el rigor filosófico y fenomenológico toma la forma de listados exhaustivos de elementos encontrados en un fenómeno, que después se unen a otras clasificaciones para caracterizarlas, enriquecerlas o delimitarlas (tal es el caso de sus taxonomías de conceptos, objetos y filosofías). Gaos mismo habla de lo importante que es examinar la psicología

⁵³ Esto no es, sin embargo, un reclamo a su filosofía, pues está en perfecta consonancia con sus tesis de que la filosofía es confesión personal. Para Gaos, es inútil intentar convencer a otros de las creencias propias. Lo único factible es compartir nuestra postura y los caminos que seguimos para llegar a ella, para, con ello, enriquecer la perspectiva de otros y ayudarlos a llegar a sus propias conclusiones.

del filósofo para encontrar sesgos teóricos en sus reflexiones, y él no es la excepción a esta máxima suya. Tal vez su deseo de hacer un sistema simétrico, elegante y completo⁵⁴, a la manera de los grandes filósofos de la antigüedad, lo orilló a encontrar antinomias en cada uno de los tipos de expresiones y, por ende, a abandonar un intento más profundo de resolución. Los análisis de Husserl, en cambio, tienen la forma de una indagación más viva y de un debate con algunas concepciones paralelas a su tiempo. Resulta más una telaraña en la que elementos del principio se conectan mediante caminos insospechados con otros del final, y aquellos adquieren claridad merced a éstos. Así, la filosofía de Husserl (en *Investigaciones Lógicas*) no sería un sistema, entendido éste como un conjunto de proposiciones organizadas de manera deductiva, sino, como su título lo indica, un conjunto de investigaciones, más prósperas y actuales de lo que, tal vez, alumnos de Gaos, como Rossi, pudieron imaginar.

⁵⁴ Apelando de nuevo a la psicología personal del filósofo, recordemos que dos años antes de la publicación de *De la Filosofía* en 1960, Gaos sufre un ataque al corazón. La llamada inminente de la muerte pudo haberlo urgido a dejar una reflexión lo más acabada posible, lo que lo orilló a poner el sello clausural de “antinomia” a varios problemas filosóficos

BIBLIOGRAFÍA

- Aranguren, José Luis, 1970. «Expresiones verbales y expresiones filosóficas en el contexto De la Filosofía.» *Diánoia* vol. XIV, nº 16: 157-165.
- Bochenski, I.M, 1968. *Historia de la lógica formal*. Traducido por Millán Bravo. Madrid: Gredos.
- Bundgaard, Peer F, 2010. «Husserl and Language.» En *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, editado por Shaun Gallagher y Daniel Schmicking, 369-400. New York: Springer.
- Cardiel Reyes, Raúl, 1969. «Homenaje a José Gaos: Filosofía de la Filosofía.» *Cuadernos Americanos*, Septiembre-Octubre: 54-58.
- Derrida, Jacques, 1985. *La voz y el fenómeno*. Traducido por Francisco Peñalver. Valencia: Pre-textos.
- Díaz Hernández, Carlos, 1969. «La teoría de la significación en Husserl.» *Logos. Anales del seminario de metafísica*, nº 4: 41-47.
- Donellan, Keith, 2005. «Referencia y descripciones definidas.» En *La búsqueda del significado*, editado por Luis Valdés Villanueva. Madrid: Tecnos.
- Fernández, Justino, 1970. «Los cursos del doctor José Gaos.» *Revista de la Universidad de México*, nº 9 mayo: 6-7.

- Frege, Gottlob, 2005. «Sobre el sentido y la referencia.» En *La búsqueda del significado*, editado por Luis Valdés Villanueva. Madrid: Tecnos.
- Gaos, José, 1982. *Obras completas, XVII: Confesiones profesionales y Aforística*. Pról. y sele. Vera Yamuni, Coordinador Fernando Salmerón, Nueva Biblioteca Mexicana, Vol. 85. México, D.F.: UNAM, Coordinación de Humanidades, IIF.
- , 1982a. *Obras completas, XII: De la Filosofía (Curso de 1960)*. Coordinador de la edición Fernando Salmerón, pról. Luis Villoro, Nueva Biblioteca Mexicana, Vol. 84. México, D.F.: UNAM, Coordinación de Humanidades, IIF.
- , 1987. *Obras completas, VII: Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía*. Coordinador de la edición Fernando Salmerón, pról. Raúl Cardiel Reyes, Nueva Biblioteca Mexicana, Vol. 101. México, D.F.: UNAM, Coordinación de Humanidades, IIF.
- , 1992. *Obras Completas, XIII: Del hombre (Curso de 1965)*. Coordinador de la edición y prologista Fernando Salmerón, Nueva Biblioteca Mexicana, Vol. 109. México, D.F.: UNAM, Coordinación de Humanidades, IIF.
- , 2009. *Obras Completas, XV: De Antropología e Historiografía*. Coordinador de la edición Antonio Zirión Q., pról. Vera Yamuni, Nueva Biblioteca Mexicana, Vol. 158. México, D.F.: UNAM, Coordinación de Humanidades, IIF
- , 2018. *Obras completas, I, vol.1: Escritos españoles (1928-1938)*. Coordinador de la edición Antonio Zirión Q., pról. Agustín Serrano de Haro, Nueva Biblioteca Mexicana, Vol. 181. México, D.F.: UNAM, Coordinación de Humanidades, IIF.
- , 2018a. *Obras completas, I, vol.2: Escritos españoles (1928-1938)*. Coordinador de la edición Antonio Zirión Q., pról. Agustín Serrano de Haro, Nueva Biblioteca Mexicana, Vol. 182. México, D.F.: UNAM, Coordinación de Humanidades, IIF.

- Garófalo, Luciano, 2016. «En torno a la teoría de la significación en las Investigaciones lógicas de Husserl.» *Apuntes filosóficos* vol.25, nº 49: 9-20.
- Husserl, Edmund, 1967a. *Investigaciones Lógicas-I*. Traducido por Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente.
- , 1967. *Investigaciones Lógicas-II*. Traducido por Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente.
- Kripke, Saul, 2005. *El nombrar y la necesidad*. 2a. Traducido por Margarita Valdés. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Martínez Bonati, Felix, 1960. *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl*. Anales de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- 1998-1999. «Relectura de la teoría del signo de Husserl.» *Homenaje al profesor Ambrosio Rabanales* (Boletín de Filología de la Universidad de Chile) vol. XXXVII: 753-746.
- Mill, John Stuart, 1973. *A System of Logic, Raciocinative and Inductive*. Toronto: University of Toronto Press.
- Mohanty, Jitendra Nath, 1959. «Types of Linguistic Philosophy.» *The Visva-bharati Wuarterly* vol. 25, nº 2: 147-160.
- , 1976. *Edmund Husserl's Theory of Meaning*. 3th. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Moran, Dermon, 1982. «Introduction.» En *Logical Investigations*, de Edmund Husserl, traducido por J. Findlay. New York: Routledge.
- Ortega Ortiz, José Ma., 1972. «Teoría de la significación en las Investigaciones Lógicas de Husserl.» *Convivium*, nº 37: 85-118.
- Rossi, Alejandro, 1970. «Una imagen de José Gaos.» *Revista de la Universidad de México* vol. XXIV, nº 9 mayo: 14-16.
- , 1989. *Lenguaje y significado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salmerón, Fernando, 1974. «La naturaleza humana y la razón de ser de la filosofía. La estructura *De la Filosofía* de José Gaos.» *Diánoia* vol. XX, nº 20: 147-171.

- Urban, Petr, 2018. «Revisiting Husserl's Account of Language in *Logical Investigations*.» *Horizon* vol. 7, nº 2: 263-272.
- Villoro, Luis, 1970. «Dos notas sobre Gaos.» *Revista de la Universidad de México* vol. XXIV, nº 9 mayo: 8-9.
- , 1982. «Prólogo.» En *De la Filosofía (Obras completas XII)*, de José Gaos, v-xxx. México, D.F.: UNAM.
- Zea, Leopoldo, Luis Villoro Alejandro Rossi, José Luis Barcárcel, y Abelardo Villegas, 1968. «El sentido actual de la filosofía en México.» *Revista de la Universidad de México* vol. XXII, nº 5 enero.
- Zirión Quijano, Antonio, 1996. «Gaos ¿fenomenólogo?» En *Filosofía moral, educación e historia, Homenaje a Fernando Salmeron*, editado por León Olivé y Luis Villoro, 601-623. México, D.F.: UNAM.
- , 2004. *Historia de la fenomenología en México*. Morelia: Jitanjáfora Morelia Editorial.
- , 2010. «Carlos Llano Cifuentes: Ensayos sobre José Gaos, Metafísica y Fenomenología.» *Tópicos*, nº 28: 162-170.