

# UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO



FACULTAD DE FILOSOFÍA "DR. SAMUEL RAMOS M."

División de estudios de Posgrado

## *El sentido y la expresión de la vida afectiva*

**Estudio sobre la diferencia entre sentido y significación en la esfera de las vivencias afectivas como contribución a la Filosofía de la Cultura desde la Fenomenología Trascendental**

TESIS

que presenta

**Ignacio Quepons Ramírez**

para obtener el grado de Maestro en Filosofía de la Cultura

Asesor: **Antonio Zirión Quijano**

**Morelia Michoacán, Abril 2008**

# CONTENIDOS

## Introducción

4

## Capítulo Primero

La doctrina del sentido y la significación en *Investigaciones Lógicas*

10

## Capítulo Segundo

Distinción entre sentido y significación en la esfera del nóema

112

## Capítulo Tercero

Sentido y expresión de las vivencias afectivas

180

## Capítulo Cuarto

Algunas consecuencias de la distinción entre Sentido y Significación en la esfera de las vivencias afectivas para los estudios de Filosofía de la Cultura.  
Perspectivas de Investigación.

229

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

Platón *Cratilo*

## Introducción

Las palabras no tienen absolutamente ninguna posibilidad de expresar nada. En cuanto empezamos a verter nuestros pensamientos en palabras y frases todo se va al traste.

Marcel Duchamp

El problema al que quiere hacer frente esta investigación es saber si el sentido de la experiencia afectiva se agota en el significado lingüístico que expresa la vivencia, o si por el contrario, la capa de sentido de la vivencia afectiva excede a la expresión lingüística que la expresa. Para ello es necesario estudiar la relación entre el sentido de la vivencia o nóema y la capa que cumple en la vida de conciencia significados lingüísticos expresados en el lenguaje. Resulta por ello fundamental elaborar la distinción entre la noción de significación y la noción de sentido. La primera correspondería a la esfera de la expresión, del lenguaje lingüísticamente articulado; y la segunda al ámbito al contenido vivido en la plenitud noemática de la experiencia. Ciertamente es el sentido de la experiencia el que cumple aquello que mienta el lenguaje como significado, de modo que existe una importantísima relación entre ambos ámbitos, mas no por ello es legítima la reducción del problema del sentido a la dimensión lógico-lingüística como han hecho algunos intérpretes de Husserl.

Esta distinción contribuye a delimitar el ámbito del sentido de la vivencia que si bien puede ser en muchos casos llevado al ámbito de la significación y la expresión, en discursos legítimos con alcances de verdad y universalidad, no en todos los casos su sentido puede trasladarse a la esfera significativa-expresiva. Aunque pudiéramos ponerle nombre a todo lo que sentimos, siempre habrá más riqueza en la experiencia vivida de lo que podemos afirmar con el lenguaje.

La distinción entre las significaciones, propias de la capa expresiva de la vivencia, y el sentido de la percepción que eventualmente puede cumplir la significación pero que no corresponde por esencia a la esfera expresiva sino al de la experiencia, es algo que creo que merece ser tenido en cuenta para comprender mejor la interacción entre la experiencia y su expresión. La cuestión no es tan sencilla pues Husserl habla de una síntesis de identificación entre la significación y el contenido de la experiencia perceptiva, lo que ha dado lugar a una serie de debates entre los estudiosos del pensamiento husserliano en torno a los conceptos de Significación, Sentido y Nóema. Si a ello sumamos el énfasis por el carácter lingüístico de la experiencia al que se adhirieron muchos filósofos de otras importantes tendencias del siglo XX, especialmente de la filosofía analítica y la hermenéutica, nos encontramos ante una situación interesante que es un reto para evaluar la comprensión y recepción del pensamiento de Husserl cuyas resonancias alcanzan este siglo que comienza. Además, en los últimos años, el pensamiento contemporáneo ha asistido a un creciente interés por la vida afectiva, por lo cual creo que la inclusión de la fenomenología trascendental y sus finas herramientas descriptivas de la experiencia subjetiva está más que justificada.

En este contexto mi tesis es la siguiente: *el horizonte de las vivencias afectivas guarda una riqueza de sentido que no puede llevarse enteramente al plano de la expresión. Todo esfuerzo por llevar a expresión el sentido de la experiencia afectiva requiere la modificación de su estructura esencial, de modo que existen elementos de sentido que exceden a la constitución de las significaciones expresadas en el lenguaje; incluso en aquellas que son eventualmente expresables.* No hay transparencia entre la esfera expresiva y el sentido de la experiencia. Hay una intrincada red de sentidos fundados en toda vivencia afectiva que hacen difícil ser llevada en plenitud a la expresión.

La noción de “sentido” para denominar la manera en que se da y cómo se da aquello que se vive en la experiencia, en este caso, en la experiencia afectiva, aunque no pueda nombrársele de algún modo, está basada en el concepto que Husserl mismo, en *Ideas I* especialmente, indica para llamarle a correlato intencional no ingrediente de la vida de conciencia. Hay algo que se ofrece en la experiencia afectiva y constituye su sentido, aunque no haya manera de expresarla o al menos sea difícil abordarla con el lenguaje. Lo que quiero mostrar es que de acuerdo a la estructura de la expresión y la significación en el planteamiento filosófico de Husserl, hay elementos de sentido, especialmente los que forman parte de la experiencia afectiva, que quedan necesariamente desplazados frente a lo que puede expresar el lenguaje.

A pesar de esta dificultad de expresar la vida afectiva y posiblemente también, por esta misma razón, los seres humanos desarrollan objetividades culturales potenciadas por motivaciones afectivo-valorativas que en cierto sentido pueden considerarse el esfuerzo por la expresión de aquello que no puede ser articulado de manera directa en palabras. No es que nos falten las palabras, el arte se funda en la singularidad y la riqueza de la vida que excede a la generalidad de la significación.

Las manifestaciones artísticas quizá “muestran” (en una modalidad terminológica semejante al uso que le da Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas*) un poco aquello que la expresión no alcanza, pero en el modo de intentar una coherencia en que la singularidad y ejemplaridad de la creación artística es semejante a la concreción de la vida afectiva. Obras únicas, productos de largos años de formación de valores constituidos intersubjetivamente en la cultura, pero que a su vez, por su carácter ejemplar, guardan aquella singularidad de la vida que la expresión no comunica.

Dado que se trata de un estudio que se desenvuelve en el terreno de la filosofía del lenguaje, considero legítima la consideración de esta problemática en el marco de la filosofía de la cultura.

Pero además considero que el problema mismo que se aborda aquí, el problema del sentido y la expresión de la experiencia afectiva es de una importancia capital para pensar filosóficamente el problema de la cultura. Creo que este estudio puede ser útil al menos para prevenir sobre ciertas distinciones pertinentes en la descripción de nuestra experiencia que deben ser tenidas en cuenta en la consideración filosófica del problema de la afectividad.

La presente investigación está dividida en tres capítulos. El primero corresponde exclusivamente al estudio de *Investigaciones Lógicas*. En este capítulo se estudiará principalmente la doctrina husserliana de la expresión y la significación así como la estructura de los actos intencionales y su cumplimiento en la experiencia. El objetivo del capítulo es aclarar las nociones de significación y expresión y determinar las condiciones de la expresabilidad de la experiencia desde el punto de vista de *Investigaciones Lógicas*.

En el segundo capítulo se comienza con una presentación general de la Fenomenología Trascendental y sus conceptos fundamentales, para dirigirnos inmediatamente a la distinción entre sentido y significación y el problema de la expresión de los nóemas perceptivos. Al final del capítulo se vuelve sobre el tema de las condiciones de expresabilidad de la experiencia desde la perspectiva de *Ideas I*. Aquí se sostiene una discusión con algunos intérpretes de Husserl de orientación analítica que identifican el concepto de nóema con el de significado. Es necesario señalar, frente a esta interpretación, que la capa expresiva no es una mera reduplicación de la capa de sentido fundante, y por otra parte, hay que hacer ver que es evidente que hay componentes de sentido en el nóema pleno que son irreductibles a

la significación-conceptual, por lo que no cabe la identificación entre sentido y significación en la esfera noemática. La consecuencia de esta tesis es que el análisis del sentido (o nóema) no es reductible al análisis del significado proposicional como lo entienden algunas aproximaciones a Husserl derivadas de la filosofía analítica, y por otra parte, se rescata un ámbito de la vida de conciencia que quedaría fuera de la esfera significativa, y no por ello, carente de “sentido”.

El tercer capítulo aborda el problema de la distinción entre sentido y significación en la esfera de las vivencias afectivas. Aquí volvemos a la Quinta de las *Investigaciones Lógicas* para avanzar del estudio preliminar que realiza Husserl en el párrafo 15 en torno a la intencionalidad de los sentimientos, hacia las nóesis fundadas y sus correlatos noemáticos en *Ideas I*. Presentamos una aproximación preliminar a un aspecto escasamente estudiado de la fenomenología husserliana que es el de los nóemas afectivos.<sup>1</sup> Intento un esbozo fenomenológico de la estructura del nóema afectivo concreto desde una perspectiva estática. Para ello se recuperan algunas apreciaciones contemporáneas sobre los actos fundados y la relación entre vida afectiva y expresión. El objetivo es estudiar la estructura de las vivencias de la esfera afectiva y ver cómo se elevan las dificultades de su expresión por su propia estructura fenomenológica.

El último capítulo comienza con una contextualización de la posición de la filosofía de Husserl en el horizonte de la filosofía de la cultura, así como la presentación de algunas líneas de investigación derivadas de la distinción entre sentido y significación en la esfera de las vivencias afectivas para el desarrollo de la filosofía de la cultura. La idea de la filosofía

---

<sup>1</sup> O que al menos, no han sido prioridad entre los intérpretes del concepto de nóema en Husserl como ha puesto de manifiesto Daniel Omar Stchigel en su reciente obra *El objeto ausente: interpretaciones del concepto de Nóema*, Ediciones Virgilio, Buenos Aires, 2007

para Husserl, si bien rechaza algunas tesis del historicismo y la filosofía como “cosmovisión” (esta última también rechazada por Heidegger), asume el camino del pensamiento filosófico genuino como una tarea ética y cultural donde es posible atender a cierta proximidad a los desarrollos realizados por su contemporáneo Georg Simmel. Husserl creía que la fenomenología era un esfuerzo de renovación de la cultura a partir de los ideales de una racionalidad atenta al mundo de la vida. El filósofo es un funcionario de la humanidad. La fenomenología no pretende una explicación empírica de la cultura sino una descripción y explicitación de su sentido respecto de la esfera de la experiencia. La propia fenomenología al comprenderse a sí misma más como esfuerzo de auto-conocimiento (personal y colectivo) que como una doctrina acabada, es una tarea permanente de reflexión y transformación de nosotros mismos, y en este sentido, de la cultura.

La presente investigación no puede ni pretende ser un estudio exhaustivo del problema de la expresión del sentido en la fenomenología trascendental. Únicamente se centra en algunas obras canónicas del pensamiento de Husserl y desde un punto de vista estático. La teoría del significado de Husserl fue desarrollada con mayor amplitud en otras obras, algunas de ellas, publicadas recientemente,<sup>2</sup> y otras que corresponden a un periodo tardío de su pensamiento como *Lógica Formal y Lógica Trascendental* y *Experiencia y juicio*, dos pilares fundamentales de la obra de Husserl que no son contempladas en este estudio. En lo que respecta a la distinción entre sentido y significación en la esfera noemática se requiere un enfoque genético para comprender cabalmente la relación entre ambos momentos de la vida de conciencia, si bien no se identifica uno con el otro, ¿cuál es la relación que cabe entre el ámbito del sentido y el de la significación en última instancia? O más específicamente ¿cómo

---

<sup>2</sup> Me refiero especialmente a sus lecciones de 1908 sobre la teoría del significado. Edmund Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre*. Sommersemester 1908. Hrsg. von Ursula Panzer. 1987, Husserliana XXVI

se forman las significaciones a partir de sentidos concretos? La exploración de estas cuestiones requiere de este enfoque genético al que no contemplamos en este estudio. También queda pendiente el desarrollo más amplio de la vida afectiva. Se trata de un tema de especial importancia en los debates filosóficos y fenomenológicos contemporáneos, que ciertamente aparece marginado por Husserl en sus obras más conocidas. No obstante, se tiene noticia de un importante número de manuscritos dedicados al tema que aparecerán en breve en *Husserliana*.<sup>3</sup>

De la misma manera un desarrollo más amplio del problema de la cultura en Husserl exige sobre todo tener en cuenta el difícil problema de la constitución de la comunidad intersubjetiva. Sobre el tema, a pesar de que la bibliografía es abundante, todavía hay desafortunados malos entendidos y rechazos irresponsables hacia el pensamiento de Husserl. Al menos en lo que concierne a México puedo afirmarlo con toda seguridad, debido a empobrecidas apreciaciones del asunto. Una tarea de la apreciación y valoración crítica del pensamiento de Husserl sobre el problema de la intersubjetividad es fundamental en el desarrollo de una filosofía de la cultura. Si a lo anterior agregamos los desarrollos husserlianos de la fenomenología genética, que derivarían en comprender la formación histórica de los objetos culturales, la sedimentación de tradiciones, el desarrollo histórico del lenguaje, así como la intervención de la cultura en la constitución temporal de una vida anímica concreta, tenemos un vasto horizonte de problemas pertinentes para los estudios filosóficos sobre la cultura que están pendientes en su desarrollo y discusión.

---

<sup>3</sup> El Archivo Husserl de Lovaina ha anunciado recientemente dentro de sus proyectos editoriales la obra *Verstand, Gemüt und Wille. Studien zur Struktur des Bewusstseins* (preparada por Thomas Vongehr & Ullrich Melle) el proyecto contempla la publicación de los manuscritos de Husserl en torno al tema del sentimiento y la voluntad. Nam-In Lee y Antonio Ziri6n, en investigaciones recientes han contribuido al comentario cr6tico y aprovechamiento de tales manuscritos destacando su importancia.

Estos y otros temas que conciernen a la presente investigación, han tenido que ser dejados en suspenso, en espera de tiempos venideros, cuando quizá, con mayor formación y madurez, sea posible estudiarlos.

A pesar de todo lo anterior, es necesario comenzar desde algún lugar y en lugar de lanzarme hacia grandes aventuras conceptuales que pueden derivar en consideraciones excesivamente abstractas, preferí indagar un problema muy concreto: la explicitación de una distinción conceptual-descriptiva en el marco de una de las más importantes tradiciones de filosofía que se mantiene vigente en el contexto contemporáneo como es la fenomenología trascendental de Edmund Husserl.

## CAPÍTULO I

### *La doctrina del sentido y la significación en Investigaciones Lógicas*

La obra *Investigaciones Lógicas* en realidad es una obra de madurez, aunque, respecto del desarrollo de la fenomenología es una obra inicial. Antes de la fenomenología Husserl estuvo interesado en el tema de una fundamentación de la matemática. Como han señalado muchos de los estudiosos de su pensamiento, existen líneas de continuidad entre su obra “pre-fenomenológica” y los desarrollos que inauguran sus *Investigaciones Lógicas*.<sup>4</sup>

Después de sus años de estudio con Brentano en Viena, entre 1884 y 1886, Husserl se traslada a Halle a estudiar con Stumpf, con quien realizará su habilitación con un estudio sobre *El concepto de número* que posteriormente será integrado en su libro *Filosofía de la aritmética*. En esta obra Husserl avanza en dos tareas: en primer lugar, se trataría de un análisis de los conceptos fundamentales de la aritmética y en segundo lugar, una clarificación de los métodos simbólicos utilizados en la aritmética. Entre la publicación del primer tomo de *Filosofía de la aritmética* e *Investigaciones Lógicas* el pensamiento de Husserl sufrió importantes transformaciones que derivaron en la crítica del psicologismo, que de alguna manera todavía está presente en *Filosofía de la aritmética*, y en la idea de una lógica pura que fundada en una investigación fenomenológica, es la fundamentación radical de toda disciplina empírica. Con todo, parece que en *Filosofía de la filosofía de la aritmética* está clara una de las inquietudes filosóficas más importantes de Husserl: la fundamentación radical del conocimiento en la experiencia subjetiva. Temas como los conceptos de “contenido”,

---

<sup>4</sup> Ver J. N. Mohanty, *Husserl's Theory of Meaning*, The Hague: Nijhoff, 1964 y René Schérer *La fenomenología de las Investigaciones Lógicas*, Tr. Jesús Díaz, Gredos, Madrid, 1969.

“representación” e “intuición” aparecen ya en esta obra, aunque a lo largo de su desarrollo filosófico se irán transformando hasta la formulación de *Investigaciones Lógicas*.<sup>5</sup>

La primera edición de *Investigaciones lógicas* data de 1900; después de la publicación de *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* en 1913, aparece una segunda edición con importantes modificaciones. Parece que Husserl quería recuperar los aportes fenomenológicos de sus *Investigaciones Lógicas* desde la perspectiva de la fenomenología pura como habría sido expuesta posteriormente en *Ideas* (en contraste con lo que todavía en la primera edición de *Investigaciones lógicas* llamaba, “psicología descriptiva”).

Las *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento* van precedidas por un estudio denominado *Prolegómenos a una lógica pura*, en el cual se desarrolla el concepto de lógica pura como teoría general de las ciencias y ámbito de fundamentación de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico-empírico. Una de las tareas más importantes de los *Prolegómenos* es la crítica del psicologismo, el cual es denunciado como una forma del escepticismo, por lo cual, todo esfuerzo de fundamentación del conocimiento científico sobre la base de supuestos psicológico-empíricos cae por principio en una contradicción: dado que los supuestos en los que se pretende basar la fundamentación, por su naturaleza en cuanto empírica, exigen ellos mismos la fundamentación que se supone ofrecen.

La fundamentación de la lógica pura requiere una investigación fenomenológica que brinde las bases apriorísticas de los conceptos lógicos. En la *Introducción* de las *Investigaciones lógicas* Husserl afirma lo siguiente:

---

<sup>5</sup> Cfr. “The development of Husserl’s thought” en Barry Smith y David Woodruff Smith, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, New York, 1995. p. 45-79

Supongo, pues, que no querrá nadie contentarse con edificar la lógica pura en el simple modo de nuestras disciplinas matemáticas, como un sistema de proposiciones germinado con validez ingenuamente objetiva, sino que todos aspiraremos además a la claridad filosófica respecto a esas proposiciones, es decir, a la intelección de la esencia de los modos cognoscitivos, que entran en juego cuando se llevan a cabo esas proposiciones y se les da las aplicaciones idealmente posibles; así como también a la intelección de los actos que dan sentido y validez objetivos, actos que conformemente a la esencia se constituyen con dichos modos cognoscitivos.<sup>6</sup>

Preliminarmente podemos entender la fenomenología, según *Investigaciones Lógicas*, como la descripción de las vivencias en general de acuerdo a su esencia, con miras a la fundamentación de los conceptos y principios de la lógica pura. En el siguiente capítulo atenderemos a un concepto más amplio y riguroso del concepto husserliano de fenomenología, en el marco de la Fenomenología Trascendental.

La fenomenología *pura* representa un terreno de indagaciones neutrales en el cual tienen sus raíces diferentes ciencias. Por una parte sirve a la *psicología como ciencia empírica*. En su procedimiento puro e intuitivo, analiza y describe en universalidad esencial —sobre todo como fenomenología del pensar y del conocer— las vivencias de representación, de juicio, de conocimiento, que concebidas empíricamente como clases de acontecimientos reales, en el contexto de la realidad natural y animal, somete la psicología a un estudio empírico-científico. Por otra parte, la fenomenología alumbra las «fuentes» de las cuales «brotan» los conceptos fundamentales y leyes

---

<sup>6</sup> E. Husserl, *Investigaciones lógicas* (2 tomos), trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, 1999, p. 215. De ahora en adelante se citará IL seguido de la página correspondiente.

ideales de la *lógica pura*, y hasta las cuales han de ser perseguidas estas leyes y conceptos, para recibir la «claridad y distinción» que se exige a una comprensión crítica de la *lógica pura*.<sup>7</sup>

Toda investigación teórica, si bien no se lleva a cabo sólo en actos de expresión o enunciados completos, siempre termina en enunciados que expresen y hagan comunicables sus resultados.

Sea o no sea necesario, por fundamentos esenciales, el enlace ente 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.<sup>8</sup>

De ahí que las *Investigaciones Lógicas* comiencen con una indagación sobre la expresión y la significación y, de alguna manera, el hilo conductor de las investigaciones sea la relación entre significación (en relación a los actos de dar sentido) y conocimiento (tomando en cuenta la última investigación especialmente).

En este primer capítulo observaremos el problema de la expresión y la significación en *Investigaciones Lógicas*. El primer objetivo de este capítulo es estudiar los actos involucrados en la expresión y la significación: los actos que confieren significación, los actos que cumplen la significación y el concepto mismo de significación. Para el desarrollo de nuestro tema estudiaremos especialmente la Primera Investigación, donde se estudia el acto de expresión y la doctrina de la significación, la Investigación Quinta, que corresponde al estudio de la

---

<sup>7</sup> IL, p.216

<sup>8</sup> IL, p.217

estructura de los actos, y por último la Sexta Investigación, que estudia el cumplimiento del sentido en la experiencia y el problema del conocimiento. Este análisis nos colocará en condiciones de articular el primer momento de nuestra exposición en torno a la relación entre el significado lingüístico y el sentido de la experiencia perceptiva, desde el punto de vista de *Investigaciones Lógicas*: ¿cuál es la relación entre la expresión y la experiencia expresada a través de la significación?

### **1.- El problema del signo y la función simbólica del lenguaje. (Sobre la semiótica)**

La aclaración con la que Husserl inicia la primera de sus *Investigaciones Lógicas* es la ya famosa distinción entre expresiones y señales. Las expresiones son los signos que con propiedad se puede decir que contienen o expresan significaciones, las señales en cambio, carecen de significación y funcionan como mera indicación de un estado de cosas determinado. Las expresiones en el ámbito comunicativo mantienen un elemento de carácter señalativo que tiene lugar en el papel que la articulación visual, sonora o gráfica de los signos juega como notificación de que el sujeto hablante está tratando de comunicarnos una significación, tomando estos signos como vehículos significativos. Como veremos más adelante, las significaciones y los signos a través de los cuales se manifiesta sensiblemente la intención significativa mantienen una relación completamente arbitraria en las expresiones lingüísticas. No existe una determinación esencial que vincule a una significación con alguna articulación lingüística material dada (gráfica, sonora, visual). No obstante, está en la esencia de toda significación lingüística, al menos como mera posibilidad, que se efectúe esta

manifestación en alguna articulación material, no determinada de antemano sino como posible.

Existe una distinción fundamental apenas señalada por Husserl que es la distinción entre la función simbólica del lenguaje y su función cognoscitiva. Husserl se ocupa fundamentalmente de la última, pero la función simbólica del lenguaje, que tendría que ver con el carácter de “signo” de las meras expresiones del lenguaje verbal, requiere una exposición preliminar antes de avanzar hacia el problema del significado.

Aunque Husserl no expone a detalle en la *Primera investigación* una teoría de los signos, hay distintos pasajes a lo largo de *Investigaciones Lógicas* donde desarrolla el aspecto simbólico de las expresiones e incluso distingue los signos de las “imágenes”<sup>9</sup>. No obstante, el tema es un tanto marginal por el sentido de la exposición de Husserl, pues finalmente de lo que se trata es de construir una teoría general del conocimiento. Antes de adentrarnos en el problema de la expresión como tal y la determinación del concepto de significación, es conveniente analizar algunas líneas generales sobre el problema del signo en Husserl.

Es un prejuicio generalizado la idea de que Husserl no desarrolla una teoría del signo como tal, en parte derivado de la indicación de Derrida en *La voz y el fenómeno*.

Por una parte, Husserl parece reprimir, con una prisa dogmática, una cuestión sobre *la estructura del signo en general*. Al proponer desde el principio una disociación radical entre dos tipos *heterogéneos* de signo, entre la señal y la expresión, no se pregunta lo que es el signo *en general*.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Véase § 14 de la Sexta Investigación. I.L. p. 634 ss.

<sup>10</sup> Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, Tr. Patricio Peñalver, Pre-textos, Valencia, 1985, p. 63.

En realidad, esta opinión no hace justicia al verdadero estado de la cuestión. Aunque Husserl en efecto no desarrolla una larga disertación sobre la naturaleza de los signos, sí creía que el asunto tenía una importancia crucial dentro de sus investigaciones y desarrolla un esbozo de caracterización sobre los signos en un ensayo llamado *Lógica de los signos (sobre la semiótica)* que data de 1890 y que fue publicado posteriormente en el tomo XII de Husserliana correspondiente a *Filosofía de la Aritmética*. El artículo fue conocido y destacado por semiólogos como Roman Jakobson<sup>11</sup> y data de la misma época en que eran publicados los primeros trabajos de Charles Sanders Peirce y antecede a la publicación del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure, por nombrar a los reconocidos fundadores de la ciencia general de los signos: semiótica o semiología. En esta obra breve encontramos una esquemática tipología de los signos que resulta en verdad interesante tomando en cuenta el tiempo y el contexto en el que se escribe<sup>12</sup>, pero que en este caso nos interesa como consideración general en la que se funda la naturaleza simbólica del lenguaje.

---

<sup>11</sup> "El estudio del joven Edmund Husserl *Zur Logik der Zeichen (Semiotik)*, escrito en 1890 pero inédito hasta 1970, es una tentativa de organizar las categorías del signo y contestar a la cuestión de saber en qué sentido el lenguaje, es decir, nuestro más importante sistema de signos, 'favorece y, por otro lado, a la vez inhibe el pensamiento'. La crítica de los signos y su mejoramiento se conciben como una tarea urgente a la que se enfrenta la *lógica*: 'Una mirada más profunda sobre la naturaleza de los signos y de las artes permitiría (a la *lógica*) ir más allá en esos métodos de procedimiento simbólico a los que no ha llegado todavía la mente humana, es decir, a establecer las leyes de su invención'. El manuscrito de 1890 contiene una referencia al capítulo '*Semiotik*' de la *Teoría de la ciencia* del que se dice que es *richtig* (p.530); apuntando a dos metas, una estructural y la otra normativa, Husserl sigue de hecho en este ensayo el ejemplo de Bolzano, al que llamará más tarde uno de los más grandes lógicos de todos los tiempos. En las ideas semióticas de las *Investigaciones lógicas* pueden encontrarse 'investigaciones decisivas de Bolzano' reconocidas por el fenomenólogo; y el segundo volumen de las *Investigaciones*, con su importante tratado de semiótica general constituida como sistema, ejerció una profunda influencia en los comienzos de la lingüística estructural. Como lo indica Elmar Holenstein, Husserl escribió varias notas en los márgenes del parágrafo 285 de su ejemplar de la *Teoría de la ciencia III* de Bolzano y subrayó el término *Semiotik* y su definición en el *Ensayo* de Locke en su traducción alemana" (Roman Jakobson, *El marco del lenguaje*, FCE, México, 1988, ps. 12-13.) El extracto pertenece al primer artículo: "Ojeada al desarrollo de la semiología". Agradezco a Alberto García por esta importante referencia.

<sup>12</sup> El texto *La lógica del signo (sobre la semiótica)* forma parte del volumen XII de Husserliana, como texto complementario a *Filosofía de la Aritmética*. Para su estudio utilizamos la traducción completa en proceso de revisión de Juan Carlos Lores, la cual aparecerá próximamente en una antología de Escritos Breves de Husserl

A pesar de su brevedad, el texto presenta una profunda complejidad que obliga a seguirlo línea por línea detenidamente. Sólo nos abocaremos al tema del signo y de manera muy acotada, pues en realidad el tema genérico del artículo es el de las presentaciones impropias o simbólicas y su relación con la Aritmética. Lo que aquí nos interesa es el concepto de signo en su función eminentemente “designativa”.

Básicamente podríamos comenzar señalando que la pregunta con la que abre es sobre la posibilidad de hablar de conceptos que “no se tienen propiamente”, es decir, cuya captación es puramente simbólica, de lo cual se derivaría la pregunta pertinente para la fundamentación de la Aritmética, pues para Husserl hay que dar cuenta de cómo es que no resulta absurdo que tal disciplina, tomando en cuenta el lugar que ocupa en el desarrollo del discurso científico, tenga que estar fundada en conceptos de tal tipo.

La primera distinción que aparece es la que existe entre los conceptos o, con más precisión, “contenidos”, que son dados de modo propio, “como lo que son”, y los contenidos que se dan en modo “impropio” o simbólico, esto es, por mediación de signos. Dado que existen contenidos que se dan de modo impropio es menester una investigación general sobre la función de los signos.

Tomando lo que se entiende por signo, en un sentido amplio, se puede observar que utilizamos la palabra signo para referirnos a aquello que usamos para distinguir las cosas y reconocerlas fácilmente, así como a los nombres propios como Pedro y Juan, y a los nombres abstractos. A diferencia de los nombres propios tendríamos a los nombres comunes; cuya peculiaridad es la de ser signo de cada uno de los componentes de un grupo de objetos a los que “abrazo”. Para hacer estas generalizaciones se toman ciertas notas o componentes

---

que editan Antonio Ziri6n y Agust6n Serrano de Haro. Por su car6cter in6dito nos abstuvimos de hacer referencias puntuales y citas textuales a este art6culo.

generales que comparten un determinado grupo de objetos, y precisamente esas propiedades o “notas características” de los objetos pueden servir de signos, dentro de un objeto desconocido, de uno ya conocido que puede ser su componente (como el material del cual está hecho).

Ahora bien, también señala Husserl que el concepto de signo es un concepto de relación, pues señala algo como designado.

Después de esta definición, aparece la primera clasificación importante en torno a la naturaleza de los signos: la distinción entre signos *externos* y signos *conceptuales*. Un signo externo nos dice Husserl es el que no guarda ninguna relación con el concepto particular de lo designado. Podríamos decir que no guarda ninguna relación “de semejanza” con el concepto particular de lo designado, ni con su contenido, ni con sus notas particulares. No guarda ninguna relación “icónica” (en el lenguaje de la semiótica contemporánea) con lo designado. El ejemplo de Husserl es el de la relación entre el nombre de una persona con ella misma.<sup>13</sup>

A diferencia del signo externo, el signo conceptual es toda nota característica del objeto en el sentido habitual. En términos generales hay dos tipos de notas características: aquellas determinaciones que son contenidos parciales en la presentación del objeto designado y aquellas que son determinaciones relativas que caracterizan al contenido como uno de los fundamentos de ciertas relaciones que descansan en él. Aquí directamente aparece el tema de la semejanza. El ejemplo de Husserl es el del color como atributo físico de un objeto.

---

<sup>13</sup> Aquí hay una cuestión interesante en términos de la semiótica contemporánea de orientación peirciana. El signo “nombre de una persona” guarda una relación con su objeto, que según las circunstancias, simbólica a la vez que indicativa. Recordemos una vez más que Husserl hasta ahora no se ha metido con el asunto de la significación, sólo está estudiando la relación entre el signo y lo designado en el sentido de su relación “designativa”. Lo mismo en Peirce podríamos atender sólo a la relación del signo con su objeto para atender a esta distinción entre el “nombre propio” como índice de su objeto o como signo simbólico, sin ninguna relación de semejanza con su objeto.

Cuando nos referimos a un objeto como “rojo”, “la cosa roja” y el rojo puede ser signo de una amplia variedad de cosas tienen al rojo como un atributo físico, sensible y por lo cual podemos referirnos a ellas como “la cosa roja”.

La segunda clasificación importante que hace Husserl es la de los signos unívocos y multívocos. Entre ellos hay que estudiar la univocidad o multivocidad de los signos cuando son casuales o cuando son según su naturaleza o determinación. Pongamos atención a esto un momento. Un nombre propio puede guardar una relación unívoca relativa a su propia naturaleza (en tanto que nombre propio) pero casualmente puede presentar una cierta multivocidad al encontrarnos con el mismo signo “Carlos” que mienta “casualmente” a una multiplicidad de objetos designados. Por otro lado, un nombre común, si es el caso que sólo exista un solo objeto de esa clase, de modo que sólo nombra a tal objeto, por su propia naturaleza en tanto que nombre común es multívoco, pero casualmente resulta el caso que por sólo designar a un objeto en particular, resulta ser por ello unívoco.<sup>14</sup>

La tercera clasificación es la de los signos en simples y compuestos, que no hay que confundir con otra clasificación que se le cruza que es la que existe entre signos directos e indirectos. Los signos pueden relacionarse con los objetos a los que designan ya sea directamente o por mediación de otros signos (indirectamente). Los signos directos son aquellos que designan a su objeto sin mediación de otro signo. Los signos indirectos son signos compuestos (signos que se constituyen a partir de otros signos) en los cuales los signos que los constituyen como partes no se encuentran dispuestos unos junto a otros sino, por

---

<sup>14</sup> No hay que olvidar que de lo que se trata aquí es de la función meramente significativa o de la designación simbólica. Husserl desarrolla en *Investigaciones Lógicas* una descripción en torno a expresiones de este tipo pero desde el punto de vista de su significación vacilante u ocasional.

decirlo así, concatenados unos sobre otros, de modo que la composición entre estos signos es la de ser “signo de signo”.<sup>15</sup>

Lo interesante aquí es que Husserl afirma que todo nombre propio es un signo directo, porque guarda una relación “directa” de designación con su objeto, un objeto único al que refiere, en cambio todo nombre común es un signo indirecto porque la relación de designación se establece a partir del señalamiento de ciertas notas distintivas o características conceptuales que son “signos” que dan cuenta de un determinado objeto a partir de cualidades distintivas que a su vez comparte un grupo de objetos, como los objetos rojos, dulces, que se dan en árboles, comestibles etc. Todas estas características en tanto que notas distintivas de los objetos son signos designados por otro signo común que podría ser “las manzanas”<sup>16</sup>.

Los signos indirectos son a su vez multívocos. Por lo que hay que ver después la diferencia entre lo que el signo significa (bedeuten/significar) y lo que el signo designa (bezeichnen/designar), que no es problema en el caso de los signos directos, que son esencialmente los nombres propios y unívocos.

En el caso de los nombres propios, la relación entre significación y designación es coincidente pues la relación entre el signo y la cosa es directa. Pero en el caso de los signos

---

<sup>15</sup> Esta cuestión de los signos compuestos se encuentra estrechamente vinculada con lo que posteriormente desarrolla en *Investigaciones Lógicas* respecto de las expresiones compuestas y las expresiones simples en la Cuarta Investigación, que a su vez, instancia la teoría del todo y las partes presentada en la Tercera investigación. Se puede ver una clara continuidad de la obra de Husserl en este punto, pero resulta relevante la aclaración de Husserl respecto de la manera en que se constituye la composición entre los signos, al decir que no están uno al lado de otro como en la expresión “El rey de España” (donde tenemos de manera separada la expresión “El rey” y “de España” constituyendo una expresión compuesta), sino que la composición se articula en este caso en términos de pura “designación”, es decir, en términos de “señal”. Un signo que es señal de otro signo.

<sup>16</sup> Creo que hay que decir que lo que se está exponiendo aquí es la relación de designación o señal de signo a signo, que si bien quizá tenga su lugar en el proceso del conocimiento, en términos fenomenológicos ni por poco se agota en nuestro acceso epistemológico de reconocer a un objeto como “manzana” y de referirse a él con esa palabra. En realidad, como bien dan cuenta las *Investigaciones Lógicas* el tema es profundamente más complejo, no hay que perder de vista por ello qué es lo que se está describiendo aquí.

indirectos (nombres comunes) sí hay que hacer la precisión debido a que entre el signo y la cosa hay mediaciones (las notas características a las que hicimos alusión), la manera como el signo designa a la cosa es a través de esas mediaciones y precisamente a partir de este complejo proceso la comunidad intersubjetiva de los hablantes constituyen el significado.<sup>17</sup>

En este momento se detiene Husserl para señalar que todos los signos “matemáticos superiores” son signos indirectos, es decir, signos de signos apilados unos sobre otros en complejas construcciones. No hay que olvidar que este es el tema que mueve a Husserl a emprender su investigación sobre los signos.

La siguiente distinción que hace Husserl es la que existe, por una parte, entre los signos *idénticos* y *no-idénticos*, y por otra parte, los *equivalentes* y *no equivalentes*. Así, dos signos son idénticos cuando designan el mismo objeto o los objetos de un mismo grupo en el mismo sentido. Dos signos son equivalentes cuando designan al mismo objeto o a objetos de un mismo grupo pero de manera distinta. Un ejemplo de estos últimos sería “Edmund Husserl”=“El padre de la fenomenología trascendental” o “5” =“7-2”.<sup>18</sup>

Finalmente tenemos la distinción entre los signos de *contenidos de presentación* y signos de *actos psíquicos*, especialmente los signos de juicios. Los primeros se distinguen entre los signos de contenidos *absolutos* y signos de *relaciones*. Las relaciones se expresan en la forma de

---

<sup>17</sup> Aquí todavía Husserl no habla, como lo hará en la Primera Investigación, del *acto de dar sentido*, que es donde descansa la significación de los signos expresivos. Lo que quiero decir es que en la constitución del significado intervienen otros elementos de importancia nodal para la comprensión precisa y rigurosa de la formación del significado que no son expuestos por Husserl en esta obra, pero que sí son desarrollados posteriormente.

<sup>18</sup> Esto de alguna manera puede tener relación con lo desarrollado por Husserl en la Investigación Quinta respecto al tema de la distinción entre la materia y la cualidad del acto intencional, es decir, el objeto tal como es intencionado y la manera en como es intencionado. Como los rasgos relevantes para hacer la distinción que nos presenta Husserl aquí. El objeto en tanto que es mentado por tal signo y en la manera en como es mentado por tal signo.

sincategoremáticos como “y”, “de”, “entre” y en términos de la matemática son los signos del tipo de “=”, “/”, “[...]”, entre otros.

En lo que respecta al segundo apartado del texto de Husserl tenemos que comienza haciendo una nueva distinción que ocupará en adelante un lugar importante en la investigación del autor en este trabajo: la diferencia entre los signos naturales y los signos artificiales.

Los signos naturales y los artificiales se rigen bajo las mismas leyes expuestas anteriormente, pero lo que los distingue es que en los signos artificiales aparece la voluntad y el interés por el conocimiento propios del sujeto.

A partir de aquí hasta el final del apartado Husserl expone la importancia de distinguir entre los signos materiales y los formales. Esta distinción tiene que ver con el problema de no distinguir entre el contenido del juicio y el acto de juzgar, así como entre los fundamentos de una relación la relación propiamente dicha. Para realizar esta distinción hace referencia a los resultados de las investigaciones de Brentano<sup>19</sup> que dice que todo acto de juzgar consiste en afirmar o negar un contenido de “representación”. En el mismo acto de juzgar encontramos una forma o manera de juzgar, y por otro lado el contenido presentado de una forma determinada en tanto que juzgada por tal acto. No nos detendremos en este asunto que si bien resulta crucial para el tema que le interesa a Husserl relacionado con las matemáticas, no interesa a nuestro objetivo de entresacar una teoría general de los signos.

Pasemos entonces al siguiente apartado. Husserl señala que el asunto de su investigación es precisar cuál es el lugar de las presentaciones impropias o simbólicas en el desarrollo de la vida psíquica. La respuesta de Husserl echa por tierra muchos prejuicios

---

<sup>19</sup> De alguna manera este tema es desarrollado por Husserl en la Quinta Investigación de *Investigaciones Lógicas*.

generalizados que se tienen de su pensamiento, pues Husserl cree que estas mediaciones simbólicas no sólo acompañan el desarrollo psíquico sino que lo condicionan esencialmente, lo hacen posible. Sin estas mediaciones simbólicas no sería posible el desarrollo intelectual superior. Su función es economizar los esfuerzos de rendimiento en el trabajo intelectual.

En verdad, considera Husserl que, sin las mediaciones simbólicas no hubiera sido posible el desarrollo de la ciencia, que es uno de los más grandes motivos de orgullo de los últimos siglos para las ciencias que utilizan el instrumental matemático para exponer los resultados de sus investigaciones.

Husserl señala que todo aquel contenido que nos es dado por la mediación de un signo es una representación impropia. Toda presentación impropia es un signo, pero no todo signo es una representación impropia. Toda vez que una cosa nos sea dada por mediación de ciertos signos, tenemos una representación impropia de la misma, los signos la representan. Pero no todo signo tiene esta función ni todos los signos pueden cumplirla. Sólo cuando el signo es unívoco y suficiente para caracterizar bajo las formas estudiadas a la cosa en cuestión, se puede decir que la cosa es representada indirectamente por este signo.<sup>20</sup>

Las presentaciones impropias pueden ser temporales o más o menos permanentes. Dichas presentaciones pueden servir como mediadores en producción de presentaciones propias o bien pueden sustituir a las presentaciones propias.

En el caso de la sustitución de presentaciones propias hay que distinguir dos casos:

---

<sup>20</sup> Precisemos esta afirmación. Husserl define al signo por la función que cumple; si no se realiza plenamente la función de presentar de manera impropia la cosa en cuestión, no hay signo. En otras palabras, para que tal estado de cosas tenga la función de signo de otra en el modo de una designación, ésta debe “cumplir” efectivamente la situación objetiva (de manera propia o impropia). Cuando creemos que tales situaciones son “signo” de una cosa que después la experiencia desmiente, estamos en condiciones de decir que esa situación no era “signo” de la cosa en cuestión. A esto todavía habría que hacer otros agregados relativos al cumplimiento de los signos en general en la experiencia, que no abordaremos directamente por el momento.

- 1) Aquellas presentaciones impropias que sirven como meros sustitutos de las propias con vistas a una mayor comodidad en las “actividades psíquicas superiores”. Es característico de estas presentaciones, que dado su carácter de meros auxiliares o sustitutos, en cualquier momento pueden dejar su lugar a las presentaciones propias.
- 2) Aquellas representaciones impropias que no sirven como sustitutos o abreviaturas de las propias. Su caso es el contrario, pues aluden a “representaciones” cuya instancia de “representación propia” nos está vedada de manera temporal o permanentemente. En este mismo rubro están las representaciones impropias que tienen en tanto que tal es una relevancia más importante. Como es el caso de los mapas cartográficos o conceptos como “África”. Podemos pensar en el continente africano a través de este signo y hacer operaciones intelectuales así sin que ello implique que tuvimos un acceso en la experiencia a todo lo que el signo “África” designa. Las posibilidades son por lo menos indeterminadas, si es que no potencialmente infinitas.

Es necesario interrumpir el sentido lineal de la lectura del texto de Husserl pues lo que sigue a esta clasificación es una larga indagación sobre la relación entre las presentaciones impropias no fundadas en presentaciones propias y los actos de juicio, indagación que no es tan relevante por el momento para el objetivo de nuestra exposición.

Respecto al artículo de Husserl sólo habría que agregar algunos comentarios sobre menciones directas al tema del signo y su naturaleza que aparecen al final del artículo.

La dinámica de sustitución por parte de las presentaciones simbólicas respecto de las presentaciones directas es producto no de una mera invención cuya función sería precisamente sustituir a las segundas con las primeras; en realidad su función es la de ser

auxiliares en la comunicación y marcas de recuerdos. En el desarrollo de los sistemas complejos de signos proporcionaron la posibilidad de realizar operaciones intelectuales más elevadas.<sup>21</sup>

Si bien los signos inicialmente son invenciones, su desarrollo y constitución en sistemas de signos es un proceso donde no interviene la voluntad individual. En realidad habría que decir que los signos son producciones culturales que a lo largo de sedimentaciones y uso intersubjetivo adquieren una configuración sistémica relativamente independiente de la intervención de los usuarios particulares, aunque depende enteramente del uso y práctica de una comunidad intersubjetiva que los reconozca como tales.

La última clasificación importante que realiza Husserl es la de signos fundamentales y signos derivados. Estos últimos surgen de la necesidad de referirse a ciertas relaciones de los signos fundamentales. Los signos fundamentales serían por ejemplo los números y los derivados los signos de las relaciones matemáticas.

## **2.- Los actos expresivos como fundamento del lenguaje verbal y la idealidad de la significación.**

En el apartado anterior observamos la clasificación general de los signos esbozada por Husserl en su artículo *La lógica de los signos (sobre la semiótica)*. Va a resultar importante la categoría de los signos que presentan a su objeto a través de la mediación con otros signos, las llamadas presentaciones impropias, signos que remiten a otros signos porque, como se

---

<sup>21</sup> Entre estas operaciones más elevadas emergería todo el complejo sistema de la cultura, para la cual el desarrollo de las mediaciones simbólicas sgnicas es condición de su posibilidad misma. Será necesario volver sobre este tema al final de la investigación cuando nos aproximemos al problema de la cultura en Husserl.

hizo referencia en el apartado anterior, hay procesos de pensamiento que por su propio sentido serían imposibles sin estos procesos de mediación entre signos, sin las presentaciones impropias.

En lo que sigue, estudiaremos una clasificación de signos más acotada que es la distinción entre los signos cuya manera de presentar su objeto es a través de la “significación” o “sentido”<sup>22</sup>, es decir, las *expresiones*, y otro tipo de signos llamados *señales* cuya relación con su objeto es a través de una mera indicación.

Todo signo designa de alguna manera o presenta indirectamente otra cosa, pero no se puede decir que todo signo “signifique algo” en sentido estricto. Los únicos signos que de los se puede decir que “tienen significado” son las expresiones.

Todo signo es signo de algo; pero no todo signo tiene una *significación*, un “sentido”, que esté “expresado” por el signo. En muchos casos no puede ni siquiera decirse que el signo “designa” aquello de lo cual es llamado signo.<sup>23</sup>

Husserl cree que hay que distinguir, entre, por un lado, la función expresiva de los signos a través de los cuales se manifiesta un acto de significar, de dar sentido, y por otro, la señal, que es un signo cuya función consiste en indicar algo a un ser pensante y su esencia está en constituirse como la unidad descriptiva de los actos de juicio derivados de la circunstancia de que determinados estados de cosas indican ciertos estados de cosas diferentes.

---

<sup>22</sup> En esta obra no aparece todavía la distinción entre significación y sentido, de hecho Husserl toma ambos términos como sinónimos. Más adelante nosotros tendremos que distinguirlas con base a una distinción que el mismo Husserl hace en *Ideas*, dejando “sentido” en una acepción más general, que es el sentido de las vivencias de modo amplio, y “significación” para referirse a la capa de sentido que encuentra una instancia expresiva en un “acto de dar sentido”.

<sup>23</sup> ÍL p.234

En realidad no hay que perder de vista que tanto la señal como la expresión son funciones o se definen como uno u otro tipo de signo por la función que realizan, de hecho un signo puede ser considerado desde una cierta perspectiva como señal y a la vez cumplir una función de “dar sentido” y en ese sentido ser también una expresión. Esto sucede la mayor parte del tiempo con las expresiones en la vida comunicativa, donde además de mentar una significación, queremos aludir o señalar con el signo que estamos utilizando (una palabra) un cierto estado de cosas dado. Por ejemplo el nombre de alguien en una lista de calificaciones, indica un cierto estado de cosas, indica o que tal o cual persona forma parte del grupo en cuestión, pero también, cuando es leído por alguien que le da sentido a los grafismos y capta el sentido de lo que está escrito ahí, la significación, tales signos son a su vez expresiones. De hecho son fundamentalmente expresiones. Con todo, Husserl sostiene que las expresiones no necesariamente cumplen al mismo tiempo una función de señal. En las expresiones realizadas en el discurrir de la “vida solitaria del alma” utilizamos las mismas expresiones pero fuera de su función comunicativa, y por tanto, sin que cumplan a la vez su función señalativa. En nuestro ejemplo, puede ser que nos vamos pensando en los nombres que leímos en la lista, digamos que se trata de la lista del equipo de fútbol y pensamos en los nombres de las personas que quedaron fuera. Las expresiones realizadas en la trama de nuestro pensamiento personal no notifican a nadie sobre nuestros pensamientos, carecen de esa exterioridad material que permiten ser interpretadas por otro como señales de nuestros “pensamientos” o “intenciones”. Pensemos en otro ejemplo: cuando le comunicamos a alguien que tenemos ganas de comer a través de la expresión “tengo hambre” no sólo expresamos el significado “tengo hambre” sino que notificamos que estamos siendo afectados por el hambre en ese momento. La expresión cumple una función de señalar un estado de

cosas, en este caso, el hambre que me ocurre, aparte de comunicar la significación “tengo hambre”.

La señal estrictamente no expresa nada, su función es ser motivo para un sujeto a dirigirse a través de ella a otra situación objetiva indicada por ella. En la señal se distinguen:

Ciertos *objetos o situaciones objetivas*, de cuya *existencia* alguien tiene conocimiento *actual*, indican a ese alguien la *existencia de ciertos otros objetos o situaciones objetivas* – en el sentido de que la *convicción de los primeros existen, es vivida por dicho alguien como motivo* (motivo *no* basado en *intelección*) *para la convicción o presunción de que también los segundos existen.*<sup>24</sup>

#### *Fenomenología de los actos expresivos: distinciones fundamentales*

Los signos expresivos, por su parte, son signos que además de sólo señalar (si es el caso) un determinado objeto o situación objetiva, se caracterizan porque a su esencia corresponde un acto de “dar significación”. Los actos de dar significación, hacen de la “mera expresión” (su carácter de signo) la manifestación de una significación a través de la cual un sujeto puede dirigirse a objetividades significativamente.

El asunto central del que se ocupa la primera de las *Investigaciones Lógicas* es una descripción fenomenológica de los componentes involucrados en la expresión. Preliminarmente Husserl invita a distinguir entre a) lo que el nombre o la expresión “notifica” (vivencias psíquicas) y b) lo que el nombre significa que es la significación o “contenido” de la representación nominal. c) lo que el nombre “ nombra” que es el *objeto de la*

---

<sup>24</sup> IL p.234

*representación*. Por otra parte hay que distinguir que la expresión en cuanto tal se conforma de dos momentos estrechamente unidos. Por un lado tenemos el fenómeno físico, que es cierta articulación de sonidos o grafismos (o su correlato psíquico en la vida solitaria del alma, carentes de exterioridad señalativa) y por otro lado, los actos que dan significación y los actos que ofrecen plenitud intuitiva. Entre estos actos hay que destacar los que son esenciales para la expresión de los que no lo son. Sólo el acto que confiere significación es esencial, las expresiones pueden carecer de actos intuitivos que les brinden cumplimiento y mantener su sentido como expresión de significaciones.

De tal manera que tenemos entonces el acto de dar sentido (acto psíquico) que anima una articulación material (fenómeno físico o sensible) y los actos que dan plenitud intuitiva al contenido de la intención significativa del acto de dar sentido. Entre el acto de dar sentido y el acto de cumplir el sentido se constituye una objetividad expresada. El término “objetividad” debe ser entendido en un sentido amplio puesto que lo expresado pueden ser tanto estados de cosas, objetos, notas, formas no-independientes objetivadas tanto reales como categoriales. La objetividad expresada sería el objeto, cosa o estado de cosas, o situación a la que la significación (expresada y cumplida en este caso) se refiere. Esta referencia objetiva que pertenece como dirección del acto significativo, puede o no realizarse, según exista o no cumplimiento en actos intuitivos. De no existir cumplimiento “la referencia de la expresión al objeto queda entonces irrealizada, en cuanto que permanece encerrada en la mera intención significativa”<sup>25</sup>.

Dado que el acto de cumplimiento de las significaciones mentadas por el acto expresivo o significativo puede o no darse, habrá que decir que el acto de cumplimiento no es esencial

---

<sup>25</sup> IL, p.123.

a la expresión como tal; no obstante existe una relación lógica entre expresión e intuición: el acto intuitivo, tiene, respecto de la intención significativa la función de cumplir la intención significativa más o menos adecuadamente, de la Forma en que la significación establece, lo que no garantiza la realización del acto intuitivo que cumpla ese sentido.

La mera expresión es animada de sentido, la formación sensible que da soporte material es “una” con la significación expresada, de modo que la expresión expresa su significación y sólo es tal cuando expresa su significación. Del otro lado, el acto de cumplimiento, respecto de la significación cumplida, aparece como “lo expresado por la expresión plena; como por ejemplo, cuando de un enunciado se dice que expresa una percepción o una imaginación”<sup>26</sup>.

Aunque nos ocuparemos del tema con mayor precisión más adelante, conviene destacar aquí una posible ambigüedad del texto de Husserl. Si bien el acto es “expresado”, lo que se expresa no es “el acto” sino su contenido, lo que el acto mienta. Cuando digo “el mirlo echa a volar”, esta expresión puede tener cumplimiento en actos intuitivos como percepciones o imaginaciones (aunque sólo en el caso de las percepciones se puede hablar de conocimiento) pero lo que se cumple es la significación, no el acto, es decir, lo “expresado” no es la percepción sino “lo percibido” o “lo imaginado” y más estrictamente, lo que se expresa es ese sentido objetivo común tanto a la percepción como a la imaginación, y una vez aprehendido en su idealidad conceptual es común a la significación. Tendría que decirse “el mirlo que echa a volar y que ahora mismo percibo” o “el mirlo que echa a volar tal y como lo imagino” para que ahora sí la expresión integrara al acto como parte de su significación. Husserl obvia en este apartado el tema, aunque lo desarrollará con detalle especialmente en la última de sus

---

<sup>26</sup> II, p.244.

*Investigaciones Lógicas*. En realidad, en este pequeño *excursus* hemos tenido que valernos de temas que serán desarrollados por Husserl en investigaciones subsecuentes, pero existe una unidad importantísima en la primera investigación porque es posible referir a ella todos los temas de toda la obra de Husserl. Es posible integrar al análisis fenomenológico de los actos expresivos todos los temas de las *Investigaciones Lógicas*, y al mismo tiempo, la Primera Investigación, en cierto sentido anuncia todos los temas de *Investigaciones Lógicas*.

La razón por la que integramos este comentario es la necesidad de tener en cuenta que los actos de cumplimiento no son los actos intuitivos como tales, sino los actos intuitivos como la percepción en este caso, subordinados bajo la determinada función lógica de cumplir la significación que mienta el acto significativo. La percepción concreta del “mirlo que echa a volar” en nuestro ejemplo, ofrece más que “mirlo que echa a volar”, ofrece por ejemplo “pájaro en el tejado que emprende el vuelo”, “ave en el atardecer de un día triste”, e incluso otras cosas que percibimos antes de la aprehensión del “mirlo que echa a volar”. Ya desde aquí podemos anunciar que hay más en la percepción que lo que cumple la intención significativa, y la percepción es “cumplimiento” sólo determinada bajo esa función lógica de la intención significativa. Ahora bien, lo anterior no quiere decir que la percepción del “mirlo que echa a volar”, el contenido del acto perceptivo, no sea efectivamente “expresada” como tal por el acto de conferir significación cumplido en el sentido de la percepción, si no fuera el caso no se hablaría de “cumplimiento”, sólo queremos destacar que no es la percepción completa sino una función lógica que vincula el contenido de la percepción con la intención significativa donde se realiza la función de cumplimiento.

Ahora bien, no es la función lógica de la intención significativa la que realiza el cumplimiento, sino la percepción misma; de hecho la objetividad mentada por el acto

significativo sólo está realizada cuando hay cumplimiento, de modo que sólo el cumplimiento es el que puede dar el carácter de “expresión” que es expresión de “algo” (y no meramente lo mienta significativamente). Es el acto de cumplimiento el que además de “cumplir” la expresión (la significación que la expresión expresa) presenta al objeto o situación objetiva como ella misma en persona. Sin cierta plenitud intuitiva en la percepción de lo significativo, no hay nada de lo que se pueda decir que es “expresado” por la expresión, salvo la pura significación como mención vacía. Habrá que ver más adelante en qué medida la pura percepción tiene su propio sentido sin su objetivación como “cumplimiento” de actos significativos-expresivos y qué de ese sentido perceptivo es lo que contribuye al cumplimiento y es lo “expresado” (o expresable en ciertos sentidos) de la expresión y qué se mantiene fuera de la predicación lógica, pero puede seguir siendo denominado “sentido” de la percepción.

#### *De la idealidad de las expresiones y las significaciones*

La significación no se identifica con la vivencia de significación, no es un componente real de la vivencia significativa, el acto concreto de dar sentido, antes bien es su contenido que trasciende la realización temporal y efímera de la vivencia de dar sentido.

Mi acto de juzgar es una vivencia efímera que nace y muere. No lo es empero, lo que dice el enunciado; no lo es este contenido: *que tres alturas de un triángulo se cortan en un punto*; este contenido no nace ni muere. Tantas veces como yo —u otro cualquiera— exteriorice con igual sentido ese mismo enunciado, otras tantas se producirá un nuevo juicio. Los actos de juzgar serán en cada caso diferentes. Pero lo que juzgan, lo que el enunciado dice, es siempre lo mismo. Es algo

idéntico, en estricto sentido de las palabras; es una y la misma verdad geométrica.<sup>27</sup>

De la misma manera en todos los enunciados, aunque lo que digan sea falso distinguimos entre las vivencias de enunciar, de significar y

Su contenido ideal, la significación, que es lo idéntico de la intención, la reconocemos siempre en actos evidentes de la reflexión. No la introducimos caprichosamente en los enunciados, sino que la encontramos en ellos.<sup>28</sup>

Es así que en la expresión hay que distinguir dos idealidades. La idealidad de la expresión en su aspecto material y la idealidad del contenido, la significación, que es expresada por el acto de dar sentido. De modo que la significación no depende de la vivencia concreta ni del sujeto concreto que juzga, sino que es una idealidad. Los actos de juzgar concretos son diferentes, pero cuando se trata de un mismo juicio, incluso la “mera expresión” en carácter material (la imagen sonora o gráfica en que se sostiene) es ella misma, en cierto sentido, una idealidad. La idealidad de la “mera expresión” es aquello que nos permite articular las partículas sonoras o gráficas como “palabras” y como “las mismas palabras” que eventualmente podemos utilizar como componentes de otras expresiones.

La idealidad de la relación entre la expresión y la significación se revela en seguida con respecto a los dos miembros, en el hecho de que, cuando preguntamos por la significación de una expresión (por ejemplo “residuo cuadrado”), no entendemos naturalmente por expresión este

---

<sup>27</sup> II, p.247.

<sup>28</sup> II, p. 247.

producto sonoro exteriorizado *hic et nunc*. La expresión “residuo cuadrado” es idénticamente la misma pronúnciela quien la pronuncie. Otro tanto puede decirse de la significación, que no es, claro está, la vivencia de dar significación.<sup>29</sup>

Hasta ahora tenemos que la expresión es una función que se distingue de la mera indicación o señal en cuanto a su relación con el objeto, en tanto que la segunda, es un estado de cosas que motiva en otro sujeto, por su sólo hecho de estar ahí, otro estado de estado de cosas dado en otro lugar o por venir. En el caso de las expresiones, tenemos que la relación que guardan con el objeto al que refieren tiene que ver con la mediación de una significación, que hasta ahora hemos visto que se trata de una instancia ideal que no depende directamente de la vivencia concreta de “dar sentido” (la expresión). Vimos también que el carácter de idealidad también se extiende a la capa material de la vivencia expresiva. Incluso esta idealidad, aunque no lo menciona Husserl aquí directamente, también podría llevarse en ciertos casos, a señales que no forman parte de contextos lingüísticos (que no son funciones de expresiones) como por ejemplo el sistema de las señales viales, tomemos el caso de una flecha indicando hacia la izquierda.

Es obvio que cuando le quiero enseñar a alguien las señales viales de la carretera, y le digo que cuando se encuentre en la carretera y vea “este” letrero (le muestro un letrero amarillo como el que verá en la carretera, el cual tiene en su interior una flecha negra indicando a la izquierda) tiene que virar su automóvil hacia la izquierda, no me refiero precisamente a ese letrero concreto que tengo en mis manos en ese momento, sino que estoy haciendo referencia a la idealidad de tal señal que espero que aquella persona reconozca cuando la vea en la carretera en una instancia material de tal idealidad.

---

<sup>29</sup> IL, p. 246.

### *Significación y referencia objetiva*

Es momento de hablar de otro tema relativo a las expresiones que es el de la referencia objetiva: “Toda expresión, no sólo dice algo sino que además lo dice acerca de algo; no tiene sólo su sentido, sino que se refiere también a algunos objetos”<sup>30</sup>. Husserl sostiene también en este sentido que objeto y significación nunca coinciden, por lo cual es necesario el estudio entre la significación y su referencia objetiva.

Si bien, objeto y significación no coinciden, tanto el objeto en tanto que referido como la significación, pertenecen a la esfera expresiva. Es necesario distinguir entonces entre lo que la expresión significa o dice de “algo” —esto es el significado— y por otra parte aquello de lo cual lo dice —este sería la objetividad mentada en el acto expresivo. Aunque no coinciden, la objetividad mentada es la objetividad mentada por el acto de dar sentido, es respecto de la significación en cuestión.

Esta distinción se vuelve más clara cuando nos percatamos de que varias expresiones pueden tener la misma significación pero distintos objetos o bien distintas significaciones pueden estar referidas al mismo objeto. Entonces hay que distinguir en la expresión entre su significación y el objeto hacia el cual está dirigida.

Una expresión adquiere referencia objetiva sólo por que significa y que, por tanto, se dice con razón que la expresión designa ( nombra) el objeto *mediante* su significación; y respectivamente que el acto de significar es el modo determinado de mentar el objeto en cuestión sólo

---

<sup>30</sup> IL, p.249.

que este modo de la mención significativa y, por tanto, la significación misma puede cambiar, permaneciendo idéntica la dirección objetiva.<sup>31</sup>

Respecto de la intuición Husserl sostiene lo siguiente

Una misma intuición puede [...] ofrecer cumplimiento a diferentes expresiones, en cuanto que puede ser aprehendida categorialmente en diferentes modos y enlazada sintéticamente con otras intuiciones. Las expresiones y sus intenciones significativas se miden [...] en el nexo del pensar y del conocimiento no sólo por las intuiciones —me refiero a los fenómenos de sensibilidad externa e interna—, sino también por las distintas formas intelectuales, por las cuales los objetos meramente intuitivos se convierten en objetos definidos con arreglo al entendimiento y referidos unos a otros.<sup>32</sup>

Lo anterior lleva a Husserl a distinguir entre contenido y objeto. De modo que dos nombres pueden significar cosas distintas (tener un contenido distinto) y estar referidas al mismo objeto.

El ejemplo de Husserl es la relación que guarda el objeto “Napoleón” con las expresiones “El vencedor de Jena” y “El vencido de Waterloo”. Las dos últimas expresiones significan cosas distintas, en la primera el sentido es que alguien fue vencido en Jena, y la otra da el sentido de alguien que fue vencido en Waterloo, no hay elementos en la significación para considerarlas sinónimas, de hecho no lo son, pero para el que conoce un poco sobre la vida de Napoleón, le resulta más o menos evidente que se trata del mismo

---

<sup>31</sup> IL, p.250.

<sup>32</sup> IL, p. 251.

referente, de hecho aquella persona que utiliza la expresión puede tener muy claro que se trata de Napoleón (y el mismo Napoleón) del que está hablando.

También podemos hablar de significaciones iguales que refieren a una multiplicidad de objetos. Como es el caso de “Caballo”, que bien puede referirse a un hermoso ejemplar o a un flaco y enfermo animal. Esto suele suceder generalmente con los nombres universales o comunes, nunca con los nombres propios.

Cuando la referencia objetiva está realizada:

Pueden señalarse como expresadas dos cosas más: por una parte *el objeto mismo*, como objeto mentado de una u otra manera, y por otra parte, y en sentido propio, su correlato ideal en el acto del cumplimiento *significativo* (acto que le constituye), esto es, el *sentido impletivo*. En efecto, cuando la intención significativa está cumplida sobre la base de intuición correspondiente, o, con otras palabras, cuando la expresión es referida en nominación actual al objeto dado, entonces se constituye el objeto como “dado” en ciertos actos y nos es *dado* en ellos.<sup>33</sup>

Este apartado es importante y puede dar lugar a confusiones porque Husserl no distingue aquí entre el significado impletivo de la percepción bajo la función lógica del cumplimiento y el contenido del acto perceptivo en cuanto tal. Lo cual pone de manifiesto cierto paralelismo estructural entre significación y “sentido” que quizá sea el motivo por el cual Husserl no distingue del todo, el uno del otro, en *Investigaciones Lógicas*.

---

<sup>33</sup> IL, p.251.

Así como hay que distinguir en la intención significativa entre el contenido y el objeto entendiendo por contenido “la significación idéntica que el oyente aunque no perciba nada, puede aprehender con exactitud”<sup>34</sup>

Debemos —digo— distinguir también en los actos de cumplimiento entre el *contenido*, esto es, lo que la percepción (categorialmente formada) tiene, por decirlo así, de conforme con la significación y el objeto percibido. En la unidad de cumplimiento “coincide” este contenido impletivo con aquel contenido intencional; de manera que, en la vivencia de esa unidad de coincidencia, el objeto de la intención, siendo al mismo tiempo “dado” no está como duplicado ante nosotros, sino sólo como *uno*.<sup>35</sup>

En efecto, la coincidencia entre el sentido intencional y el sentido impletivo, que cuando vivimos en su coincidencia vivimos como “un solo sentido” no debe hacernos olvidar que se trata de un sentido o “significado lógico”, donde la dirección que define el modo de cumplimiento viene de la intención significativa. Es decir, la percepción como vivencia de cumplimiento sólo es tal cuando cumple una intención significativa. Pero la percepción no necesariamente se vive como cumpliendo intenciones significativas (expresiones). Ya vivimos en la percepción antes de que empecemos a hablar de lo que vemos. Un poco más adelante en el mismo apartado Husserl señala que así como la aprehensión ideatoria de la esencia intencional del acto de dar significación da su contenido intencional como “idea” (que vemos que se trata de “la significación”), por otra parte, la esencia correlativa del acto de cumplimiento significativo captado idealmente constituye la

---

<sup>34</sup> II, p.252.

<sup>35</sup> II p.252.

“significación impletiva”, como idea. La síntesis de cumplimiento se vuelve “una” con la significación intencional y el acto expresivo puede decir con toda propiedad que “expresa” su sentido cumplido. Tenemos entonces una expresión plena. Pero otra vez, ese sentido cumplido y esa plenitud son del acto expresivo<sup>36</sup>, por más que la aprehensión ideatoria de la esencia intencional del acto de cumplimiento nos ofrezca una “significación impletiva”. Esa significación impletiva sólo es tal respecto de la significación mentada por el acto expresivo, no respecto de la percepción en cuanto tal (aunque es ella la que la hace posible como “cumplimiento”).

Tal significación impletiva es

El contenido idéntico perteneciendo a la totalidad de los actos perceptivos que mientan el mismo objeto (y lo mientan realmente como el mismo) en el modo perceptivo. Ese contenido es, pues, el correlato ideal del objeto *uno*, el cual por lo demás puede ser muy bien ficticio.<sup>37</sup>

Sólo se puede decir, al menos en el contexto de la investigación, que la significación impletiva que es contenido de una percepción, efectivamente lo es de la percepción, pero respecto de una intención significativa, o dicho con mayor propiedad, del contenido ideal de una vivencia de dar sentido que es la esencia de las “expresiones”. De tal manera que la significación de la expresión es la que determina la significación impletiva que se constituye en la percepción. Es la percepción ciertamente la que ofrece el sentido impletivo, pero, una vez más, sólo bajo la función lógica que impone la significación. La significación como

---

<sup>36</sup> Aunque la significación no puede por esencia realizar por sí misma el cumplimiento.

<sup>37</sup> IL, p. 252.

“contenido” de una percepción es sólo sentido impletivo respecto de una significación que coincide con el contenido de la percepción en un sentido determinado por la significación en cuestión.

Pongamos el ejemplo de la percepción de una casa de color rojo. Tal percepción cumple la significación “la casa que es roja”, pero la percepción efectiva de la casa roja contiene una variedad de elementos que no son considerados por esa expresión (no son relevantes para el cumplimiento de “su” sentido). Resulta evidente que la casa es más que ser “roja”, puede ser grande, pequeña, de ladrillos, con patio, con tres ventanas, con un pájaro en el techo. Todo esto es aprehendido como tal en la percepción concreta de la casa roja y con toda propiedad podemos decir que se trata de su contenido. Pero la percepción aprehendida bajo la función lógica de cumplimiento significativo de la significación “la casa que es roja” sólo atiende a su carácter de “casa” y “de color rojo” aunque aprehende perceptivamente más que eso. La cuestión está en que esta aprehensión capta un contenido idéntico de la totalidad de los actos perceptivos que mientan el mismo objeto como el mismo, perceptivamente. Pero hay que ver que lo mientan como “la referencia objetiva” de la significación “la casa que es roja” que determina qué es y qué no es relevante para el cumplimiento de tal significación.

En el siguiente párrafo Husserl enfatiza, a nuestro favor, que los actos en los que se constituye el sentido intencional y el sentido impletivo no son en modo alguno los mismos. Pero dada la unidad del cumplimiento Husserl cree que es legítimo “trasladar los mismos términos de la intención al cumplimiento”<sup>38</sup>. Esto sucede así, toda vez que se comprenda, como hemos argumentado hasta aquí, que no se refiere a la percepción en cuanto tal, sino al contenido de la percepción aprehendida según la función lógica del cumplimiento de una

---

<sup>38</sup> IL, p.253.

intención significativa (cuya característica fundamental es que puede o no estar cumplida para seguir manteniendo su significación, su referencia objetiva y en general todo lo que le corresponde en cuanto acto). Nosotros insistimos en que la percepción no necesariamente es vivida en esta función lógica, aún cuando se aprehenden categorialmente objetos percibidos y no meras intuiciones sensibles aisladas, la percepción tiene su propia intencionalidad (que funciona en sentido semejante al de la significación, ciertamente) que nos hace pensar que tiene “su” propio sentido, que hay que distinguir de las significaciones a las que sirve de cumplimiento.

#### *La vacilación y ocasionalidad de las expresiones verbales y la idealidad de la significación*

Existe también en la primera investigación una importante indagación sobre el tema de la significación de expresiones ocasionales o ambiguas<sup>39</sup>. Los ejemplos que pone Husserl se refieren sobre todo a expresiones que tienen que ver con pronombres personales, artículos, y otras expresiones. Tomemos el caso de la palabra “yo”, cuya significación, para el caso de la expresión dada, varía de caso en caso según el hablante. ¿Existe entonces una ambigüedad en la significación? Husserl cree que no, puesto que, cuando la palabra “yo” es expresada por mí, tiene un sentido unívoco y determinado, que incluso es ideal y no depende de su enunciación actual para tener el mismo significado. A menos que sea otro el que la enuncie. Husserl cree que existe una vacilación pero no en la significación como tal sino en el acto de significar, y en este tipo de expresiones, necesariamente dependen de la situación dada a que se refieren o de la circunstancia en que se emiten para alcanzar el pleno sentido de su significación. Así

---

<sup>39</sup> De este tema se ocupa el tercer capítulo de la primera de *Investigaciones Lógicas*.

por ejemplo, la palabra “esto” no alcanza su significación como tal hasta que no vemos a qué nos referimos. Cuando vemos que se trata del objeto metálico que tengo en la mano, digamos, una cuchara, vemos que la significación de esa expresión es “esta cuchara que tengo aquí sostenida por mi mano derecha...” Esa es la significación de la expresión “esto” y esa significación no depende de mi enunciación empírica, pero al mismo tiempo, sin esa enunciación efectiva no sería posible comprender su auténtico sentido.

Será necesario volver más adelante sobre estas consideraciones de las expresiones vacilantes, ocasionales y ambiguas para estudiar a fondo si esa significación que Husserl cree que tienen como idealidad, efectivamente y en todos los casos es expresada por tales actos expresivos.

En la vida comunicativa muchas expresiones tienen esta característica, pero el interés de Husserl aquí no es desarrollar una teoría de la comunicación lingüística como tal, sino estudiar la expresión como vehículo de las significaciones en el plano de una teoría de las ciencias. De ahí el énfasis de Husserl en defender a toda costa la idealidad de la significación.

### *El concepto de significación*

Hemos descrito hasta ahora las pautas de la fenomenología de los actos expresivos según las distinciones husserlianas de la Primera de las *Investigaciones Lógicas*, pero falta precisar el concepto mismo de significación. La significación es el contenido de los actos de dar sentido, que a su vez constituyen la esencia de las expresiones como tales. Este contenido no se entiende como ingrediente real de la vivencia de dar sentido, sino que se trata de una idealidad.

La esencia de la significación no la vemos, pues, en la vivencia que da significación, sino en el contenido que representa una unidad intencional idéntica, frente a la dispersa multiplicidad de las vivencias reales o posibles del que habla y del que piensa. “Contenido” de la vivencia de significación, en este sentido ideal, no tiene nada que ver con lo que la psicología entiende por contenido, esto es, alguna parte real o algún aspecto de una vivencia.<sup>40</sup>

La idealidad de la significación se opone tanto al carácter real como contenido psicológico de la vivencia, como a la facticidad temporal de los actos de dar sentido<sup>41</sup>. La significación se mantiene como ella misma en la variación de distintos actos de dar sentido que mientan en distintos momentos la misma significación, y a su vez, no depende de ninguna determinación de carácter psicológico en los actos psíquicos que están involucrados en su constitución.

Si defendemos aquí la estricta idealidad de la significación y distinguimos ese carácter psíquico constante del significar, ello obedece no a una predilección subjetiva por las distinciones sutiles, sino a la convicción teórica segura de que sólo de esa manera respondemos a la situación real, que es fundamental para la comprensión de la lógica. Tampoco se trata de una mera hipótesis que se justifique por su eficacia explicativa, sino que la consideramos como una verdad inmediatamente aprehensible, siguiendo en ello la suprema autoridad en todas las cuestiones del conocimiento: la evidencia. Veo con intelección que, en

---

<sup>40</sup> II, p.286.

<sup>41</sup> Husserl se ocupa de criticar esta idea de la abstracción derivada de la repetición en la Segunda Investigación.

repetidos actos de representar y juzgar, miento —o puedo mentar— idénticamente lo mismo, el mismo concepto, la misma proposición.<sup>42</sup>

La captación de la misma significación en la variedad de actos de significar tampoco depende de una suerte de abstracción que surja de la repetición de una variedad de actos aprehendidos como el mismo acto de dar sentido. Se trata de una captación inmediata de la unidad de la significación como ella misma que permite que distintos actos de significación sean reconocidos a su vez como “actos que mientan el mismo sentido”. En *Investigaciones lógicas* defenderá la idealidad de la significación como *especie ideal* de la cual serían instancias particulares los actos que la tienen como contenido. Husserl modificará posteriormente este concepto de significación, pero seguirá manteniendo su carácter ideal, en el sentido tanto de universalidad como de no ser ingrediente real de las vivencias que la mientan.

Esta verdadera identidad que aquí afirmamos, no es otra que la *identidad de la especie*. Así y sólo así puede abrazar como unidad ideal la multiplicidad de las singularidades individuales [...] La significación mantiene, pues, con los actos de significar (y la representación lógica con los actos de representar y el juicio con los actos de juzgar, y el raciocinio lógico con los actos de raciocinar) la misma relación que , por ejemplo, la especie *rojo* con las rayas que veo en este papel, rayas que “tienen” todas ese mismo rojo.<sup>43</sup>

La vía por la que Husserl plantea la idealidad de las significaciones como contenidos de las expresiones es negativa y viene de una larga discusión que deslinda la significación de las imágenes concomitantes que acompañan o pueden acompañar a los actos expresivos

---

<sup>42</sup> IL, p.287.

<sup>43</sup> IL, p.288.

(Capítulo II) y haber demostrado que la ocasionalidad y la vacilación de las expresiones se debe a una vacilación de la expresión, del acto de significar, no de la significación como tal. Para Husserl resulta evidente además que al ser las significaciones independientes del sujeto específico que las tenga, mantienen su realidad al margen de la existencia de los actos de significación dados de los y sujetos que los expresen.

Las significaciones, que hemos ubicado todo el tiempo como contenidos ideales de actos verbales (expresiones) no se identifican tampoco con la posibilidad de su expresión actual (en una lengua dada por decirlo más concretamente).

No existe en sí una conexión necesaria entre unidades ideales, que de hecho funcionan como significaciones y los signos a que están unidas, esto es, mediante los cuales se realizan en la vida del alma humana. No podemos pues, afirmar tampoco que todas las unidades ideales de esa especie sean significaciones expresas.<sup>44</sup>

Ni siquiera depende de la posibilidad real de ser pensadas o expresadas. Se trata de significaciones meramente posibles que debido a las condiciones cognitivas propias de los seres humanos no puedan expresarse.

Hay pues, incontables significaciones que en el sentido corriente relativo de la palabra son significaciones meramente posibles no llegando nunca a expresión e incluso no pudiendo llegar nunca a expresión, a causa de las limitaciones de las fuerzas cognoscitivas en el hombre.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> IL, p.291.

<sup>45</sup> IL, p.291.

Por otra parte corresponde a la esencia de las significaciones la posibilidad de su expresión, si hay las condiciones materiales para ello. No existen significaciones que por su propio sentido sean “inefables”; si son significaciones, siempre es posible su expresión, aunque no hayamos encontrado la forma de expresarlas.

Vale la pena, por otra parte, pensar la relación entre significaciones y conceptos. Ambos son “objetos de carácter universal” siendo los primeros contenido de actos de expresiones (así se trate de expresiones meramente posibles) y los segundos contenido de actos del pensamiento intelectual. Lo interesante es que la universalidad de unos y otros no debe confundirse. Husserl afirma

La universalidad *que* pensamos no se disuelve en la universalidad de las significaciones *en las cuales* las pensamos. Las significaciones, sin perjuicio de ser, como tales, objetos generales, se dividen con respecto a los objetos *a que se refieren*, en *individuales* y *específicas* o —como por motivos verbales fácilmente comprensibles preferimos decir— *genéricas*. Así, por ejemplo las representaciones individuales, como unidades significativas, son *generalia*; en cambio sus objetos son *individualia*.<sup>46</sup>

La universalidad de los conceptos, en el sentido de objetos genéricos o universales, a los cuales eventualmente puedan estar referidos significativamente las significaciones, no se identifica con la universalidad de las propias significaciones como especie. Husserl recurre al tema de que el mismo concepto puede ser representado significativamente en una variedad de formas, ellas mismas ideales por su carácter de significación. ¿Qué serán los conceptos para Husserl? La cuestión interesante aquí es que concepto y significación no se identifican. Las

---

<sup>46</sup> IL, p.289.

significaciones en cuanto objetos universales constituyen una clase de conceptos<sup>47</sup> pero a su vez pueden referirse a otros conceptos. Por ejemplo, “el número 4” tomado como concepto, respecto de la significación “el segundo número par de la serie de los números” o la misma significación “el número cuatro” (tomada como significación). Varias significaciones pueden estar referidas al mismo concepto, por las mismas razones por las que Husserl argumentó a favor de la no identificación entre la significación y la referencia objetiva, se argumenta aquí por la no identificación entre significación y concepto. El corolario de esta cuestión es que en un sentido parece evidente que dado que los conceptos son objetos universales a los que se refiere la significación y no se identifican con las significaciones que los “significan”, el discurrir del pensamiento no se identifica con el orden de las significaciones, por lo cual, en cierto sentido, el pensamiento no depende del lenguaje. Pero por otra parte cabe la pregunta sobre si podemos pensar conceptos sin recurrir a significaciones que los hagan manifiestos (más allá de si existen expresiones que actualmente puedan expresar tales significaciones). Suponiendo el caso de que el pensamiento no sea posible sin lenguaje (algo que todavía cabe discutir y ver) lo que resulta evidente es que para Husserl el pensamiento conceptual y el pensamiento articulado en significaciones lingüísticas no son lo mismo. Pero por otro lado, los conceptos son “uno” con las significaciones que los significan, por una síntesis de identificación.

Es posible que no podamos referirnos significativamente a conceptos salvo por significaciones lógicas, pero ello no significa que el lenguaje y el pensamiento sean lo mismo. Es posible también que la verdadera razón de esto sea que no podamos dirigirnos intencionalmente a conceptos salvo por la mediación de significaciones lógicas expresables,

---

<sup>47</sup> Ver II, p.288.

motivo por el cual no podemos pensar conceptos sin significaciones, aunque también tengamos buenas razones para no identificar unos con otros. El problema de fondo para nuestra investigación es que esto no se sigue para otros actos. Toda objetividad en cuanto tal es por la mediación de algún *sentido* que la mente, pero el concepto general de sentido, veremos sobre todo en el siguiente capítulo, no es equivalente al de “significado lógico”. De aquí se deriva que no todos los ámbitos de nuestra experiencia están a disposición de mediaciones lingüísticas.

### ***3.- Las leyes a priori de la significación y la gramática lógica pura***

En la Cuarta Investigación Husserl se pregunta por la posibilidad de realizar la tarea de establecer las leyes universales sobre las cuales se rigen las significaciones. Para comprender el sentido de la tarea que emprende Husserl, que no es sino el esfuerzo por constituir una gramática universal de la significación, es necesario volver sobre algunos asuntos previos.

Dijimos que las significaciones son unidades ideales que pueden ser contenidos de expresiones y que por su propio sentido son necesariamente expresables (aunque no haya las condiciones empíricas para su expresión). También dijimos que a las significaciones les basta ser posibles para existir. La pregunta que formula Husserl es si es posible establecer o encontrar las leyes universales por las cuales son posibles las significaciones y el camino que intenta es una vía negativa, buscando las formas del contra-sentido y del sinsentido, tratando de ubicar las formas en que ciertas significaciones son “imposibles” por ser sin-sentidos.

La búsqueda de tales leyes universales que hacen posible toda significación supone la aplicación de la distinción general entre objetos independientes y no-independientes, realizada en la Tercera Investigación, aplicada al contexto de las significaciones. La finalidad es

establecer categorías esenciales de la significación en las cuales arraigan las leyes apriorísticas de la significación, es decir, que prescinden de su validez objetiva en la experiencia.

Estas leyes, que residen en la esfera de las complejiones de significación y tienen la función de separar en ella el *sentido* y el *sin-sentido* no son aún las leyes llamadas lógicas en sentido estricto; dan a la lógica pura las *formas posibles de significación*, es decir, las formas apriorísticas de significación complejas y unitariamente llenas de sentido, cuya *verdad* — u *objetividad— formal* es luego regulada por las “leyes lógicas” en sentido estricto.<sup>48</sup>

Lo interesante del inicio de esta investigación es que parece sugerir que estas distinciones no valen sólo para las significaciones, sino para un género más amplio, el cual las significaciones lógicas serían una especie. Las leyes del sentido no son leyes lógicas, esto quiere decir que no valen sólo para los significados lógicos, antes bien las leyes lógicas suponen estas leyes más originarias de la composición formal de las significaciones, de modo que el campo de las leyes de composición del sentido es más amplio que el de la significación.<sup>49</sup> Los alcances de la gramática-lógica pura va más allá de la esfera de judicativa de la vida de conciencia y supone las leyes fundamentales de la composición del sentido, con base en la distinción entre Sentido y Sin-sentido que anteceden y son supuestas por las leyes de la esfera lógica.

### *Sentido y Sin-sentido*

---

<sup>48</sup> II, p. 437.

Es interesante el camino que sigue García Baró para exponer la cuestión cuando afirma en *La verdad y el tiempo* que la doctrina pura de la forma, que constituye esta teoría de las condiciones de la unidad del sentido, requiere necesariamente para su estudio fenomenológico la confrontación con la “unidad” paradójica de objetos a los que se pueda atribuir el “sin-sentido” y se pregunta “¿qué tipo de unidad y de ser puede corresponder al sin-sentido? Sin duda es algo, puesto que es posible y aun imprescindible la tarea de evitarlo, pero, ¿cómo puede constituirse tal cosa<sup>50</sup>?”. La respuesta de García Baró, que está fundada en el sentido del análisis que realiza Husserl, es que esto sólo podría analizarse a la luz del problema mismo del lenguaje.

La respuesta tiene que ser que esta especie de milagro ontológico es la obra del lenguaje; no, claro está, la obra por antonomasia del lenguaje (que es —entendido el lenguaje en el amplio sentido, estudiado ya, de expresión física con intención comunicativa— la función del ámbito de la intersubjetividad), sino, en la acepción estricta de “lenguaje” (igual a conjunto de signos expresivos en sentido reducido y pleno), la obra que por principio sólo las palabras pueden realizar. Tan sólo porque hemos inventado estos objetos a lo que hemos asociado arbitrariamente sentidos, se nos ha dado la posibilidad de construir galimatías de sonidos articulados o de signos gráficos que convocan cada cual su sentido en el uso vigente, pero en tales mezcolanzas que es imposible establecer con todos ellos una sintaxis.<sup>51</sup>

Y es que en efecto, aun cuando nosotros sugerimos que las leyes universales del sentido, no son exclusivas de la esfera lógico-expresiva, resulta que es precisamente en el ámbito de las

---

<sup>50</sup> Miguel García-Baró, *La verdad y el tiempo*, Sígueme, Salamanca, 1993, p.166.

<sup>51</sup> *IL*, p.437.

palabras y por ocasión de su propia naturaleza que es posible la materialización del sinsentido en el espacio del discurrir del pensamiento lógico.

Las palabras nos conceden la facultad de movilizar, sin pensamiento, los sentidos, las materias sintácticas. Gracias al manejo de los signos expresivos singulares, verdaderos fragmentos lingüísticos independientes, conseguimos romper a voluntad la sintaxis y recomponer sus partes no-independientes como si fueran partes independientes y naturalmente el resultado son todos imposibles. Entiéndase: imposibles en cuanto todos unitarios de sentido; pero desde luego posibles en otra dirección, puesto que reales; posibles en cuanto objetos puros físicos, en cuanto filLas de garabatos de tinta o de voces, con su forma unitaria sensible (real). La unidad real perceptible es un ser temporal que existe efectivamente; la pretendida unidad categorial que hemos jugado a establecer valiéndonos de las asociaciones habituales de las palabras con sus sentidos vigentes, ni se logra como una unidad, ni puede lograrse en absoluto. Un sinsentido, pues, y en cuanto tal, no es *uno*, tan siquiera; no es ni un ente de razón”<sup>52</sup>

#### *Algunos aspectos de la gramática lógica-pura*

No es nuestro objetivo entrar en detalle de todos los aspectos considerados por Husserl en la Cuarta de las *Investigaciones lógicas*, ni mucho menos dar cuenta de los debates suscitados en torno a la posibilidad de una gramática lógica-pura universal en relación con las gramáticas, por decirlo así, empíricas desarrolladas actualmente. Existen, no obstante, estudios importantes que han recuperado las anotaciones de Husserl al respecto para reintegrar sus

---

<sup>52</sup> García- Baró, Miguel, Op. Cit. p. 167.

aportes en debates con alcances más allá de la esfera de la fundamentación lógica, en el interior de la lingüística y los estudios del lenguaje.

Mencionemos, a pesar de todo, algunas pautas del análisis husserliano sobre la cuestión. Husserl comienza ocupándose de las formas de composición entre las significaciones, como el correlato en la esfera de las puras significaciones, de las formas de composición entre las expresiones, llamémosle en este apartado al menos, las palabras<sup>53</sup>. En primer lugar, resulta evidente que las formas de la composición de las significaciones no son en modo alguno un mero reflejo de las formas de composición de los objetos a los que refieren. Hay significaciones complejas que se refieren a objetos simples y significaciones simples que hacen referencia a objetos compuestos. La expresión misma de “objeto simple”, nos dice Husserl, ofrece un ejemplo de una significación compuesta que se refiere a un objeto simple.

Otro de los aspectos más importantes de la investigación es la distinción entre significaciones independientes y no-independientes, que constituye el fundamento de la diferencia entre expresiones categoremáticas y sincategoremáticas. Las primeras son aquellas que son expresiones por sí significativas, mientras que las sincategoremáticas son las palabras que ayudan a formar una expresión compleja pero que de manera independiente sólo tienen una significación parcial o incompleta. Sólo encuentran sentido en el interior de un enunciado donde se encuentre entrelazada con palabras que sí son expresiones completas.

Ante esta distinción surge la cuestión de si ocurre lo mismo en la esfera de la significación. Así como hay expresiones simples y compuestas, hay que distinguir entre significaciones compuestas cuyos contenidos sean significaciones independientes y

---

<sup>53</sup> En realidad, veremos que no se identifican, una expresión puede expresar una unidad compleja de significación, un enunciado, un juicio, etc.

significaciones compuestas por contenidos no-independientes. Las primeras pueden existir con sentido de manera independiente del todo en el que forman parte en una significación compuesta, las segundas serían significaciones que sólo tienen sentido en un todo de significación en el que forman parte. Pero veamos cómo ocurre esto.

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”.<sup>54</sup>

El acto de significar mismo puede ser compuesto a su vez de otros actos significativos donde “al acto todo le pertenece una significación total y a cada acto parcial una significación parcial (una parte de significación que, a su vez, también es significación)”<sup>55</sup>. De tal manera que una significación, decíamos, es independiente “cuando puede constituir la significación plena y total de un acto concreto de significar”<sup>56</sup> y es no-independiente cuando ocurre lo contrario. Entonces las significaciones no-independientes sólo pueden formar parte de actos de significación complejos de las cuales son momentos que contribuyen a la articulación de la significación del acto en cuestión. Esta no-independencia de la significación determina la esencia de las expresiones sincategoremáticas. Diríamos que las significaciones no-independientes están fundadas en significaciones de actos de expresión donde se constituye una significación plena con eventual cumplimiento intuitivo.

Lo interesante para nuestro tema es que esta relación de independencia y no-independencia en la esfera de las significaciones es derivada de la misma relación en la esfera

---

<sup>54</sup> IL, p.449.

<sup>55</sup> IL, p.449.

<sup>56</sup> IL, p.449.

del sentido en general. Es decir, no es exclusiva de la esfera del significar lógico ni de los actos expresivos. Existen sentidos no-independientes en la esfera de todos los actos, fundados en el “sentido de aprehensión” del acto en cuestión. Los contenidos expositivos de una percepción, forman parte, del lado noemático, del sentido de aprehensión (materia intencional, o sentido objetivo, y contenidos expositivos) de la percepción en cuanto tal, pero fundados en el sentido objetivo a la percepción. La casa percibida posee un montón de características constatables perceptivamente que forman parte del objeto mentado en cuanto tal pero que en la percepción dirigida a la casa, lo que hacen es contribuir al sentido de la casa en cuanto percibida (de acuerdo a sus características sensibles: color, forma etc.) Esto aparece con mayor claridad en *Ideas I* cuando Husserl habla de los caracteres noemáticos como momentos del nóema fundados en el sentido objetivo. Se trata de “sentidos” pero están fundados en el sentido objetivo del nóema y sólo existen por efecto de la realización del sentido independiente sobre el cual están fundados. La independencia de este “sentido objetivo”, veremos en el siguiente capítulo, consiste en que distintos nóemas pueden tener el mismo sentido objetivo.

Husserl se pregunta también si la significación categoremática puede referirse directamente a momentos no-independientes del objeto.

En general, todo objeto no-independiente admite —y de modo directo— ser objeto de una significación independiente, por ejemplo la *rojez*, la *figura*, la *igualdad*, el *tamaño*, la *unidad*, el *ser*. Pero estos ejemplos se ve que no sólo a los momentos objetivos *materiales*, sino también a las *formas categoriales*, corresponden significaciones independientes, significaciones que se enderezan propiamente a esas formas y, por

tanto, las hacen objetos por sí aunque no sean objetos por sí en el sentido de la independencia.<sup>57</sup>

Lo que no dice Husserl aquí, y en parte es el tema de las últimas dos investigaciones, es que la significación que expresa el momento no-independiente requiere la aprehensión objetiva de tal momento no-independiente de un todo-objeto como “objeto”. El color y la forma, siguiendo el ejemplo de Husserl, son aprehendidos como contenidos representantes de un objeto captado por un acto perceptivo que aprehende el “todo”, por ejemplo, “soldado vestido con chaqueta verde”, donde la forma de la chaqueta o el *verdor* de la misma, pueden ser a su vez aprehendidos y objetivados para ser “expresados” por significaciones categoremáticas. Este tema tiene interés para nosotros porque sostenemos que el acto expresivo pleno en una percepción, no expresa él mismo todos los momentos no-independientes que sí forman parte, no obstante, del sentido de lo percibido en cuanto tal, aun cuando la percepción funciona como “cumplimiento” de tal expresión. Esto no quiere decir que tales momentos no-independientes no puedan ser posteriormente objetivados y expresados. Esta tesis sobre la universalidad de la expresión, que será desarrollada en *Ideas I*, se puede derivar de lo dicho en esta parte de *Investigaciones lógicas* de la siguiente manera:

Esta posibilidad de significaciones independientes referidas a momentos no-independientes no tiene nada de extraño si pensamos en que la significación, aunque “representa” un objeto, no por eso tiene el carácter de una copia, sino que su esencia reside más bien en una cierta intención que precisamente en el modo intencional puede “dirigirse” a todo, a lo independiente como a lo no-independiente. Y así todo puede

---

<sup>57</sup> IL, p.450.

ser objeto en el modo del significar, esto es, todo puede ser objeto intencional.<sup>58</sup>

Si bien, no todo puede ser “significación”, parece que para Husserl una significación puede dirigirse intencionalmente a cualquier “objeto”, incluso aquellos que no son “objetos” en el sentido de la independencia, es decir, aquellos que no “existen” por sí mismos sino que dependen de su relación con un “todo” para ser lo que son. Lo que nosotros apuntamos aquí brevemente es que el paso de un momento no-independiente que eventualmente forma parte de un todo objetivo, a la aprehensión del mismo como “objeto” no se realiza por efecto de la significación que eventualmente cumple, y ese momento tiene “su sentido”, ciertamente fundado, previo a la aprehensión objetivadora que lo “separa”, de su relación con ese “todo” que contribuye a constituir, para ser expresado. Habrá que volver sobre este tema más adelante.

#### ***4.- La estructura del acto intencional y sus contenidos***

En el segundo apartado estudiamos las distinciones correspondientes a los actos que confieren significación y son la esencia de la expresión. Para ello fue necesario distinguir entre expresiones y señales, destacando a las primeras como los signos que expresan una significación. Es tiempo de volver sobre el tema de la significación como contenido de determinado tipo de actos intencionales: los actos de dar sentido o actos expresivos.

El acto de expresión, en tanto que acto, es una vivencia intencional que es menester estudiar ahora en su estructura como acto. El estudio que desarrolla Husserl en la Quinta

---

<sup>58</sup> IL, p.450

Investigación es el de las vivencias como actos, es decir, como vivencias intencionales. El carácter intencional de la vivencia es su dirección hacia objetos. El estudio de la esencia fenomenológica de los actos como tales, clarifica la distinción entre carácter de acto y contenido del acto.

*Los distintos sentidos del concepto de conciencia y la "vivencia".*

En el primer capítulo de la Investigación, Husserl realiza el análisis de distintos conceptos de conciencia, para definir el sentido que considera más apropiado para lo que quiere expresar con ese concepto.

Para la psicología descriptiva el concepto de conciencia es fundamental, y es menester estudiar tres conceptos de conciencia

- 1) Conciencia como total consistencia fenomenológica real del yo empírico, como entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso
- 2) La conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias.
- 3) La conciencia como nombre colectivo para toda clase de actos psíquicos.

Respecto de la primera definición, tenemos que por vivencias o contenidos de conciencia debemos entender los actos de pensamiento, como a la fantasía, la imaginación, la presunción, el dolor, la duda, el alegrarse, entre otros. Todos ellos son contenidos de distintos actos (de imaginar, fantasear, dolerse, etc.).

Tales vivencias, dice Husserl, son vividas en integridad y plenitud concreta, con sus partes componentes y momentos abstractos, pero también como contenidos reales de la conciencia. A diferencia de esta consideración empírica, la perspectiva de la fenomenología

pura desplaza la consideración de los contenidos de la vivencia como vivencias reales de un sujeto psico-físico-empírico. Se suspende la existencia real del objeto que intenciona la conciencia y la existencia real misma de la vivencia como integrante del mundo. De ahí se pasa de una consideración de la vivencia en sentido psicológico empírico a la vivencia en el sentido de la fenomenología pura.<sup>59</sup> En este sentido, la percepción anormal o normal, justa o engañosa (en el caso de una alucinación por ejemplo) no afecta el carácter íntimo, puramente descriptivo o fenomenológico de la percepción.<sup>60</sup>

Sobre el concepto de fenómeno: existe un equívoco al llamar fenómeno tanto a la vivencia en que consiste el aparecer del objeto como al objeto que aparece.

El fenómenos de la cosa (vivencia) no es la cosa aparente, la cosa que “se halla frente” a nosotros supuestamente en su propio ser. Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes cosas. Los fenómenos mismos no aparecen; son vividos.<sup>61</sup>

Hay que distinguir también entre la referencia de las cosas a nosotros como yo empírico, al yo como persona empírica y el contenido de la conciencia, la vivencia pura a la conciencia en el sentido de la unidad de los actos de conciencia.

---

<sup>59</sup> En *El artículo de la enciclopedia Británica* dirá Husserl que los resultados de la psicología pura y la fenomenología son casi de ciencias paralelas, donde lo mismo valen los resultados de una para la otra pero en otra actitud. Las vivencias consideradas en su modalidad eidética, sin atender a su carácter como contenido real, son vivencias en el sentido de la fenomenología pura también. Edmund Husserl, *El artículo de la enciclopedia británica*, Tr. Antonio Ziri6n Quijano, UNAM, México, 1990

<sup>60</sup> En el segundo capítulo se expondrá ampliamente el sentido de la actitud fenomenológica y la suspensión del juicio de existencia. Por ahora conviene sólo distinguir entre la vivencia como vivencia real-empírica y la vivencia pura, de la que se ocupa la fenomenología.

<sup>61</sup> IL, p.478.

La vivencia misma no es lo que está presente intencionalmente “en” ella; como cuando por ejemplo, comprobamos que los predicados del fenómeno no son a la vez predicados de lo que aparece en él. Una nueva referencia es la referencia objetivadora que establecemos entre la complejión de sensaciones vivida en el fenómeno y el objeto aparente; como cuando decimos que en el acto de aparecer es vivida la complejión de sensaciones, pero es a la vez “aprehendida”, “apercibida” de cierto modo y que en este carácter fenoménico de la aprehensión animadora de las sensaciones consiste lo que llamamos aparecer el objeto.<sup>62</sup>

Aquello que vive la conciencia no son los objetos reales ni los procesos psíquicos reales y sus componentes, lo que sí encontramos en la vivencia es el acto de percibir mismo, con su cambiante material de sensaciones, su contenido aprehensivo y sus caracteres de posición.

Husserl señala que no todas las vivencias son intencionales en el sentido de actos. Los actos son las vivencias en sentido estricto intencionales. También señala que aun el tipo de vivencias que no son actos es necesario que se subordinen a actos, es decir, a la referencia a la unidad de la conciencia.

#### *Conciencia y vivencias intencionales: los actos intencionales*

Por actos podemos entender todas las vivencias intencionales, es decir aquellas que apuntan o se refieren a algo objetivo. Hay vivencias que son componentes del acto intencional, que no son intencionales, como los contenidos primarios del acto, tal es el caso de las sensaciones de color en la percepción por ejemplo. Husserl en este caso señala que no

---

<sup>62</sup> IL, p.478.

vemos la sensación de color sino cosas coloreadas, no oímos meras sensaciones de sonido sino una canción. Pero está en la vivencia de ver un objeto coloreado o escuchar una melodía el componente material que forma parte del acto mismo de ver o escuchar.

En cuanto a los contenidos de los actos intencionales hay que distinguir a su vez entre los contenidos reales y los contenidos intencionales. Los primeros son los contenidos que componen parcial y realmente la vivencia como ingredientes reales de la misma. Los segundos son los contenidos esenciales a la vivencia y no son determinaciones “reales” de la vivencia. El contenido intencional es el objeto intencional; además está la esencia intencional, como otro aspecto que hay que tener en cuenta en la caracterización de la vivencia intencional, la esencia intencional es la unidad entre materia y cualidad intencional.

En primer lugar Husserl retoma el tema del contenido intencional en el sentido de objeto intencional.

Con respecto al contenido intencional entendido como el objeto del acto, hay que distinguir lo siguiente: el *objeto tal como es intencionado*, y pura y simplemente *el objeto que es intencionado*. En todo acto es “representado un objeto como determinado de esta o la otra manera; y en cuando tal es él, eventualmente, el objeto de variadas intenciones, judicativa, afectiva, apetitiva etc.”<sup>63</sup>

El objeto mentado en la representación, puede ser el mismo objeto en distintas representaciones, pero en el modo del “tal y como es intencionado” que depende de la representación como tal ser totalmente diferente. Un ejemplo sencillo podría ser la representación “el autor de *Investigaciones Lógicas*” y “El filósofo Edmund Husserl”. En ambos

---

<sup>63</sup> IL, p.513.

casos mientan al mismo objeto pero la manera en como intencionan a su objeto es diferente. Decir “el autor de *Investigaciones Lógicas*” se refiere a aquella persona que escribió la obra conocida como *Investigaciones Lógicas* publicada por primera vez entre 1900 y 1901, que cualquiera que sepa de historia de la filosofía del siglo XX reconoce en la figura de Edmund Husserl. Pero en cambio la representación “El filósofo alemán Edmund Husserl” da cuenta de una persona dedicada al estudio y desarrollo de la filosofía llamado Edmund Husserl. Aunque ambas mientan al mismo objeto, el objeto en tanto que es intencionado es diferente, en una se trata de un filósofo de nacionalidad alemana que se llama Edmund Husserl, en el otro se mienta al autor de un libro llamado *Investigaciones Lógicas*<sup>64</sup>.

En la trama de la vida de conciencia intervienen distintos actos que mientan simultáneamente al mismo objeto, pero cada una con su respectivo objeto intencional. Existe una compleción de distintos actos en la conformación de un objeto total al que se dirige un acto tomado en plenitud e integridad, donde intervienen otros objetos que se dirigen a distintos actos parciales.

#### *Intencionalidad y actos parciales*

Cuando se trata de un solo acto pleno, donde intervienen actos parciales, aunque cada acto tiene su objeto, es decir, cada acto parcial tiene su objeto que normalmente no se identifica con el objeto total del acto general (aunque puede hacerlo en ocasiones, por efecto de la relación de fundación que hace de cada acto momento del acto total) hay un objeto total del acto completo.

Husserl brinda para ilustrar el siguiente ejemplo:

---

<sup>64</sup> Como resulta evidente esta distinción es análoga a la distinción entre la significación y su objeto estudiada anteriormente.

Por ejemplo, el acto que corresponde al nombre: *el cuchillo encima de la mesa*, es notoriamente compuesto. El objeto del acto total es un cuchillo, el objeto de un acto parcial es una mesa. Pero en cuanto el primero mienta el cuchillo como estando justamente sobre la mesa, o sea, lo representa en esa relación de posición respecto de la mesa, puede decirse también en un sentido secundario que la mesa es un objeto intencional del acto total.<sup>65</sup>

Husserl hace más distinciones entre la relación del acto con otros actos parciales, pero lo más importante es lo señalado arriba, y nos interesa especialmente destacar esta situación para retomar el tema del acto de expresión de una significación estudiado por Husserl en la primera investigación.

El carácter de acto que despliegue mayor actividad, es normalmente el que abarca la unidad de todos los actos parciales. Es aquel que de forma unitaria se extiende a través de todas las partes, las cuales vendrían a ser momentos del acto total. Es en este acto en el que vivimos con toda preferencia, mientras que el resto de los actos están subordinados en la medida de la importancia de su función para el acto total.

En el caso del acto de expresión intervienen varios actos, entre los que se distinguirían los actos que tienen que ver con la articulación sonora del hablante (en el caso de la expresión en la función comunicativa) y los actos en que se constituye la significación. El modo de enlazarse estos actos es diferente al ejemplo anterior de Husserl así como su modo de cumplimiento.

---

<sup>65</sup> IL, p.514.

En las vivencias de emitir una expresión, nuestra atención está en lo que queremos comunicar a través de la expresión y no en la articulación sonora, que forma parte de la expresión, pero en la que no atendemos cuando hablamos, a menos que nos lo proponamos. Ahora el acto de emitir una articulación sonora o trazar sobre un papel ciertas estructuras gráficas, no tienen, en ningunos de los dos casos, el carácter de expresiones sin el acto de dar sentido, sin el querer decir algo a través de ellas (o comprender, del lado del que escucha, un cierto sentido expreso en esos sonidos o letras). Por sí solos no son expresiones, pero son un componente necesario de la expresión, que además, para ser expresión de tal cosa y no de otra en determinado código lingüístico, requiere o cual articulación gráfica o sonora, que a su vez es la instancia de un determinado signo expresivo, como una palabra.<sup>66</sup>

Por otro lado tenemos que las expresiones de actos como un deseo o un juicio, no son meras yuxtaposiciones entre el acto de desear y el acto de expresar el deseo, sino que se trata, en este caso, de un acto completo, donde nuestra atención está, dice Husserl, en el deseo.

Esto es especialmente claro cuando se trata de expresiones sencillas y genéricamente compartidas con un sentido más o menos uniforme entre distintas lenguas, como los saludos y las despedidas. No atendemos a la expresión con la cual exteriorizamos lo que queremos decir sino a nuestro interés de saludar a alguien.

Todo lo anterior es posible gracias a una propiedad selectiva de los actos que es la atención. Aquello a que podemos atender son los contenidos de los actos intencionales de la

---

<sup>66</sup> Aunque siempre es una relación absolutamente arbitraria y producto de una mera convención socialmente instituida en la historia. Siempre hay la posibilidad de inventar nuevas palabras o incluso inventar un código simbólico completamente diferente a cualquiera que exista actualmente, para lo cual las mismas significaciones expresadas por otros códigos lingüísticos pueden expresadas por este código artificial. La arbitrariedad del signo lingüístico no hace menos necesaria la exigencia de que el acto expresivo requiera su componente material. Lo que apunto aquí es que además es necesario su articulación dentro de un sistema o código conforme a ciertas reglas que permitan su articulación misma (sistema de los fonemas y las reglas de su combinación dentro de una lengua que permitan una pronunciación inteligible, aunque no signifiquen nada, pero que permitan distinguir un signo de otro).

conciencia, aquello que es contenido de la conciencia y que forma parte de un acto, aunque por su propio sentido, la conciencia está dirigida a un cierto rasgo o punto donde se concentra la atención, mientras que hay otros componentes del acto (que pueden ser ellos mismos otros actos con sus respectivos objetos, como el acto de articular un sonido o reconocer e identificar perceptivamente una letra) que aunque los vivimos, no forman parte de nuestro campo de atención.

Entonces hasta el momento hemos distinguido los siguientes aspectos del acto intencional: el objeto tal y como es intencionado, el objeto de la intención, la posibilidad de que se encuentren implicados distintos actos dirigidos a objetos parciales que pueden o no identificarse con el objeto total del acto pero que están subordinados a un acto total. También distinguimos la propiedad selectiva de los actos que es la atención, por la cual pueden quedar desatendidos otros actos, o momentos de actos, que son vividos simultáneamente con el acto general y en él encuentran su sentido.

Ahora bien, es necesario distinguir también la materia y la cualidad del acto intencional, las cuales juntas constituyen lo que Husserl llama la esencia intencional del acto.

La materia se refiere al sentido de aprehensión del objeto tal y como es intencionado, la cualidad es la modalidad en que es intencionado.

La cualidad sólo decide si lo “representado” ya en un modo determinado se presenta intencionalmente como deseado, preguntado, juzgado, etcétera. La materia debe ser para nosotros, pues, aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación que no sólo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> IL, p.523.

Mas adelante define Husserl a la materia como

Aquella propiedad del acto incluida en el contenido fenomenológico del mismo, que no sólo determina que el acto aprehenda el objeto correspondiente sino que también determina *como qué* lo aprehende, qué notas, relaciones, formas categoriales le atribuye el acto en sí mismo.<sup>68</sup>.

La material y el acto son partes abstractas o momentos del acto intencional, pero no constituyen el acto concreto, sino sólo su esencia intencional, que en el caso de los actos de expresión, Husserl llama esencia significativa.<sup>69</sup>

#### *La materia del acto y la representación base*

Antes de terminar este apartado, es necesario hablar también del concepto de representación. Según la llamada Ley de Brentano, todo acto o es una representación o tiene una representación por base.

Una vivencia intencional adquiere su referencia a un objeto porque en ella está presente una vivencia del representar, que le hace *presente el objeto*. El objeto no sería nada para la conciencia, si ésta no llevase a cabo un representar que es justamente el que hace de aquél un objeto y posibilita que sea también objeto de un sentir, de un apetecer, etc.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> IL, p.523.

<sup>69</sup> Una vez más, esto se debe a que Husserl identifica la esencia del acto de dar sentido (que no es sino la esencia intencional misma, conjunción de materia y cualidad) con la significación misma. Para Husserl de *Investigaciones Lógicas* la significación es el resultado de la abstracción ideatoria del acto de dar sentido. Esto no será aceptado posteriormente por la fenomenología trascendental.

<sup>70</sup> IL, p.532.

Lo interesante de esta consideración es que distintos actos pueden tener cualidades diferentes pero la misma materia, en la medida en que tienen como base la misma representación. Esto es, cuando distintos actos mientan el mismo “contenido” y sólo se distinguen si lo juzgan, lo desean o apetecen, lo perciben. Pero es necesario también decir que en cada caso el objeto tal como es intencionado es distinto y el cumplimiento de cada acto requiere que se le de a la conciencia tal y como esta lo mienta.

Lo importante para Husserl es precisar que la ley que enuncia que todo acto es una representación o tiene una representación por base, requiere la distinción entre dos maneras de entender la noción de representación: primero, la representación como cierta especie de acto y segundo, la representación que es la base como la materia. El acto como representación y la representación base no se dicen en el mismo sentido de representación.

*El concepto de representación. Nombres, juicios y enunciados*

De acuerdo con la distinción anterior parece necesario que el concepto de representación no abarque la total unidad objetiva del acto en cuestión, de tal forma que

podemos pues comprender bajo el título de representación todo acto en el cual algo se hace para nosotros objetivo en cierto sentido estricto, a modo de los *actos sujetos unimembres en los enunciados categóricos*, o de los *actos de simple suposición*, que funcionan como primeros miembros en los actos de enunciación hipotética, etc.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> IL, p.555.

Es necesario distinguir entre los juicios referidos a situaciones objetivas y juicios de juicios (que a su vez juzgan situaciones objetivas). Los juicios, como vivencias concretas, son objetos de posibles percepciones o reproducciones. También pueden funcionar como sujetos-objetos de juicios, juicios sobre los juicios; en este caso, el “sujeto de la predicación” es una proposición.. En el ejemplo de Husserl, “es grato que S sea P”, no es el juicio “S es P” el que nos congratula, sino la ocasión misma, el hecho de que S sea P (el ser “P” de S) Lo grato es que sucedan así las cosas, no el juicio.

Distinción entre nombres ponentes y no ponentes:

Todas las “representaciones” expresables nominalmente forman en todo caso una unidad, en que vamos a fijar primeramente la vista. El vario sentido del término expresar trae consigo que se pueda entender aquí por representación tanto *las intenciones significativas* nominales como los correspondientes *cumplimientos significativos*. Pero unas y otros, los actos intuitivos y los intuitivos, caen igualmente, en este caso bajo el concepto de representación.<sup>72</sup>

Los nombres no son los “meros sustantivos” sino las palabras o compleciones de palabras cuando expresan un acto completo o representan el sujeto simple de un enunciado. Es necesario el artículo determinado o indeterminado el sustantivo con su respectivo adjetivo, si lo hay.

Los actos nominales pueden dividirse en ponentes y no ponentes. Los primeros dan a lo nombrado valor de existencia y los segundos no. De esta distinción Husserl avanza hacia

---

<sup>72</sup> IL, p.557.

los actos fundamentantes pues se trata de actos esencialmente emparentados con los nominales.

La diferencia entre actos ponentes y no ponentes se extiende, en general, *sobre la esfera total* de la representación en el presente sentido, que rebasa ampliamente el de las representaciones propiamente nominales. En la esfera de las representaciones intuitivas, que no funcionan en sí nominalmente, pero que tienen la misión lógica de cumplir intenciones significativas nominales y que forman parte de este sentido a que ahora nos referimos son actos ponentes: la percepción, el recuerdo y la expectación sensibles que se apropian el objeto en un solo rayo de mención ponente. No ponente es la correspondiente percepción anómala por estar despojada de todo su valor de ser; por ejemplo, la ilusión que permanece libre de toda posición respecto a la realidad del objeto aparente, y lo mismo todo caso de mera fantasía. En general, *a todo acto ponente corresponde un posible acto no ponente de la misma materia; e inversamente.*<sup>73</sup>

Esta distinción implica una diferencia en la cualidad del acto lo que implicaría una cierta dualidad en el concepto de representación.

*El concepto de acto objetivante*

---

<sup>73</sup> IL, p.559.

Husserl comienza el penúltimo capítulo de la Quinta Investigación recordando, de acuerdo a lo que ya hemos expuesto también nosotros aquí, que “representación” como acto nominal y “juicio” en sentido de enunciado no sólo son gramaticalmente distintos sino esencialmente distintos, es decir, son distintos en su esencia intencional.

Entre los actos nominales y los proposicionales existe una comunidad de género en cuanto a las *cualidades*, con lo cual llegaremos a la *definición de un concepto de representación nuevo, más amplio y todavía más importante* que el últimamente considerado, y por medio del cual el principio de fundamentación de todo acto en representaciones experimentará una nueva interpretación de particular importancia.<sup>74</sup>

Se trata del concepto de representación como *acto objetivante*. Así, para distinguir ambos sentidos de “representación” hablará de actos nominales, por un lado, y actos objetivantes, que son los actos que, como veremos, mientan directamente a su objeto, se proporcionan a sí mismos su propia materia intencional.

Tomando en cuenta la distinción anterior entre los actos nominales ponentes (que mientan su objeto como existente) y los no ponentes (que dejan indeciso el ser de su objeto), así como la ley que enuncia que a todo acto nominal ponente corresponde un acto sin posición, una “mera representación” de la misma materia y viceversa, basándonos en el principio de posibilidad ideal de la misma materia, es necesario decir que cierta modificación convierte al acto nominal ponente en “mera representación” de la misma materia del acto nominal no ponente correspondiente. Esto mismo vale para los juicios. Todo juicio tiene su

---

<sup>74</sup> IL, p.568.

modificación donde se representa aquello que el juicio ponente tiene por cierto, en un acto que lo tiene por objeto sin decidir sobre su verdad o falsedad: lo enjuiciado por el juicio.

La diferencia cualitativa entre ambos actos (ponentes o no pONENTES con la misma materia) no debe entenderse como una diferencia de género, pertenecen a la misma clase de actos que Husserl llama actos objetivantes.

*Toda vivencia intencional, o es un acto objetivante o tiene un acto objetivante por "base"; es decir, en este último caso tiene necesariamente en sus seno, como parte integrante un acto objetivante cuya materia total es, a la vez y de modo individualmente idéntico, su materia total.<sup>75</sup>*

Ningún acto o cualidad de acto puede proporcionarse su propia materia si no es un acto objetivante. Los actos que no lo son, necesariamente requieren un acto objetivante entretejido en ellos que les ofrezca su sentido objetivo.

Los actos objetivantes tienen entonces la peculiar función de representar a todos los restantes actos la objetividad a la cual deben referirse en sus nuevos modos. La referencia a una objetividad se constituye siempre en la materia. Pero *toda materia* es —dice nuestra ley— *materia de un acto objetivante*, y sólo por medio de uno de estos actos puede convertirse en materia de una nueva cualidad de acto fundada en dicho acto.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> IL, p.578.

<sup>76</sup> IL, p.579.

Esta nueva cualidad de acto fundada en los actos objetivantes corresponde al género de los actos fundados o “no-objetivantes”, como son los de la esfera del sentimiento y la volición.

Los actos que no son actos objetivantes tienen su sentido de aprehensión en actos objetivantes necesariamente. Así por ejemplo el acto de percepción de un objeto, mienta al objeto según sus determinaciones para el caso de ésta representación: “el libro de color verde que está sobre la mesa de madera”, pero si a la percepción del libro le agregamos el acto de la sorpresa de encontrarlo o el deseo de leerlo, este acto de desear o de alegrarse obtiene su referencia objetiva gracias a algún acto objetivante que le ofrece “el libro en cuanto tal” como base de la materia que gracias al acto fundado es cualificada como “el libro deseado en cuanto tal” o “el libro que me sorprende”. En el tercer capítulo de esta investigación nos detendremos con detalle en el estudio de ciertas vivencias de esta esfera de actos “no-objetivantes” para estudiarlas respecto del problema de la expresión y la significación.

*Recapitulación parcial. Estructura intencional del acto de significar: esencia significativa, contenidos, significación.*

Las expresiones son vivencias intencionales que corresponden a la esfera de los actos objetivantes. Según las distinciones realizadas por Husserl tenemos que el acto concreto de significar tiene su sentido de aprehensión, su objeto, y los contenidos representantes aprehendidos por el acto, que en este caso, son la base material de la “mera expresión” que también es aprehendida como un acto parcial, el acto de captación (o emisión) de una determinada articulación sonora o gráfica aprehendida como palabra o conjunto de palabras

con las que se pretende expresar una significación. El acto fundamental es el acto de conferir significación que es el que en última instancia anima a las palabras con una determinada significación. El contenido intencional del acto, como ya señalábamos al inicio del capítulo, es la significación como unidad ideal que coincide con el producto de la abstracción ideatoria sobre la esencia intencional del acto de significar en cuestión.

No existe mediación alguna entre la representación nominal y la significación de una representación nominal: el nombre; la diferencia estriba en el carácter ideal del contenido de la representación que es la significación. Lo esencial del acto de decir una palabra, el acto que confiere significación, es él mismo un “nombrar”, un “enunciar” que coincide en su esencia intencional como instancia de la especie ideal del nombre con el enunciado como significación o complejo de significaciones.

Es importante destacar, no obstante, que el objeto del acto y a su vez el sentido de la representación está “meramente significado”, es decir, intencionada por un acto de significar. Falta el acto que le brinde cumplimiento, que llene en plenitud intuitiva el contenido de la representación. Los actos expresivos se asimilan a la estructura de los actos que expresan por efecto de su pertenencia al género de los actos objetivantes, las significaciones mientan su objeto significándolo, como meramente pensado con generalidad universal y puesto a disposición de actos que animen a “meras expresiones” (palabras y enunciados) para expresarlos y comunicarlos. Veremos en un momento que el contenido de todos los actos objetivantes puede ser expresado directamente, en cambio existe otra clase de actos, los actos no objetivantes, que requieren para llevarse a expresión, ser aprehendidos por actos objetivantes para ser expresados. Por esta razón no pueden ser expresados directamente ni pueden ser ellos mismos actos de dar sentido.

### *5.- La consideración fenomenológica de la experiencia como cumplimiento intuitivo de los contenidos de los actos significativos*

La Sexta y última de las *Investigaciones Lógicas* es la más importante y la más extensa de todas los estudios que componen esta obra de Husserl. El tema que se trata en esta investigación no es la significación como mera referencia intencional, sino la verdad y el conocimiento. Nos limitaremos a destacar los aspectos relevantes en esta investigación para completar nuestro esquema sobre la estructura del acto de expresión y el concepto de significación que aparece en *Investigaciones Lógicas*. El asunto que trataremos aquí es el de que dan cumplimiento intuitivo o realización de lo meramente significado por los actos expresivos, o dicho de otra manera, la confirmación en la experiencia de lo meramente significado por los actos expresivos.

Husserl comienza haciendo una recapitulación de algunos aspectos tanto de la Primera como de la Quinta de las *Investigaciones lógicas* en lo que concierne a la necesidad de completar la noción de significación, pero ahora en relación a “los actos que son expresados” por la expresión. En realidad, piensa Husserl, la expresión alcanza todos los actos, la universalidad del lenguaje permite dar expresión a todos los actos intencionales.

Podemos, en efecto, *expresar actos de toda especie* —representaciones, juicios, presunciones, preguntas, deseos, etc.— y al hacerlo, esos actos nos suministran las significaciones de las respectivas formas del

lenguaje, de los nombres, de los enunciados, de las proposiciones interrogativas y desiderativas, etc.<sup>77</sup>

Más adelante insiste

Todo acto, se dirá, es ciertamente expresable; pero encuentra su expresión correspondiente en una forma verbal ajustada privativamente a él (en una lengua suficientemente desarrollada).<sup>78</sup>

No obstante, como ya hemos estudiado respecto de la Primera Investigación, no es en la función simbólica del lenguaje donde reside lo esencial de tal expresión, sino en el acto de dar sentido.

La función expresiva del lenguaje, no reside, pues, en las meras palabras, sino en los *actos expresivos*; estos dan cuño a los actos correlativos, a los actos que deben expresar, y se lo dan en una *nueva materia*; crean con ellos una *expresión mental* cuya esencia general constituye la significación de la oración correspondiente.<sup>79</sup>

De igual forma, la significación no es un contenido meramente psicológico del sujeto que la piensa o enuncia sino que se trata de una entidad de carácter ideal que, según fue anticipado desde la Primera Investigación, pero expuesto con detalle en la Quinta, coincide con la esencia intencional del acto de expresión considerado *in specie*.

---

<sup>77</sup> IL p.605.

<sup>78</sup> IL, p.605.

<sup>79</sup> IL, p.605

Una buena confirmación de esta concepción parece hallarse en la posibilidad de la función puramente simbólica de las expresiones. La expresión espiritual, correlato verbal del acto que debe ser expresado, está adherida a la expresión verbal y puede revivir con esta, aun cuando aquel acto mismo no sea llevado a cabo por el que entiende la expresión verbal. Entendemos la expresión de una percepción sin percibir nosotros mismos; entendemos la expresión de una pregunta sin preguntar, etc. No tenemos las meras palabras, sino también las formas o expresiones mentales. En el caso contrario, cuando los actos que son objeto de la intención están realmente presentes, la expresión coincide con lo que debe ser expresado y la significación adherida a las palabras se ajusta a lo significado, su intención mental encuentra la intuición impletiva.<sup>80</sup>

Ahora bien, la universalidad de la expresión y la significación, que sólo corresponde a los actos expresivos que dan sentido a las palabras pero que alcanza a dar “expresión” a todos los actos, sólo puede ser patrimonio de cierto tipo de actos y no de todos. Es decir, sólo cierto tipo de actos puede ser considerado dentro de la esfera de la significación, tanto en la función lógica de dar significación, que corresponde a los actos expresivos, como en la de cumplir significación. La posibilidad de la expresión de todos los actos no implica que todo acto sea depositario de significación; la significación sólo corresponde a ciertos actos de función lógica como actos de conferir significación o actos que cumplen la significación mentada por expresiones.

Hemos señalado que las expresiones, como actos, corresponden al género de los actos objetivantes, por lo que podemos adelantar también desde ahora que sólo este tipo de actos pueden cumplir la función lógica de dar sentido o cumplir el sentido. Uno de los aspectos

---

<sup>80</sup> IL, p.606.

más importantes de la Sexta Investigación es destacar la unidad de clase de los distintos actos objetivantes y su primacía respecto de los actos no objetivantes, necesariamente fundados en actos objetivantes. No obstante, tanto los actos objetivantes como los no objetivantes pueden ser expresados, por lo que es necesaria la elucidación del problema de lo que quiere decir “expresar un acto”.

*Tres significaciones de la frase “expresar un acto” y la necesidad de aclarar la relación entre significación e intuición expresada.*

Actos expresados pueden ser a) los actos que dan significación como actos “notificados” en sentido estricto por la expresión. Es decir, son los actos en que se constituye la significación de la expresión correspondiente. b) Actos nombrados que son a su vez vividos en ese instante. Se trata de actos que el que habla quiere presentar predicativamente como vividos por él mismo en el mismo instante c) Actos expresados también pueden ser actos de juicio o cualquier otra objetivación correspondiente a los actos respectivos. Cuando expresamos una percepción, predicamos nuestra percepción con tal o cual contenido, pero en este sentido “acto expresado” se refiere a que “extraigo mi juicio de la percepción, que no sólo afirmo el hecho correspondiente, sino que lo percibo y que lo afirmo tal como lo percibo. El juicio no recae en este caso sobre la percepción sino sobre lo *percibido*”<sup>81</sup>. En este tercer sentido de expresión de un acto, nos referimos a la expresión del contenido de un acto. En el caso de actos como la imaginación y la fantasía, Husserl afirma que hay que estudiar estos casos como actos que han recibido una cierta modificación y que corresponden como *correlatos* a juicios reales que se afirmarían con las mismas palabras. En suma, lo que se dice

---

<sup>81</sup> IL, p. 608.

como expresado es el contenido del acto en lo que se refiere a la base de su representación, a su sentido objetivo.

Desde esta última significación de “acto expresado” Husserl advierte la necesidad de aclarar la relación entre la significación y la intuición expresada, así como la cuestión relativa a si los actos que pueden dar expresión y los actos que pueden *experimentar* expresión pertenecen a esferas de especies de actos diversas o no, y dentro de este tema, si cabe destacar una unidad genérica superior y dominante que acote la totalidad de los actos que en general pueden cumplir la función significativa de conferir significación o cumplir significación. Como hemos adelantado antes, existe una unidad genérica que es la de los actos objetivantes, y dada esta unidad, es posible la expresión directa del contenido de actos de cualidades distintas con base en la identificación de la materia del acto significativo y la materia del acto intuitivo. Los actos que no pertenecen a la esfera de los actos objetivantes, requieren ser objetivados por actos objetivantes para ser expresados, de tal forma que pasan de ser “actos” a “objetos de actos”, razón por la cual su contenido no puede ser expresado directamente sino por la mediación de una previa aprehensión objetiva que los convierte en objetos de actos objetivantes. Pero antes de seguir con esta distinción analicemos la cuestión de manera más detenida.

#### *La expresión de una percepción.*

En un ejemplo ya clásico, Husserl dice que al lanzar la mirada al jardín y dar expresión a su percepción con la frase “un mirlo echa a volar”, y se pregunta ¿cuál es aquí el acto en que reside la significación? Según los resultados de la Primera de las *Investigaciones Lógicas*,

tenemos que decir que el acto en el que reside la significación no es la percepción sino la expresión. Pero ¿cuál es entonces el lugar de la percepción respecto de la expresión “un mirlo echa a volar” toda vez que decimos que esa frase expresa la percepción del “mirlo” que “echa a volar”?

Nos parece que la presente situación no puede describirse como si junto al sonido verbal no fuese dado nada más que la percepción, ni fuese decisivo, para la significatividad de la expresión, nada más que la percepción a que ese sonido verbal va enlazado. Sobre la base de *esa misma percepción* el enunciado podría ser muy distinto y desplegar por tanto un *sentido muy distinto*. Yo hubiese podido decir, por ejemplo: *esto es negro, es un pájaro negro; este pájaro negro echa a volar, se remonta*, etc. Y a la inversa, el sonido verbal y su *sentido* podrían seguir siendo *los mismos mientras la percepción cambia de varios modos*.<sup>82</sup>

La percepción puede variar, e incluso cambiar o estar ausente, como seguramente es el caso cuando leemos la frase “el mirlo echa a volar” en el ejemplo de Husserl. Lo más probable es que no estemos frente a un jardín, ni precisamente esta dirigida nuestra atención a si hay mirlo alguno que eche a volar frente a nosotros; es posible que ni siquiera tengamos una comprensión cabal de lo que es un “mirlo”, que sólo tengamos una comprensión vaga, “es un pájaro”, “es algo que tiene la propiedad de “echar a volar” y difícilmente podríamos identificarlo en el jardín. Mientras ocurren todas estas cosas la expresión mantiene su misma significación, y nosotros más que estar buscando mirlos en el jardín estamos tratando de seguir a Husserl en sus *Investigaciones Lógicas*. En cualquiera de estos casos la expresión “el mirlo echa a volar” no se ve alterada en absoluto.

---

<sup>82</sup> IL, p.609.

Si faltando la percepción sigue habiendo para el enunciado un sentido e incluso *el mismo* sentido que antes, no podremos admitir que la percepción sea el acto en el cual se constituye el sentido del enunciado de la percepción, su mención expresiva. Los actos están unidos con el sonido verbal, según que éste sea significativo, de un modo puramente simbólico o intuitivo, sobre la base de una mera fantasía o de una percepción realizadora son fenomenológicamente hartamente diferentes, para que podemos creer que el significar se desenvuelve ora en estos actos, ora en aquéllos. Habremos de dar la preferencia a una concepción que atribuya esta función de significar a un acto siempre de la misma especie, a un acto que esté libre de las limitaciones de la percepción (que nos es rehusada con tanta frecuencia) e incluso de la fantasía, y que tan sólo se una al acto expresado, cuando la expresión «exprese» en sentido propio.<sup>83</sup>

La posición que mantiene Husserl aquí nos remite a la crítica a la idea de que la significación se identifica con las imágenes concomitantes que aparecen en el sujeto que piensa o expresa tales significaciones, crítica que ya había destacado en el cuarto capítulo de la Primera Investigación. Dichas imágenes concomitantes juegan un papel semejante al de la percepción expresada, de modo que distintas imágenes pueden resultar de la asociación mental entre la expresión y la comprensión de determinadas significaciones, o bien, distintas significaciones pueden tener lugar a la misma imagen en una asociación entre significación e imagen mental. Pero esta asociación de imágenes con significaciones, normalmente se da, porque las imágenes a las que se asocia la significación proporcionan una

---

<sup>83</sup> IL, p.610.

cierta base intuitiva del objeto significado. Pero para la comprensión de la significación resulta irrelevante la representación en imágenes de la fantasía de los objetos significados.

Es posible entender estas primeras páginas de la Sexta Investigación, de manera retrospectiva, como el desarrollo de temas que habían sido anunciados en la Primera Investigación, y como complemento de la argumentación a favor la autonomía de la significación respecto de los “actos que expresa”.

No en vano se dice que *la expresión expresa la percepción*, o que expresa lo que está «*dado*» en la percepción. La misma percepción puede servir de base a diversos enunciados; pero como quiera que varíe el sentido de estos enunciados, dicho sentido se «rige» por el contenido fenomenológico de la percepción; unas veces son estas percepciones parciales y otras veces aquellas (acaso partes no-independientes de las percepciones unitarias y completas) las que proporcionan al juicio su base especial, sin ser por ello las verdaderas depositarias de la significación; como nos lo ha enseñado hace un momento la posibilidad de que falte toda percepción.<sup>84</sup>

Por otra parte, hay que reiterar que es el acto de significación donde reside la significación, la cual, hemos dicho ya también, coincide con la abstracción ideatoria de la esencia intencional del acto de significar. Con todo, es necesario describir la relación que guarda la significación con la percepción. Si bien la significación puede prescindir del acto perceptivo hasta en lo que respecta a su referencia objetiva, algún papel debe de tener la percepción en la significación, toda vez que, una vez más, decimos que la percepción es expresada en significaciones.

---

<sup>84</sup> IL, p.610-611.

La vivencia expresiva tiene una referencia intencional a algo objetivo, vaya o no acompañada de percepción. Este acto intermediario ha de ser el que sirva propiamente para dar sentido; pertenece a la expresión que funciona con sentido como parte integrante esencial y es causa de que el sentido sea idéntico, asóciase o no a él una percepción justificativa.<sup>85</sup>

Para dar cuenta del papel de la percepción respecto de la significación, Husserl vuelve de nuevo sobre sus pasos ahora respecto del tema de las expresiones ocasionales. Para ello modifica ligeramente su ejemplo y en lugar de decir “el mirlo echa a volar” ahora dice “este mirlo echa a volar”, donde definitivamente existe una referencia directa y necesaria a un estado de cosas que es requerido la conformación de la significación la que la percepción del mirlo que echa a volar en particular, al que se refiere la expresión, cumple. La percepción contribuye a la determinación del contenido de la significación, pero eso no quiere decir que “contenga” la significación.

Por otra parte, esta contribución que la percepción presta un esencial auxilio a la significación sin la cual no podría realizar su referencia determinada a la objetividad mentada por ella, no quiere decir que el acto mismo de intuición sea el depositario de una significación o que sus contribuciones sean partes integrantes de una significación completa:

La percepción *realiza*, pues, la *posibilidad de* que se despliegue la mención de *esto*, con su referencia determinada al objeto; por ejemplo, a este papel que tengo delante de mis ojos. Pero ella misma no constituye —así nos parece— la significación, ni siquiera en parte.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> IL, p.611.

<sup>86</sup> IL, p.612.

Es posible afirmar que la percepción determina la referencia objetiva de la significación, y en ese sentido, contribuye a la conformación de la significación en cuanto a su dirección, pero de ninguna manera “contiene” la significación. Además, según las conclusiones del propio Husserl, la vacilación u ocasionalidad de este tipo de expresiones es una vacilación u ocasionalidad del significar mismo. La percepción, en este caso, determina la dirección hacia la que apunta la significación, pero es al acto de significar al que le corresponde en última instancia definir cómo y por qué esa percepción cumple esa función de completar o determinar la referencia objetiva. Supongamos que no sabemos qué es un mirlo y que lo tenemos enfrente, justamente echando a volar, cuando alguien profiere la expresión “este mirlo que echa a volar”, si no comprendemos la significación “mirlo” no podríamos establecer la relación entre la percepción y la significación. Si alguien nos lo explica y señala “eso que está ahí es un mirlo”, entonces la percepción sí realiza la función de determinación de la expresión. Antes de clarificar la significación ya había percepción (de un pájaro de color negro en el jardín, por ejemplo), por lo cual hay que insistir que la significación no está en la percepción sino en el acto significativo, incluso cuando se trata de significaciones que requieren de la percepción para determinar su propio sentido. La percepción, en este caso, no “contiene” la significación, sino que la determina, pero la determina en un sentido cuya pauta la establece el propio acto de significar.

Esta concepción, según la cual la *percepción es un acto que determina la significación, pero no la contiene*, se encuentra confirmada por la circunstancia de que también expresiones esencialmente ocasionales de la especie de *esto* son usadas y entendidas muchas veces sin base intuitiva adecuada. La intención hacia el objeto, concebida por primera

vez sobre la base de una intuición adecuada, puede repetirse o reproducirse con el mismo sentido, sin que intervenga ninguna percepción ni imaginación adecuada.<sup>87</sup>

Husserl señala en este sentido la semejanza entre las expresiones esencialmente ocasionales y los nombres propios (cuando funcionan con su significación propia):

También el nombre propio nombra «directamente» el objeto. No lo nombra de un modo atributivo, como sujeto de estas o aquellas notas, sino sin mediación «conceptual», como siendo él «mismo», tal como la percepción le pondrían ante nuestros ojos. La significación del nombre propio reside, pues, en un mentar directamente este objeto, mención que se *cumple* solamente por medio de una percepción y de modo «provisional» (Ilustrativo) por medio de una imaginación, pero que no se identifica con estos actos intuitivos. Exactamente así es como la percepción da el objeto al *esto* (cuando el *esto* se dirige a los objetos de una percepción posible); el mentar: *esto* se cumple en la percepción, pero no es ella misma.<sup>88</sup>

No obstante existen importantes diferencias: 1) Es inherente al *esto* la idea de una indicación que no existe en el nombre propio. 2) El nombre propio pertenece a su objeto como una denominación fija.

Una vez formados los nombres propios en enlace directo con los objetos dados en intuiciones que los brindan, el concepto de “llamarse así” puede servir para dotar de nombre propio a objetos que no son “dados” ni directamente conocidos sino caracterizados indirectamente como sujetos de ciertas notas. Así, cuando expresamos el nombre de una

---

<sup>87</sup> IL, p.613.

<sup>88</sup> IL, p.613.

ciudad que no conocemos, nos dirigimos indirectamente a ella a través de ciertas notas características (Es la capital de tal, es la ciudad donde vive tal) y a través del concepto “llamarse así”. De tal forma que podemos utilizar el nombre propio adecuadamente sin tener la intuición que cumpla aquello que el nombre propio “ nombra”.

Si hemos de conceder crédito a estas consideraciones, no habrá que distinguir solamente entre la percepción y la significación del enunciado de percepción, sino que habrá que decir también que *ninguna parte de esta significación reside en la percepción misma. Hay que separar por completo la percepción que da el objeto y el enunciado que lo piensa y expresa por medio del juicio*, o por medio de los «actos de pensamiento» entretejidos en la unidad del juicio; aunque en el caso presente, en el caso del juicio de percepción, una y otro se hallan en la más íntima relación mutua, en la relación de *coincidencia*, de unidad de cumplimiento.<sup>89</sup>

De todo lo anterior tenemos que la significación pertenece a la esfera de la expresión y no requiere de la intuición para realizar su función significativa de manera adecuada. Incluso en los casos de expresiones vacilantes que requieren de la intuición para determinar o completar la significación, esa determinación está dirigida por el acto significativo y no por la intuición. Con todo, es necesario avanzar a destacar la relación esencial con la función lógica de cumplimiento significativo que sólo pueden realizar los actos intuitivos. Para ello, Husserl se mantiene en el horizonte de las expresiones nominales por tratarse de las expresiones que se refieren de manera más diáfana a una percepción o intuición que corresponda a la significación que expresan.

---

<sup>89</sup> IL, p.614.

Supongamos la relación entre la expresión “el libro” y la percepción del libro que está sobre la mesa. De la misma manera que en la expresión “el libro” no está en juego la palabra concreta, la voz o imagen gráfica, la mera expresión, tampoco debemos considerar del lado de la percepción la mera intuición, sino el objeto percibido en cuanto tal. Pero por otro lado, los actos que intervienen en el acto de cumplimiento no son sólo actos significativos, sino de “conocimiento”.

Esta relación, en cuanto *nominativa*, es establecida por actos, no meramente de significar, sino de *conocer*; los cuales son en el presente caso actos de *clasificación*. El objeto percibido es *conocido* como tintero; y en cuanto que la expresión significativa es de un modo particularmente íntimo una sola cosa con el acto clasificatorio y éste, como acto de conocer el objeto percibido, es una sola cosa con el acto de percepción, la expresión aparece como *superpuesta* a la cosa, como su vestidura, por decirlo así.<sup>90</sup>

Y más adelante señala

Normalmente hablamos de conocimiento y clasificación del *objeto* percibido, como si el acto *se ejerciese sobre el objeto*. Pero en la vivencia misma no hay, dijimos, ningún objeto, sino la percepción, un estado de conciencia determinado de tal o cual manera; luego *el acto de conocimiento que hay en la vivencia está fundado sobre el acto de percepción*.<sup>91</sup>

No hay que confundir el objeto con la “percepción del objeto” que lo brinda. Una cosa es la expresión “el libro” y el cumplimiento de esa significación en la percepción que brinda

---

<sup>90</sup> IL, p.616.

<sup>91</sup> IL, p.617.

intuitivamente el objeto de la significación, y otra muy distinta es la notificación de mi vivencia en una expresión como “el libro que percibo”. En estas vivencias se realizan otros actos además de la expresión, en que objetivamos, aprehendemos la vivencia con su objeto como objeto de la expresión. Hemos llevado al expresarla un acto de conocer unido en este caso no al objeto de la percepción sino a la vivencia perceptiva con su objeto. Existe en ambos casos la unidad de cumplimiento entre el contenido del acto de significar y el contenido del acto de ofrecerse el objeto en la percepción, unidad de cumplimiento, fundada en la identificación entre el contenido de ambos actos. El acto que brinda el objeto no requiere ser notificado para que la expresión se vea confirmada en el acto correspondiente.

En el ejemplo de la expresión “el libro” y la percepción simultánea al acto de expresar que confirma en la intuición la significación expresada, tenemos lo que Husserl llama la unidad estática entre la expresión y la intuición expresada. Ahora es necesario estudiar la unidad dinámica donde la expresión no se encuentra unida simultáneamente a la intuición del objeto nombrado, sino que primero aparece como función simbólica de significar a su objeto sin tenerlo presente y después se asocia a la intuición más o menos correspondiente al significado expresado. Cuando esto ocurre vivimos una conciencia de cumplimiento.

El acto de puro significar encuentra en el modo de una intención teleológica su cumplimiento en el acto intuitivo. En esta vivencia de transición resalta a la vez claramente, en su fundamentación fenomenológica, la *congruencia* de ambos actos: la intención significativa y la intuición a ella correspondiente en modo más o menos perfecto. En la intuición está representada intuitivamente *la misma cosa* objetiva que era «meramente pensada» en acto simbólico, y que se torna intuitiva justamente con las mismas determinaciones con

que antes era meramente pensada (meramente significada). Con otra expresión puede esto mismo decirse: *la esencia intencional del acto intuitivo se adecua* (más o menos perfectamente) *a la esencia significativa del acto expresivo.*<sup>92</sup>

Como podemos ver, es posible advertir que esta distinción se remonta a los párrafos §9 y §10 de la Primera Investigación donde aparecen por primera vez las distinciones entre dar y cumplir el sentido y la unidad fenomenológica de ambos actos, del cual ya hablamos antes. Aquí Husserl expone la cuestión integrando los resultados de la Quinta Investigación y nos habla de esencia intencional y esencia significativa.

Mientras que en la relación estática se habla de “conocer”, en la dinámica el significar mismo no es “conocer”. Tenemos una comprensión simbólica de una expresión que contiene una significación meramente mentada, todavía por cumplirse. No hay conocimiento sino una mera mención significativa. Ahora bien, la distinción no reside en el mero darse simultáneo de la intuición y lo nombrado, ya que el asunto no corresponde de hecho ni a la mera intuición ni a la palabra, sino a la unidad fenomenológica denominada unidad de cumplimiento.

Fácilmente se advierte la indudable diferencia fenomenológica entre el cumplimiento o cognición estática y la dinámica. En la relación dinámica, los miembros de la relación y el acto cognoscitivo que los relaciona están separados temporalmente, se despliegan en una figura temporal. En la relación estática, que se presenta como un resultado permanente de este proceso temporal, coinciden temporal y objetivamente [...] En la relación estática, por otra parte, tenemos esta

---

<sup>92</sup> IL, p.621.

coincidencia unitaria sola; en ocasiones sin que haya precedido un estadio de intención incumplida perceptiblemente destacado. El cumplimiento de la intención no es en este caso un proceso de cumplirse, sino un inmóvil estar cumplido; no un venir a coincidir, sino el estar en coincidencia.<sup>93</sup>

La síntesis de identidad no es traída por una comparación sino que antecede toda comparación, es la vivencia que permite la constatación de que en la intuición se vive el mismo contenido antes meramente significado.

lo que caracterizamos fenomenológicamente como cumplimiento con referencia a los actos, debe llamarse —con referencia a los *dos* objetos, al objeto intuido y al objeto pensado— vivencia de identidad, conciencia de identidad; la *identidad* más o menos perfecta es el *elemento objetivo que corresponde al acto de cumplimiento* o que *aparece* en él. Justamente por eso no debemos designar como un acto meramente la significación y la intuición, sino también la adecuación, esto es, la unidad de cumplimiento; porque ésta tiene un correlato intencional peculiar, un algo objetivo a que está «dirigida».<sup>94</sup>

En el párrafo §9 de esta misma Sexta Investigación Husserl llama a tener en cuenta la situación del acto de significar dentro y fuera de la unidad de cumplimiento. Fuera de ella, fuera de la función cognoscitiva, la significación es exactamente la misma; por otro lado es necesario ver que en el proceso de cumplimiento la que se cumple y llega a coincidencia es la intención significativa del acto expresivo. Pero ya el propio concepto de coincidencia nos

---

<sup>93</sup> IL, p.622.

<sup>94</sup> IL, p.623.

hace ver que no se trata de una dualidad sino de una unidad indivisa de términos desplegándose en el tiempo. Es respecto de la intención significativa que la intuición cumple una función cognoscitiva y juntas constituyen una unidad de cumplimiento, una unidad de conocimiento respecto de la cual son “momentos”. Husserl hace referencia a la ley mereológica para dar cuenta de esta situación, al decir que ocurre lo mismo cuando consideramos los contenidos separados y luego como partes insertas en un todo. Necesariamente se producen ciertas alteraciones, las cuales constituyen como propiedad de la unión de las partes en un todo, los correlatos fenomenológicos de las cualidades objetivas relativas.

El acto de intuición significativa y la intención significativa se unen de tal modo que su esencia significativa no padece aunque el carácter de ambas sí, pero es esta modificación la que permite la unión en el acto cognoscitivo complejo.

### *Intencionalidad y cumplimiento*

A todas las intenciones significativas les corresponden posibles cumplimientos o decepciones. Se llama acto impletivo a aquel que cumple la intención. Es decir, la percepción adecuada a la intención significativa es un acto impletivo de esa vivencia, toda vez que es momento no independiente de la unidad de la síntesis de cumplimiento que tiene lugar al realizar la identificación entre el sentido mentado por la intención significativa y el sentido cumplido en la percepción. Pero Husserl advierte que desde un punto de vista más general, es decir, desde la perspectiva global de las intenciones, los cumplimientos y por consiguiente los actos impletivos no tienen este carácter. El carácter “intencional” de los actos, como hemos

visto, es la condición de estar dirigidos hacia objetos de una determinada forma definida por la cualidad del acto y la materia intencional; el objeto de la intención puede estar meramente mentado, es decir, meramente intencionado, tal y como es intencionado por el acto. A los diferentes modos de la intención les corresponden distintos tipos de cumplimientos.

A todas las intenciones corresponden, desde el punto de vista de la posibilidad, cumplimientos (o sus correlatos negativos, decepciones), vivencias de transición peculiares, que están caracterizadas ellas mismas como actos y que hacen alcanzar su objetivo, por decirlo así, al acto de intención en un acto correlativo. Este último se llama el acto impletivo en cuanto cumple la intención; pero sólo se llama así por virtud del acto sintético de cumplimiento, en el sentido de cumplirse. *Esta vivencia de transición no tiene siempre el mismo carácter.* En las intenciones significativas y no menos notoriamente en las intuitivas, tiene el carácter de la unidad del conocimiento que es una unidad de identificación desde el punto de vista de los objetos.<sup>95</sup>

Esto se debe a que los actos que dan cumplimiento significativo forman parte de los actos comprendidos bajo la clase de los actos objetivantes. Sobre esa clase es posible decir que *“su unidad de cumplimiento tiene el carácter de la unidad de identificación, y eventualmente el carácter estricto de la unidad de conocimiento, o sea, el de un acto al que corresponde, como correlato intencional, una identidad objetiva”*<sup>96</sup>

Los actos objetivantes, clase general que abarca tanto a las intenciones significativas como a los actos de cumplimiento significativo, los actos intuitivos, según esta consideración, son

---

<sup>95</sup> IL, p.633.

<sup>96</sup> IL, p.635.

aquellos cuya síntesis de cumplimiento tiene el carácter de la identificación y cuya síntesis de decepción tiene, por ende, el de la distinción; o también como aquellos que pueden funcionar fenomenológicamente como miembros de una síntesis posible de identificación o distinción; o finalmente [...] como aquellos actos que pueden desempeñar una posible función cognoscitiva, ya sea como actos de intención, ya sea como actos impletivos o decepcionantes. *A esta clase pertenecen también los actos sintéticos de la identificación y la distinción mismas.*<sup>97</sup>

Los llamados actos no objetivantes, es decir, actos tales como los que corresponden a la voluntad y la afectividad en general, tienen modos de cumplimiento, en lo que concierne a sus cualidades, diferentes al cumplimiento significativo. El deseo de un café con leche, puede cumplirse en cuanto a su mención significativa en la percepción del café con leche, pero la mera percepción (digamos visual en nuestro ejemplo) no cumple el acto de deseo del café con leche, sino la mera mención significativa sobre la cual está fundado el acto de deseo del café con leche. El cumplimiento del “deseo” del café, se realiza cuando se efectúa la saturación o satisfacción de ese deseo en el acto de beber el café con leche, pero ese cumplimiento corresponde a otro ámbito que no es el de la identificación cognoscitiva.

Para el tema que por el momento nos interesa aquí que es el de la expresión de la experiencia perceptiva, el contenido del acto perceptivo, en tanto acto objetivante, se identifica con el contenido del acto significativo, que es la significación. En cambio, para expresar actos no-objetivantes, es necesario que sean aprehendidos por un acto objetivante que tome todo el acto como su “objeto” de tal manera que el contenido de este acto de aprehensión es el que realizará la síntesis de identificación con el acto expresivo.

---

<sup>97</sup> IL, p.635.

Los análisis que acabamos de indicar, más que desarrollar, conducen, pues, al resultado de que *los actos de intención significativa, lo mismo que los de cumplimiento de una significación*, los actos del «pensamiento», lo mismo que los de la intuición, *pertenecen a una sola clase de actos, a la de los objetivantes*. Con esto queda afirmado que *los actos de otra especie no pueden funcionar nunca al modo de los de dar sentido*; y que sólo pueden «alcanzar expresión cuando las intenciones significativas inherentes a las palabras encuentran su cumplimiento por medio de percepciones o de imaginaciones que estén dirigidas a los actos, que se trata de expresar como objetos. Así, pues, en los casos en que los actos desempeñan una función significativa y encuentran expresión en este sentido, se constituye en estos mismos actos la referencia significativa o intuitiva a algún objeto; en los otros casos, *los actos son meros objetos*, y ello naturalmente, con respecto a otros actos que funcionan entonces como los depositarios propios de las significaciones.<sup>98</sup>

#### *Intenciones signitivas fuera de la función significativa*

En el párrafo §15 de la Sexta Investigación Husserl señala los casos en los que se produce un “conocer sin palabras” en un esfuerzo de reiterar la argumentación a favor de desligar los actos de la función significativa de toda “mera expresión” o intención signitiva. Lo que no hay que dejar de señalar aquí es que el propio Husserl reconoce que estos casos “tienen completamente el carácter verbal, aunque las palabras no están, sin embargo, actualizadas en su contenido verbal sensible”<sup>99</sup> Es decir, cuando me dirijo significativamente a un objeto del cuál he olvidado su nombre, la intención significativa, sin expresión, mantiene

---

<sup>98</sup> IL, p.635.

<sup>99</sup> IL, p.641.

el carácter verbal toda vez que lo que busco, en este caso, es un sustantivo con el que me refiero a ese objeto en un determinado código de expresión verbal pero de momento he olvidado su nombre. Entonces nos referimos indirectamente a este objeto con adjetivos, la cosa larga, plateada, que sirve para comer. O bien, cuando nos dirigimos significativamente a una acción, lo que queremos es un verbo.

Viendo las cosas con detalle, aunque no se encuentren las palabras (contenido sensible-signitivo) se mantiene lo esencial a la expresión que es el acto de conferir significación. Ya al final de la Primera Investigación Husserl había argumentado a favor de considerar a las significaciones como entidades completamente independientes de su manifestación expresiva o contenido sensible. La argumentación de este párrafo de la Sexta Investigación es completamente consecuente con lo dicho por Husserl antes, y dado que la Significación coincide con la especie ideal de la esencia significativa de los actos de dar sentido, es posible que se efectúen tales actos fuera de toda intención signitativa, es decir, fuera de toda exteriorización sensible, llámese palabras. Este “conocer sin palabras” del que habla Husserl como “cumplimientos de intenciones significativas, sólo que de intenciones que se han desligado fenomenológicamente de los contenidos signitivos, que les pertenecen en los demás casos”, no debe interpretarse como una suerte de conocimiento “inefable”, por la siguiente razón.

Aunque corresponde a la significación la absoluta independencia de su vinculación a un determinado contenido signitivo sensible o palabra que la manifieste, en tanto que significación no existe ninguna determinación esencial que limite su expresabilidad en alguna expresión posible. Es perfectamente posible que se realicen actos de conocimiento “sin

palabras” pero tienen necesariamente “el carácter del conocer verbal”. Husserl ejemplifica la cuestión de la siguiente manera:

“Conocemos por ejemplo, que un objeto es una piedra miliar antigua y que sus surcos son una inscripción borrosa, sin que surjan en el instante, ni más tarde palabras; conocemos que un instrumento es un berbiquí, pero la palabra no quiere ocurrirnos. Formulada genéticamente, la intuición presente excita las disposiciones de una asociación dirigida a la expresión significativa; pero se actualiza la mera componente significativa de la misma, la cual irradia en dirección inversa sobre la intuición excitante y desemboca en ella con el carácter de una intención cumplida”<sup>100</sup>

En el ejemplo de Husserl sobre el “berbiquí” lo que se busca es precisamente “un nombre” y la palabra que nombra el objeto percibido es lo que, por razones accidentales, el sujeto de la enunciación ha olvidado pero se dirige significativamente a su objeto, en este caso, en la forma de la nominación. Sólo se actualiza esencia la mención significativa pero sin los contenidos signitivos que en otros casos, cuando no se olvida la palabra, le pertenecen. El carácter verbal de los actos de conocimiento sin palabras nos hace pensar que opera bajo los mismos supuestos que el conocimiento “con palabras” y por tanto que es completamente expresable sin modificación esencial en el lenguaje verbal. Todos los actos de conocimiento, por razones esenciales, son comunicables en expresiones, aunque ciertamente, como afirma Husserl, el lenguaje empíricamente dado, las manifestaciones sensibles de tales actos de significar y conocer, no determinan en modo alguno lo esencial de los actos de significación, y estos últimos pueden prescindir de las “palabras”, más no del carácter verbal (en el ámbito de su posibilidad), de la forma misma que las hace expresables en un lenguaje.

---

<sup>100</sup> IL, p.641

Por otra parte, esto no quiere decir que toda vivencia o componente de vivencia sea expresable de igual forma. Husserl mismo ya ha señalado algunas distinciones relativas a la expresión de los actos no-objetivantes y en el tercer capítulo nosotros estudiaremos otros aspectos concernientes a la no identificación entre el “sentido” de la vivencia en general y la significación, que es la que corresponde a la esfera expresiva en sentido estricto. La universalidad de la expresión y la esencial comunicabilidad de todo conocimiento lógico no quiere decir, en ningún sentido, que las estructuras de la expresión (así sea en el modo de su mera posibilidad y nunca en el modo de una lengua empíricamente dada) determinen la totalidad de las estructuras de la vida de conciencia, ni que éstas se deriven de estructuras lingüísticas.

#### *Mera identificación y cumplimiento*

Cuando las cualidades de los actos que entran en la unidad de cumplimiento son distintas, lo que se identifica son las materias de ambos actos. Las materias son depositarias especiales de la síntesis pero no lo identificado, lo que se identifica son los objetos representados por la materia de los actos, de tal manera que hay coincidencia entre el objeto mentado significativamente y el objeto que ofrece la intención intuitiva, pero en ambos casos es el objeto tal y como es representado por la materia.<sup>101</sup>

En la relación entre intención significativa e intuición impletiva, la esencia intencional del acto intuitivo se ajusta a la esencia intencional (significativa) del acto significativo. Ello mismo es válido para la identificación de actos que comparten la misma cualidad, tanto

---

<sup>101</sup> Cfr. IL, p.645

ponentes como no ponentes, donde la identificación se realiza en la esencia intencional total de ambos actos, por ejemplo, dos percepciones que mientan el mismo objeto de la misma manera, son “la misma percepción” en cuanto a su esencia intencional. En lo que respecta a la identificación en actos que difieren en la cualidad, la síntesis de identificación se realiza sólo en la “materia”.

La materia es aquel momento, en el carácter de los actos sintetizados en cada caso, que entra *esencialmente* en cuenta para la identificación (y como es natural, también para la distinción)<sup>102</sup>

No obstante, lo que se identifica no son las materias, sino los objetos representados por las materias, las cuales sólo son las depositarias de la síntesis; además, las materias vienen a coincidir por el acto de identificación. La síntesis de identificación, incluso en el caso de que exista igualdad en las cualidades, no debe entenderse como igualdad completa entre los dos actos, puesto que la esencia intencional no agota el acto.

En todo cumplimiento tiene lugar una *intuitivación* más o menos perfecta. El cumplimiento, es decir, el acto que se adapta a la síntesis de cumplimiento y comunica su «plenitud» a la intención, pone *directamente* delante de nosotros lo que la intención mienta, pero representándolo en el modo más o menos impropio o adecuado; o al menos lo pone de un modo relativamente más directo que la intención. En el cumplimiento vivimos, por decirlo así: *esto es ello mismo*<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> IL, p.645.

<sup>103</sup> IL, p.646.

Este “mismo” no ha de tomarse en sentido riguroso puesto que siempre es posible el progreso gradual desde actos de menor plenitud hacia los de mayor plenitud intuitiva.

La síntesis de cumplimiento revela una *desigualdad de valor* en los miembros enlazados, de tal suerte que el acto impletivo obtiene una *preeminencia* que falta a la mera intención y que consiste en que *aquel comunica a ésta la plenitud del «mismo» o por lo menos la acerca más directamente a la cosa misma*<sup>104</sup>

Debemos distinguir el cumplimiento de la mera identificación, que constituye una clase más amplia de la cual el cumplimiento forma y dentro de la cual tiene cierta preeminencia. Puede existir una variedad de imágenes de un mismo objeto con las respectivas identificaciones entre las mismas, pero el cumplimiento sólo se realiza en la planificación de lo mentado en la percepción correspondiente, toda vez que hay una creencia que la percepción confirma, lo que no pasa en las representaciones de la imaginación.

Tenemos que entender el concepto de plenitud de la siguiente manera:

La *plenitud de la representación* es el conjunto de aquellas propiedades pertenecientes a ella misma, por medio de las cuales hace presenta analógicamente su objeto, o lo aprehende como dado él mismo. Esta *plenitud* es, por ende, *un momento característico de las representaciones, al lado de la cualidad y de la materia*; es un elemento positivo, bien que sólo en las representaciones intuitivas; es algo que falta en las signitivas. Cuanto «más clara» sea la representación, y más *vivacidad* tenga, tanto más alta estará en el *grado de plasticidad* que alcanza y tanto más rica será en plenitud<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> IL, p.646.

<sup>105</sup> IL, p.654

La gradación de la plenitud intuitiva con la que puede darse la representación puede variar sin verse por ello alterado el cumplimiento, toda vez que existan las condiciones de plenitud que permitan realizar la síntesis de identificación entre la representación intuitiva, como la percepción, y la significación. Los grados de plenitud pueden ser 1) de acuerdo a la extensión o riqueza de la plenitud, que varía en cuanto a la integridad de la exposición del contenido del objeto; 2) respecto de la vivacidad de la plenitud, y 3) respecto del contenido de realidad según su mayor o menor número de contenidos representantes o expositivos.

*Representación funcional: forma de aprehensión, sentido de aprehensión*

Husserl quiere distinguir aquí entre el contenido entendido como contenido representativo que da plenitud intuitiva a la mención y el contenido como “materia” del acto. Los contenidos expositivos o representativos han de entenderse como

aquellos contenidos de los actos intuitivos que por virtud de las aprehensiones imaginativas o perceptivas puras, cuyos depositarios son, se refieren unívocamente a determinados contenidos del objeto correspondiente, exponiéndolos en el modo de escorzos imaginativos o perceptivos [...] Los contenidos expositivos de la percepción externa definen el concepto de *sensación* en el sentido estricto habitual. Los contenidos expositivos de la fantasía externa son fantasmas sensibles.<sup>106</sup>

La materia, por otra parte, había sido definida como “aquel momento del acto objetivante que hace que el acto represente justamente *este* objeto y justamente de *este*

---

<sup>106</sup> IL, p.655.

modo”<sup>107</sup>, de tal forma que “las representaciones de materia concordante no sólo representan el mismo objeto, sino que lo *mientan absolutamente como el mismo, es decir, como determinado de un modo completamente igual*”<sup>108</sup> Por ejemplo, dos juicios con la misma materia son esencialmente el mismo toda vez que son juicios de la misma materia y lo que vale para uno respecto del estado de cosas juzgado vale igual para el otro. Eso no quiere decir que no tengan diferencias, puesto que uno puede llevarse a cabo sólo significativamente y el otro ser ilustrado por la intuición correspondiente.

Husserl señala que llegó a esta conclusión de la misma manera en que llegó al concepto de significación como lo idéntico en distintos actos expresivos, mientras que en un caso se puede sostener la creencia en el contenido del enunciado en otro caso se puede dejar indecisa esta afirmación de su contenido. Esta es una razón por la cual uno estaría inclinado a definir esta significación como esa materia, pero ello trae el inconveniente, en el enunciado predicativo, de excluir de la significación el momento del aserto actual. Por lo que en todo caso habría que hablar de significaciones cualificadas y no cualificadas. Una de las ambigüedades presentes en esta manera de exponer la cuestión es que, dado que los ejemplos de Husserl son juicios, el concepto de “significación” es el que se cree que se identifica aquí con la materia (ya bien cualificada o no), pero no hay que dejar de tener en cuenta que la significación no es la “materia” intencional del acto, puesto que la materia es un momento abstracto de la esencia intencional de un acto objetivante (que puede ser también una percepción) y sólo cabe hablar de “significación” cuando se le considera, junto con la cualidad en la esencia intencional, como idealidad.

El concepto de materia queda definido en la unidad de la identificación total como

---

<sup>107</sup> IL, p.660.

<sup>108</sup> IL p.660.

*aquello que en los actos sirve de fundamento a la identificación;* y es claro que por consiguiente no entran en cuenta para la formación de este concepto las diferencias de *plenitud*, que trascienden la mera identificación y que determinan de múltiples maneras las propiedades del cumplimiento y del aumento del mismo. Como quiera que varíe la plenitud de una representación, dentro de sus posibles series de cumplimiento, su objeto intencional, tal como es en la intención, sigue siendo el mismo; con otras palabras, su materia sigue siendo la misma.<sup>109</sup>

A pesar de que la materia mantiene su unidad e identidad en la variación de plenitud, esto no quiere decir que no exista relación esencial entre materia y plenitud. El contenido intuitivo es contenido representante de un acto intuitivo con su materia. Husserl cree que la mejor manera de exponer la cuestión es estableciendo un paralelismo entre el acto signitivo puro y el acto intuitivo puro.

El acto signitivo puro es la mera complexión entre cualidad y materia prescindiendo de todo carácter intuitivo, como si pudiera existir *por sí* y formar *por sí* una unidad concreta de vivencia. Pero esto no puede ser: para realizar su concreción requiere una intuición fundamentante, pero el contenido de la intuición no tiene nada que ver con el objeto del acto significativo. Se trata de la intuición de un signo con relación arbitraria con el acto signitivo (acto de mera representación signitiva). Husserl enuncia aquí una ley que concuerda con los resultados de la Primera Investigación:

---

<sup>109</sup> IL, p.661.

una significación sólo es posible cuando hay una intuición dotada de una nueva esencia intencional, por medio de la cual el objeto intuitivo señala más allá de sí mismo en el modo de un signo (es indiferente si de un signo fijo o de uno que sólo se ofrece momentáneamente).<sup>110</sup>

Este apoyo que presta la intuición, como contenido representante, al acto signitivo constituye la base intuitiva de la configuración signica (locución verbal o instanciación gráfica) de la “mera expresión”. El componente intuitivo sensible específico puede variar sin que exista variación en el contenido representante, por lo cual es indiferente que las letras de un mensaje, por ejemplo, aparezcan objetivamente pintadas en un diverso color, forjadas en hierro o talladas en madera.

Dado que la relación entre el acto signitivo y el contenido expositivo de la intuición carecen de relevancia para la función signitiva es posible decir que todo acto signitivo puro no necesita de una intuición fundamentante sino de un contenido fundamentante.

En cambio, en el acto intuitivo puro vemos que tampoco su cualidad y materia son por sí separables de la intuición requiere de contenido representante o contenido que ha tomado el carácter de representante intuitivo del acto, entrelazado con la esencia intencional. Pero a diferencia del signitivo, el contenido representante intuitivo mismo es el que da intuitivamente el objeto mentado ofrece plenitud intuitiva de lo meramente representado en la intención signitiva.

Husserl distingue entre contenido representante intuitivo, signitivo y mixto; este último comprende al grupo cuya peculiaridad “queda designada diciendo que tienen un contenido representante, el cual funciona como representante imaginativo o presentativo del

---

<sup>110</sup> IL, p.662.

objeto mismo, con respecto a una parte de la objetividad representada, y como mera indicación con respecto a la parte complementaria”.<sup>111</sup>

Una vez determinada esta distinción Husserl concluye

*Todo acto objetivante concreto y completo tiene tres componentes: la cualidad, la materia y el contenido representante. Según que este contenido funcione como representante signitivo puro, o intuitivo puro, o como ambas cosas a la vez, será el acto signitivo puro o intuitivo puro mixto.*<sup>112</sup>

*El concepto de representación funcional*

Es posible que el mismo contenido funcione de las tres formas en unión con la misma esencia intencional, por lo cual es necesario atender a la peculiar índole fenomenológica de la forma de unidad. Esta forma une la materia y el representante, y no padece por el cambio de cualidad.

Llamamos, pues, a la *unidad fenomenológica entre la materia y el representante*, en cuanto presta a este último su carácter de representante, la *forma de la representación funcional*; y al *todo* formado por aquellos dos momentos y producido por esta forma, la *representación funcional pura y simple*. Esta denominación imprime cuño a la relación entre el contenido representante y el representado (el objeto o parte del objeto, que es representado) en su fondo fenomenológico.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> IL, p.663.

<sup>112</sup> IL, p.663.

<sup>113</sup> IL, p.663.

A la forma de la representación funcional se le denomina forma aprehensiva y la materia, considerada en el interior de la unidad de la aprehensión indica el sentido que es aprehendido, también ha de entenderse como *sentido aprehensivo, la forma aprehensiva y el contenido aprehendido*<sup>114</sup>

De acuerdo a la distinción anterior referida a los actos signitivos e intuitivos, hay que observar que la forma de la representación funcional signitiva establece una relación extrínseca entre la materia y el representante mientras que la representación funcional intuitiva establece una relación intrínseca.

La accidentalidad consiste en el primer caso en que la misma significación idénticamente puede concebirse adherida a cualquier contenido. La *materia significativa se limita* a necesitar un contenido que le sirva de apoyo; *entre su peculiaridad específica y su propio contenido específico no encontramos ningún vínculo necesario*. La significación no puede flotar por el aire, por decirlo así, pero el signo cuya significación la llamamos es por completo indiferente a lo que ella significa.<sup>115</sup>

En el caso de la representación funcional intuitiva pura existe una conexión necesaria entre la materia y el contenido que está determinada por el contenido de ambos.

no está enteramente en nuestro arbitrio el *como qué* podamos aprehender un contenido (en qué sentido aprehensivo); y no sólo por razones empíricas —pues toda aprehensión, incluso la significativa, es empíricamente necesaria— sino porque el contenido a aprehender nos pone límites por cierta esfera de semejanza y de igualdad, o sea, por su contenido específico. Esta intimidad de la relación no sólo enlaza *la*

---

<sup>114</sup> IL, p.664.

<sup>115</sup> IL, p.664.

*materia aprehensiva íntegra* con el *íntegro contenido*, sino sus respectivas partes, *miembro a miembro*.<sup>116</sup>

En el caso de una intención mixta o impura una parte de la materia da el sentido intuitivo en que es aprehendido el contenido, la otra parte se relaciona con este por contigüidad. Es decir, una parte de la materia funciona como representante intuitivo y la otra como representante signitivo.

La expresión “diversos modos de referirse un acto a su objeto” ha de entenderse de la siguiente manera:

- 1) Respecto a la *cualidad* de los actos. Se refiere a la manera en cómo un acto se dirige a su objeto de acuerdo a la modalidad en la creencia: el mero dejar indeciso (neutralidad), el desear, el dudar, el aseverar.
- 2) Respecto a la *representación funcional* base en la que cabe distinguir a) la *forma aprehensiva*, esto es, si el acto se refiere a su objeto en una representación funcional signitiva, intuitiva o mixta. b) la *materia aprehensiva*, es decir, el sentido en que es representado el objeto c) los contenidos aprehendidos o *contenidos expositivos*.

*Esencia intencional y sentido impletivo.*

El sentido impletivo es la esencia intencional del acto impletivo íntegramente adecuado. Sentido impletivo no implica plenitud intuitiva, no comprende el contenido total del acto intuitivo, sólo requiere la adecuación del contenido objetivo del acto intuitivo con el acto significativo. En el parágrafo §14 de la Primera Investigación Husserl lo definió como el

---

<sup>116</sup> IL, p.664.

correlato ideal del objeto mentado de una u otra manera en el acto de cumplimiento significativo. Felix Martinez Bonati se refiere a éste de la siguiente manera

Así como el significado es la esencia del significar, el sentido impletivo es la esencia del cumplimiento significativo; es lo *uno-idéntico* de muchos actos de percibir, etc., y corresponde en su unidad a la unidad del objeto, uno e idéntico también para múltiples actos de mención, percepción, etc.<sup>117</sup>

Lo que no hay que perder de vista aquí es que ese sentido impletivo es respecto de la intención significativa, es decir, atiende al sentido de la intención significativa que es la que determina las condiciones en que debe realizarse el cumplimiento (aunque ella misma no puede garantizarse a sí misma el cumplimiento pues requiere de la intuición). Está en la representación intuitiva, pero una vez que se ha realizado la síntesis de cumplimiento. El sentido impletivo no es el “sentido” de la representación intuitiva, como la percepción, (entendiendo sentido en la acepción amplia que incluye el sentido de la aprehensión completa con su variación de plenitud y claridad) sino aquello que cumple los actos significativos y por efecto de este cumplimiento la significación expresada eleva al terreno del logos, de la universalidad conceptual, el sentido aprehendido en la percepción, según la determinada manera en que la intención significativa se dirigió a la representación intuitiva. La plenitud intuitiva de la percepción concreta en toda su riqueza fenomenológica ocupa un lugar importante en la medida en que es la que ofrece intuitivamente al objeto del acto, pero queda fuera de la síntesis de identificación y por ende, fuera de la expresión. Las diferencias

---

<sup>117</sup> Felix Martínez Bonati *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl*, Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1960, p. 51.

de plenitud que determinan las múltiples propiedades del cumplimiento y su aumento, respecto de la síntesis de identificación, no son relevantes. Para ser expresadas requieren ser ellas mismas aprehendidas como objetos de otros actos.

El sentido impletivo es una unidad ideal que se identifica, en la síntesis de cumplimiento cognoscitivo, con la significación expresada, y de esta forma es posible decir que el contenido de la percepción es expresado por los actos de dar sentido, las expresiones.

### *Evidencia, verdad y el “ideal de adecuación”*

Todo el tema de la síntesis de identificación en el cumplimiento de intenciones significativas en las intuiciones correspondientes lleva necesariamente al tema de la verdad y la evidencia.

La consideración de las posibles relaciones de cumplimiento conduce, pues a un *término final en el aumento del cumplimiento; en el cual la intención plena y total ha alcanzado su cumplimiento, y no un cumplimiento intermedio y parcial, sino último y definitivo*. El contenido total intuitivo de esta representación final es la suma absoluta de plenitud posible; el representante intuitivo es el objeto mismo, tal como éste es en sí. Contenido representante y contenido representado son aquí una sola cosa idéntica. Y cuando una intención representativa se ha procurado definitivo cumplimiento por medio de esta percepción idealmente perfecta, se ha producido la auténtica *adaequatio rei et intellectus*: lo objetivo es «dado» o está «presente» real y

*exactamente tal como lo que es en la intención; ya no queda implícita ninguna intención parcial que carezca de cumplimiento.*<sup>118</sup>

Husserl señala dos sentidos de evidencia:

a) Evidencia en sentido laxo

El ideal de la adecuación proporciona en él la *evidencia*. Hablamos de evidencia en un sentido laxo siempre que una intención ponente (principalmente una aserción) encuentra su confirmación por medio de una percepción correspondiente y plenamente adecuada, aunque ésta sea una síntesis adecuada de percepciones particulares conectadas. En este caso puede hablarse con buen sentido de *grados de evidencia*.<sup>119</sup>

b) Evidencia en sentido riguroso

El *sentido riguroso* de la evidencia, en la *crítica del conocimiento* se refiere exclusivamente a este último término infranqueable, al *acto de esta síntesis de cumplimiento más perfecta*, que da a la intención —por ejemplo, a la intención judicativa— la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo. El objeto no es meramente mentado, sino *dado* —en el sentido más riguroso— tal como es mentado e identificado con la mera mención. Por lo demás es indiferente que se trate de un objeto individual o universal, de un objeto en sentido estricto o de una situación de hecho (el correlato de una síntesis identificadora o distintiva).<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> IL, p.683.

<sup>119</sup> IL, p.685.

<sup>120</sup> IL, p.685.

En el último párrafo correspondiente a la primera sección de la Investigación Sexta, Husserl señala cuatro conceptos de verdad y evidencia.

1) “la verdad es como correlato de un acto identificador, una *situación objetiva*, y como correlato de una identificación de coincidencia, una *identidad: la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal*. Esta concordancia es *vivida* en la evidencia, en cuanto que la evidencia es la verificación actual de la identificación adecuada”<sup>121</sup>.

2) “la verdad se refiere a la relación ideal que impera en la unidad de coincidencia entre las esencias significativas de los actos coincidentes [...] la verdad es, en el presente sentido, la idea correspondiente a la forma del *acto*, es decir, la *esencia cognoscitiva –tomada como idea–* del acto empírico y contingente de la evidencia, o la *idea de la adecuación absoluta como tal*”<sup>122</sup>

3) En el acto de plenitud, además de vivirse con evidencia el objeto dado en el modo mentado, también puede decirse que se vive lo verdadero como la plenitud ideal de una intención, “como el objeto que la «hace verdadera», o como la plenitud ideal de la *esencia cognoscitiva específica de la intención*”.<sup>123</sup>

4) Desde la perspectiva de la intención “la aprehensión de la relación de evidencia da por resultado la verdad como *justeza de la intención* (en especial, por ejemplo, como *justeza del juicio*), como su adecuación al objeto verdadero, o como *justeza de la esencia cognoscitiva de la intención «in specie»*”<sup>124</sup>

Los cuatro conceptos de “verdad” que se exponen aquí muestran el entrelazamiento entre la verdad como idea (2-4) y la verdad como ser (1-3). Es necesario reparar en el hecho de

---

<sup>121</sup> IL, p.686.

<sup>122</sup> IL, p.686.

<sup>123</sup> IL, p.686.

<sup>124</sup> IL, p.686

que para Husserl no existe coincidencia alguna entre el “ser-dado” y el “ser” de la cópula en el juicio. El “es” del juicio expresa sólo la concordancia entre el sujeto y el predicado, pero no es expresión de la concordancia que constituye la forma sintética del acto de evidencia (que por otro lado, es perfectamente expresable). El “es” y el “no es” de un juicio expresan una diferencia en la materia intencional pero no son diferencias cualitativas en la posición, de ahí que se pueda tener evidencia de un “no es”.

Para René Schérer, que enfatiza la necesidad de establecer las líneas de continuidad entre las *Investigaciones Lógicas* y la Fenomenología Trascendental que se desarrolla de manera programática a partir de *Ideas*, esta correlación entre la verdad en el sentido de “ser” y la verdad en el sentido de “acto o vivencia intencional”, no deja de mantener como supuesto fundamental la primacía de la subjetividad. “Es el ser-mismo el que se da en la evidencia de manera original. La evidencia, tal como se describe en la *Investigación VI*, no está calificada todavía de “donante”. Pero el concepto de evidencia donante está implicado y opera desde este momento”<sup>125</sup>

En el siguiente capítulo volveremos sobre el tema de la verdad en la caracterización del programa de la Fenomenología Trascendental

---

<sup>125</sup> René Schérer Op.Cit. p.302.

## Condiciones para la expresión de la experiencia y el problema de la significación.

### Conclusiones del primer capítulo.

Con base en lo expuesto hasta el momento concluiremos este capítulo con una esquematización de los distintos momentos de los actos implicados en la expresión de una percepción. Para ello tomaremos algunas pautas que propone Miguel García Baró en su libro *La verdad y el tiempo*, en su esbozo de una fenomenología de la expresión. Sobre los elementos que García Baró considera pertinente tener en cuenta en la descripción fenomenológica de la expresión, nosotros por nuestra parte iremos señalando a qué corresponde o cómo puede ser comprendido cada uno en el marco de nuestra exposición anterior.

Supongamos, pues, el siguiente ejemplo:

Estoy sentado junto a la ventana que da al jardín leyendo un libro, mi madre llega y me interrumpe profiriendo la expresión “Los soldados acaban de llegar al pueblo”. Levanto la mirada y volteo hacia la ventana. Observo las camionetas de color verde que llevan abordo a los combatientes fácilmente identificables por su uniforme verde y sus cascos, las veo pasar una a una desde mi ventana. Confirmando lo dicho por mi madre y le contesto, “es verdad, los soldados acaban de llegar”.

Siguiendo las pautas que señala García-Baró, comencemos del lado del sujeto que escucha, que en el primer momento soy yo, que escucho a mi madre diciendo “Los soldados acaban de llegar al pueblo”. La articulación fónica por la cual se ha proferido la expresión “los soldados acaban de llegar al pueblo” es para mí, en tanto sujeto en la situación comunicativa en la función del que escucha, un signo en tres sentidos:

- a) de la cosa misma a que se refiere quien lo pronuncia;

- b) de un conjunto de actos psíquicos de quien lo produce (lo que Husserl llama “función notificativa” de la expresión);
- c) de lo que significa (de su significación).

Cuando respondo, “es verdad, los soldados acaban de llegar”, confirmo que he comprendido cabalmente su expresión toda vez que entiendo lo que significa la expresión “los soldados acaban de llegar al pueblo” y al mismo tiempo notifico que no sólo he comprendido la expresión sino que he confirmado intuitivamente el contenido de la expresión. Pero analicemos con más detalle lo que ocurre del lado del que escucha. En la vivencia en que tiene lugar la comprensión de la expresión aparecen algunos de los siguientes elementos.

- a) La percepción del sonido aprehendido inmediatamente como articulación sonora que es instancia material de una “mera expresión” (conjunto de palabras).
- b) La percepción de mí como un ser capaz de responder verbalmente a la expresión captada y capaz de comprender, sobre la base de una retroalimentación, la expresión “es verdad, los soldados acaban de llegar”, enunciada en el mismo código y canal comunicativo.
- c) Una cierta conciencia de mi propia presencia como sujeto de audición, de la comprensión, de la percepción de mi madre que llama mi atención sobre un suceso del mundo.
- d) La comprensión de la significación de las palabras.
- e) Eventualmente, el conocimiento de las cosas de las que se me habla.

f) Alguna imagen concomitante asociada a alguna parte de la expresión o a toda la expresión, por ejemplo, soldado.

g) Otras vivencias que conforman el horizonte en torno a la vivencia principal, en este caso, la comprensión de una expresión.

Sólo a), b), c) y d) son relevantes en la comunicación expresiva, e), f) y g) no guardan ninguna relación esencial con la situación comunicativa aunque pueden eventualmente tener lugar en ella.

Del lado del que expresa, hay que tener en cuenta:

a) una cierta conciencia de sí mismo como sujeto.

b) la percepción de mi interlocutor como semejante a mí, capaz de escuchar mis palabras y comprenderlas.

c) la voluntad de exteriorizar mis pensamientos y comunicarlos.

d) las representaciones referidas a los pensamientos que quiero comunicar y temáticamente a las cosas de que tratan mis pensamientos.

e) la exteriorización misma o bien la pronunciación de ciertas palabras.

f) el acto de dar sentido a las palabras.

g) el conocimiento más o menos adecuado de las cosas que mis palabras designan.

h) la multitud de otros fenómenos no esenciales a mi acto de expresión, que forman parte del halo de vivencias que son el fondo del foco de atención de la vivencia. (el horizonte no temático de la vida de conciencia).

Según lo señalado al inicio de este capítulo hay que distinguir el sujeto de la enunciación que realiza el acto de brindar sentido a la expresión “los soldados acaban de

llegar al pueblo” como articulación sonora que de acuerdo a las reglas de composición fonética de una lengua dada, en este caso el castellano, permite aprehenderlas como palabras y realizar actos de dar sentido con ellas. Se trata de un acto complejo que incluye el acto de dar sentido y subordinado a éste el acto de aprehensión de la articulación sonora que se emite como palabras. La atención está fijada en el acto de dar sentido y no en la formación de la articulación fónica que constituye la mera expresión. Lo mismo se puede decir del lado del que escucha, puesto que aprehende la articulación fónica como palabras pero el acto preponderante es el de la comprensión de la significación expresada a través de los sonidos articulados. También está, del lado del escucha, la captación de la expresión como señal de los pensamientos del sujeto de la enunciación de la expresión.

La expresión “los soldados acaban de llegar al pueblo” se realiza de manera simultánea a la percepción que confirma que efectivamente “los soldados acaban de llegar al pueblo”. Existe una síntesis de identificación entre el sentido de aprehensión de la percepción de las camionetas de color verde que llevan a bordo a hombres con casco y uniforme del mismo color que son aprehendidos como soldados, lo que de acuerdo al contexto completo (el hecho de que estén pasando enfrente de mi ventana por el camino en el interior del pueblo) confirma su presencia en el pueblo, interpretada, eventualmente con base en el conocimiento de que antes no estaban o que se había anunciado su llegada, como que “acaban de llegar”. La forma de la aprehensión es mixta puesto que una parte de la materia confirma su presencia intuitivamente constatable, en persona, de su llegada, y al mismo tiempo, permite inferir que acaban de llegar al pueblo.

En cuanto a la retroalimentación comunicativa, el que escucha comprende la significación comprende la significación de la expresión enunciada y al responder se

convierte en sujeto de enunciación de una nueva expresión que notifica que se ha comprendido cabalmente el mensaje y que concuerda, con base en una confirmación intuitiva, con la creencia de su interlocutor: “es verdad, los soldados acaban de llegar”. En la enunciación de la expresión “los soldados acaban de llegar al pueblo” cabe distinguir entre la mera “significación”: los soldados acaban de llegar al pueblo y la significación con la modificación dóxica, no explícitamente expresada pero supuesta por el sujeto de la enunciación, que imprime la creencia en lo que se afirma. También podría haber dicho “creo que los soldados acaban de llegar al pueblo”.

Queda fuera de la expresión todos los caracteres que dan plenitud intuitiva al cumplimiento significativo de la expresión en la percepción adecuada. Lo mismo ocurre con la cualidad del acto perceptivo (que se puede expresar en el enunciado “los soldados que percibo arribando al pueblo”). En sentido estricto forman parte de la aprehensión total como contenidos representantes y forma de la aprehensión, pero sólo se expresa el “contenido de la percepción”, esto es el “sentido de la aprehensión” de la percepción, que es lo que se identifica con la materia del acto de significación, quedando fuera de la expresión las variaciones en la plenitud del cumplimiento intuitivo de la mención significativa y otros caracteres que dan concreción a la vivencia intuitiva.

\* \* \* \*

Con todo lo anterior, intentamos proponer un esbozo descriptivo de una situación comunicativa con algunos de los elementos proporcionados por Husserl en *Investigaciones Lógicas*. Realizamos una primera aproximación al concepto de “significación” en el contexto de la comunicación lingüística y destacamos algunos aspectos de la experiencia perceptiva que quedan fuera de la expresión que la expresa. Es necesario avanzar ahora a una consideración

más amplia del proyecto filosófico de Husserl en su obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* de 1913 para adentrarnos en la distinción más precisa entre el concepto de significación y el concepto de sentido, hacia la necesidad de separar la capa expresada de la vivencia de aquella capa de sentido que excede a la expresión.

## CAPÍTULO II

### *Distinción entre sentido y significación en la esfera del nóema Percepción y expresión*

En este capítulo presentamos una exposición crítica de la distinción entre sentido y significación desde el punto de vista de la Fenomenología Trascendental. El proyecto de la Fenomenología Trascendental constituye el pensamiento maduro y más acabado de Husserl, y representa un avance crítico fundamental respecto de muchas de las posiciones de *Investigaciones Lógicas*, especialmente porque implica una reorientación de su programa filosófico hacia el estudio de la subjetividad trascendental, sin que ello implique una ruptura con los resultados fenomenológicos de su obra anterior.

Con base en esta continuidad entre dos de las obras más importantes de Husserl, el objetivo de este segundo capítulo será estudiar la relación entre la significación y el sentido noemático, sobre la cual trataremos de dar contenido a la distinción que sugiere Husserl entre la significación y el sentido. La integración del nuevo aparato conceptual y la orientación trascendental de la fenomenología nos proveerá de una manera más precisa de atacar el problema.

La exposición sistemática y madura de la Fenomenología Trascendental tiene como obra fundamental el libro *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*

de 1913, aunque su desarrollo se remonta al curso de 1907, *La idea de la fenomenología*, y forma parte de un proceso continuado de reflexión que complementa y recupera los aportes de *Investigaciones Lógicas*. Las primeras exposiciones de Husserl dentro del giro trascendental de su filosofía motivaron inquietud y descontento entre los entusiastas de *Investigaciones Lógicas*, pues para muchos de sus seguidores parecía un giro injustificado, lo que ocasionó importantes rupturas con el pensamiento del maestro. En medio de los desacuerdos, muchos de los aportes heterodoxos de sus seguidores forman parte de un complejo entramado de discusiones, desacuerdos, malos entendidos y recuperaciones que conforman el movimiento fenomenológico.<sup>126</sup>

El giro trascendental de la Fenomenología se caracteriza por el descubrimiento de la “reducción trascendental”, que es un cambio de actitud o desconexión respecto de los juicios de validez objetiva sobre mundo considerado de antemano como existente en la actitud natural. El alcance de esta desconexión se extiende a los juicios empíricos sobre la propia subjetividad como formando parte del mundo de la actitud natural. La reducción fenomenológica suspende la creencia en consideración natural del mundo y se dirige hacia una consideración depurada de aquello que se ofrece en la experiencia. Como resultado del ejercicio de la reducción fenomenológica se destaca la experiencia subjetiva purificada y sus correlatos como ámbito de estudio. El interés primordial de la fenomenología trascendental es el estudio de las estructuras fundamentales de la vida de conciencia trascendentalmente

---

<sup>126</sup> Véase Mohanty, “The Development of Husserl Thought” en Barry Smith and David Woodruff Smith, *Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, 1995. pp.45-77 B. Waldenfels, *De Husserl a Derrida:: introducción a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1997.

reducida y sus respectivos correlatos. La vida de conciencia trascendental es la fuente de todo sentido y toda trascendencia posible.<sup>127</sup>

En lo que sigue intentaremos trazar algunos de los ejes fundamentales de la Fenomenología Trascendental con el fin de contextualizar el problema de la distinción entre el sentido captado en la experiencia y la significación que contienen las expresiones.

En el desarrollo del problema de la expresión y la significación en *Ideas I* aparece la distinción entre la plenitud intuitiva de la experiencia concreta y el sentido objetivo en el que se cumple el significado expresión. En realidad el tema había sido apuntado ya en la Sexta de las *Investigaciones lógicas*, pero lo importante es que aquí Husserl distingue claramente entre el concepto de sentido para referirse a la plenitud de la vivencia intuitiva con todos sus componentes, frente a la significación que es el contenido de la vivencia de expresión, e impropriamente, a aquello que cumple (en la síntesis de identificación entre lo mentado y lo dado en la experiencia) el significado de la expresión; que son justamente las dos nociones de “sentido” que deben mantenerse separadas y cuya distinción tratamos de fijar en este trabajo. Lo que defenderemos aquí con base en lo afirmado por Husserl, es que el horizonte de sentido de la experiencia concreta excede a lo que la expresión “expresa” de ella, es decir, hay componentes que integran aquello que se brinda en la experiencia que no son, ni pueden ser, significados lógicos, pero están presentes en la plenitud intuitiva de la vivencia intuitiva o experiencia que cumple significados lógicos. Esta excedencia, no obstante, es excedencia de “sentido” que no corresponde a la esfera de la significación-lógica y por ende a la expresión, sin que ello signifique que pierda su legitimidad como “sentido” que se ofrece en la

---

<sup>127</sup> Kern, Iso, “Los tres caminos hacia la reducción Fenomenología trascendental en la Filosofía de Edmund Husserl” en Agustín Serrano de Haro, *La posibilidad de la fenomenología*, Ed. Complutense, Madrid, 1997, p. 259-293.

experiencia intuitiva. La necesidad de distinguir entre estos estratos de sentido y aquello que puede ser trasladado a la esfera de la significación se vuelve más imperiosa cuando tratamos de esclarecer el sentido de la experiencia afectiva de la que nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

Para defender esta posición se procederá a analizar algunas líneas fundamentales del programa de la fenomenología trascendental, especialmente en los temas que tienen que ver con el desarrollo del problema del significado y la expresión. Estudiaremos con detalle la el concepto de nóema, con énfasis en el nóema perceptivo, para hacer la distinción entre lo que corresponde y lo que no corresponde a la capa expresable del mismo.

### **1.- El programa de la fenomenología trascendental: conceptos fundamentales**

La fenomenología trascendental es una ciencia filosófica que pretende fundar el sentido de toda trascendencia objetiva en su correlación con las estructuras universales de la conciencia trascendentalmente reducida, horizonte de toda experiencia posible. Se trata de una investigación de orientación eidética, por lo que su objeto no son las vivencias desde el punto de vista natural o empírico sino consideradas en su esencia. La determinación de las estructuras esenciales de la conciencia pura y sus correlatos puros es para Husserl el fundamento de una teoría general del conocimiento en la que se encuentran las bases para construir una auténtica filosofía primera. Este estudio se realiza a partir de un proceso de purificación de la experiencia que Husserl llama “reducción fenomenológica” el cual nos conduce al campo de la vida trascendental. La reducción fenomenológica constituye el método y la orientación fundamental de la investigación fenomenológica. El punto de

partida es la adquisición de una actitud filosófica y reflexiva que se pregunta por la posibilidad misma del conocimiento antes de dar por válidos los conocimientos que ofrecen las disciplinas científicas naturales.

Preliminarmente podemos atender a algunas acepciones del concepto de Fenomenología que Husserl proporciona en algunas de sus obras más importantes. En las lecciones sobre *La idea de la fenomenología* de 1907 encontramos una caracterización de la Fenomenología en el marco de una crítica general del conocimiento frente a la amenaza del escepticismo sobre la posibilidad misma del conocimiento. Ahí Husserl señala la necesidad de forjar una auténtica ciencia del ser en sentido absoluto o *metafísica*, filosofía primera, cuyo fundamento sea una crítica general del conocimiento, basada en la intelección obtenida de la esencia misma del conocimiento y su objeto así como de sus configuraciones fundamentales.

Si hacemos abstracción de las miras metafísicas de la crítica del conocimiento y nos mantenemos puramente en su tarea de *aclarar la esencia del conocimiento y del objeto de conocimiento*, entonces tal crítica es la *fenomenología del conocimiento y del objeto de conocimiento* y constituye el fragmento primero y básico de la fenomenología en general.<sup>128</sup>

Inmediatamente después prosigue Husserl:

“Fenomenología” designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, “fenomenología” designa un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente *filosófica*; el *método* específicamente *filosófico*.<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, Tr. Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982, p.33, en adelante *IF* seguido del número de página.

<sup>129</sup> *IF*, p.33.

Si bien, desde su planteamiento inicial la Fenomenología tiene un talante epistemológico, define una cierta orientación filosófica general y no sólo epistemológica, sino metafísica en sentido propio como filosofía primera o radical. En suma, define una cierta forma de entender la actitud filosófica misma y la tarea del pensamiento estrictamente filosófica. La filosofía, como nos recuerda en nuestros días Luis Villoro, antes de ser una doctrina acabada es una actitud ante la vida y ante el mundo. Bien podría ser esta una definición de la fenomenología, una cierta forma de orientar el pensamiento apuntando a una crítica general de la razón (teórica ciertamente, pero también estimativa y práctica), y el ejercicio de esta orientación del pensamiento es él mismo una tarea ética como vocación por la verdad y la honestidad.

La Fenomenología, para Husserl, define la actitud y el método del pensamiento filosófico. Pero la noción de “método”, más que algo ya construido de antemano aplicable a ciertos ámbitos, debe entenderse como el camino que el pensador mismo va trazando a lo largo de la construcción de la Filosofía como Ciencia. No es posible entender los análisis husserlianos en teoría y después empezar a buscarlos en la práctica; se empieza a entender hacia dónde van cuando es posible ir atendiendo, palmo a palmo aquello mismo en donde se está descubriendo el método. Creo que la comprensión de la fenomenología como método y como actitud implica que no es posible operar bajo el método fenomenológico sin el ejercicio práctico de la actitud fenomenológica, ni se procede bajo la actitud fenomenológica sin reparar en el aspecto metódico de ir separando y distinguiendo el sentido que se ofrece en la

experiencia.<sup>130</sup> En ese sentido, uno de los aspectos más interesantes y sugerentes de la Fenomenología es que comprende a la Filosofía en sus alcances teóricos más radicales, como producto de un desarrollo práctico efectuado en la propia vida y experiencia de los investigadores, o debiéramos decir, los que están en el camino de aprender a atender a la propia experiencia.

Una idea sustanciosa de la fecundidad de la fenomenología, de la magnitud de sus problemas, de la índole de su modo de proceder, sólo puede adquirirse pisando realmente dominio tras dominio y haciendo visible la vastedad de los problemas inherentes a ellos. Pero pisar realmente cada uno de esos dominios y sentirlo como un firme campo de labranza, sólo es posible llevando a cabo deslindes y aclaraciones fenomenológicas, únicamente con los cuales puede resultar comprensible también el sentido de los problemas que hay que resolver aquí. [...] “Camino real” a la fenomenología, y por ende también a la filosofía, no hay ninguno. Hay sólo el ÚNICO que hay: el que les traza su propia esencia.<sup>131</sup>

En el artículo destinado a la divulgación de la fenomenología que apareció en la Enciclopedia Británica entre 1927 y 1955, Husserl la caracteriza de nueva cuenta como un método, pero también enfatiza que Fenomenología es el nombre de una ciencia apriórica destinada a la fundamentación del conocimiento en general.

---

<sup>130</sup> Miguel García Baró, en su obra *Vida y mundo: la práctica de la fenomenología* sugiere precisamente esta manera de comprender la perspectiva fenomenológica, como un ejercicio, una práctica. Cfr. *Vida y mundo: la práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 1999.

<sup>131</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología y a una filosofía fenomenológica I*, Tr. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, Tercera edición 1986, p. 234. En adelante *Ideas I* seguido del número de página. La traducción de los pasajes corresponde al borrador de refundición de la versión de Gaos que actualmente realiza Antonio Ziri6n, a quien agradecemos la confianza al permitir utilizar su traducci6n en este trabajo. La paginaci6n corresponde a la edici6n de Jos6 Gaos.

“Fenomenología” designa un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios de siglo y una ciencia apriórica que se desprende de él y está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias.<sup>132</sup>

En el mismo Artículo de la Enciclopedia Británica Husserl otorga a la Fenomenología desarrollada íntegramente el lugar de una Filosofía en el sentido más clásico, que abarca todo el conocimiento genuino. Todo esto una vez que se ha ya realizado una estricta fundamentación apriórica de todas las ciencias empíricas.<sup>133</sup>

Con todo lo que hemos dicho hasta ahora, sólo hemos caracterizado a la Fenomenología en cuanto a su talante y objeto fundamental. La Fenomenología propone una orientación rigurosamente racional y metódica como la manera orientarse en el pensamiento basada en una actitud crítica y reflexiva, la actitud filosófica que no concede validez alguna a las tesis de las ciencias naturales antes de efectuar una crítica radical de la posibilidad misma del conocimiento. Pero todavía no hemos señalado en qué consiste la actitud y el método de la fenomenología. Antes de avanzar a estas exposiciones es menester ahondar un poco más en dos elementos que considero nucleares en la idea misma de la filosofía para Husserl, el problema de la evidencia y la tarea de la fenomenología como crítica del conocimiento. Creo que el camino más idóneo hacia la comprensión de la Fenomenología es la elucidación del problema de la verdad y la crítica radical del conocimiento.

---

<sup>132</sup> Edmund Husserl, *Artículo de la enciclopedia Británica*, Tr. Antonio Ziri3n Quijano, UNAM, México 1997, p.59. En adelante *Artículo* seguido del número de página.

<sup>133</sup> Véase *Artículo*, p. 79.

## 1.1 El problema de la evidencia y la fenomenología como crítica del conocimiento

En *La idea de la fenomenología* aparece una de las primeras definiciones importantes del proyecto filosófico de la fenomenología trascendental, cuya tarea es constituirse como una crítica general de la razón teórica, valorativa y práctica, comenzando con una crítica del conocimiento que ponga las bases de una auténtica metafísica, es decir, una ciencia del ser en sentido absoluto.

La crítica general del conocimiento que surge de la actitud filosófica, a diferencia de la actitud natural que supone la existencia de un mundo hacia el cual están dirigidos nuestros juicios cognoscitivos, se pregunta por la posibilidad misma del conocimiento. ¿Cuáles son las leyes que en última instancia legitiman nuestro pensamiento y nuestra posibilidad de conocer? Husserl inmediatamente rechaza las teorías que explican las leyes del pensamiento y la posibilidad del conocimiento desde un punto de vista psicologista o biologicista, es decir, sustentándose en cierta caracterización de nuestra naturaleza psíquica o biológica. El contrasentido se hace evidente cuando nos damos cuenta de que la verdad que es y debe ser por definición universal, no puede sustentarse en cierta condición natural y contingente de cierta disposición psíquica y biológica. Las posiciones psicologistas y biologicistas caen sin remedio en el relativismo y el escepticismo.<sup>134</sup>

---

<sup>134</sup> Husserl cree que las posiciones que intentan una fundamentación de la ciencia con base en sostener el carácter psicológico o biológico (empírico) de los procesos de pensamiento son un contrasentido puesto que ponen como fundamento aquello mismo que es necesario fundamentar además de que caen en un relativismo empírico del cual se derivaría que tales leyes universales del pensamiento no son universales sino exclusivas de aquellas condiciones psicológico-biológicas, meramente contingentes, que bien podrían ser distintas. El argumento contra el psicologismo, que viene desde *Prolegómenos a una lógica pura*, vuelve a aparecer en *La idea de la fenomenología, Filosofía como ciencia estricta* y la primera sección de *Ideas I*, por sólo citar algunos

En *Prolegómenos a una lógica pura* se desarrolla una contundente evaluación de la pretendida fundamentación psicológica del conocimiento que se repite en sus generalidades en otras obras husserlianas.<sup>135</sup> Husserl denuncia el error de principio en que cae la posición psicologista que pretende fundamentar las leyes universales de la lógica en procesos psicológicos, entendidos bajo los supuestos naturalistas y antropológicos de la Psicología. El planteamiento psicologista choca por principio con las condiciones generales de una teoría y en especial de una teoría lógica, puesto que los principios en los que intenta legitimarse, dependen de una disciplina empírica que, además, en cuanto teoría científica, los supone o debería suponerlos, por lo que se cae en un contrasentido al intentar sustentar bajo supuestos empíricos las bases lógicas que el propio conocimiento empírico supone ya. Además, subordina en una región de particulares, en este caso, los seres humanos, el ámbito de lo universal como es el conocimiento y la verdad. ¿Cómo podría afirmarse con universalidad la tesis misma de que las leyes universales del pensamiento están limitadas a la psique humana, sin que esta tesis misma no estuviera ya supuesta como fundada en la limitación que ella misma impone? Es decir, se trataría de una tesis válida respecto del ámbito de la psique humana, por lo cual, no puede ser afirmada con universalidad; pero los principios lógicos pretenden ser universales, de lo contrario, ninguna ciencia podría afirmar conocimiento legítimo en sentido alguno. La lógica como teoría general de la ciencia no puede estar fundada ni en la psicología ni en ninguna disciplina empírica por motivos derivados del evidente contrasentido que acabamos de señalar.

---

ejemplos que dan cuenta de la importancia que Husserl daba a esta cuestión. La filosofía como ciencia rigurosa y filosofía primera debe desplazar el ámbito meramente empírico para comenzar su tarea.

<sup>135</sup> El argumento de denuncia de la posición psicologista como escepticismo y relativismo aparece especialmente en los capítulos 4, 7 y 8 de los *Prolegómenos a una lógica pura*.

Es necesaria una crítica general del conocimiento como refutación de las teorías empíricas sobre la naturaleza del conocimiento y la verdad, que a su vez tenga como tarea positiva la de estudiar las relaciones entre el sentido del conocimiento, el objeto conocido y la esencia misma del conocimiento.<sup>136</sup> La tarea de tal crítica general del conocimiento es la fenomenología: ciencia primera en la que se descubre la esencia del conocimiento.

El proceder inicial de esta crítica general del conocimiento consiste en una duda radical respecto de la validez del mundo entero y de la posibilidad misma incluso del conocimiento.

Al comenzar la crítica del conocimiento, hay, pues, que adjudicar el índice de «*problemático*» al mundo entero, a la naturaleza – tanto física como psíquica y, en fin, también al propio yo humano, a una con todas las ciencias que se refieren a estos objetos. La existencia de ellos, su validez quedan en tela de juicio.<sup>137</sup>

La crítica del conocimiento en ese sentido comienza con la pregunta sobre la esencia misma del conocimiento, su referencia a los objetos sobre los cuales se atribuye conocimiento. Para realizar esto ha de practicar una “*ἐπιπέδησις*” o suspensión, que ponga en cuestión todos los conocimientos. Esta puesta en tela de juicio de la validez objetiva de todo conocimiento, es designada por el propio Husserl como cartesiana. De tal modo que la puesta en tela de juicio de todo conocimiento deja al menos algo indudable desde el punto de vista del sujeto que conoce: la *cogitatio*.

*Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar, y, en él, es un dato*

---

<sup>136</sup> Cfr. IF, p.32

<sup>137</sup> IF, p. 37.

*absoluto*. Está dada como un ser, como un esto que está aquí, de cuya existencia no tiene sentido alguno dudar.<sup>138</sup>

El carácter absoluto del conocimiento de las vivencias se debe a su carácter inmanente, a diferencia del conocimiento de las ciencias objetivas, cuyo objeto es trascendente. Pero hay que distinguir entre la inmanencia de las vivencias en el sentido de inmanencia ingrediente real en el sentido psicológico-natural e “inmanencia en el sentido del darse la cosa misma que se constituye en la evidencia”<sup>139</sup>

Para distinguir entre ambas es necesario atender a la reducción fenomenológica que toma a la *cogitatio* no como una vivencia psicológica, sino, prescindiendo de su consideración empírica, como el fenómeno puro o fenómeno reducido.

La fundamentación general del conocimiento parte de una idea de la lógica pura basada en el sostenimiento de la idealidad de la verdad como correlato de lo que se denomina “evidencia”. El carácter de “experiencia en persona” es la evidencia. La verdad no es sino el correlato de la experiencia de evidencia.

La evidencia es una experiencia subjetiva de tal carácter que su contenido es la verdad como universal e ideal. René Schérer afirma con justicia que “El problema en torno al cual se origina la fenomenología es el de la naturaleza de la subjetividad para que pueda darse la verdad en cuanto tal”<sup>140</sup> La referencia a la subjetividad que desde *Investigaciones Lógicas* aparece como el eje central de la fenomenología no es gratuito en ningún sentido, de lo que se trata todo el tiempo es de construir el conocimiento sobre la base de evidencias, es decir, ateniéndose a lo dado en persona ante la conciencia.

---

<sup>138</sup> IF, p. 40.

<sup>139</sup> IF, p. 94.

<sup>140</sup> René Schérer, *La fenomenología de las Investigaciones Lógicas de Husserl*, tr. Jesús Díaz, Gredos, Madrid, 1969, p.12

Ahora bien, esta primacía de la subjetividad puede ser confundida con una posición psicologista que afirma que las verdades universales de la lógica se basan en ciertas leyes naturales de la psique humana. Como señalábamos antes, Husserl afirma por su parte que las leyes psicológicas no pueden fundar la exactitud de los principios lógicos puesto que son leyes vagas, y sus resultados meramente aproximados no pueden ser el fundamento de los principios de la lógica. Por otro lado, y como corolario de lo mencionado antes sobre la crítica al psicologismo, las leyes lógicas son válidas *a priori* mientras que no existe ninguna ley natural que sea *a priori*, de modo que no podría fundamentarse principio lógico alguno en leyes supeditadas a la corroboración de su regularidad en la experiencia natural.

De este modo, la evidencia no puede ser de ninguna manera reducida al sentimiento meramente subjetivo que acompaña a la corroboración de ciertas creencias como verdaderas, sino que se trata de la aprehensión misma de lo verdadero, toda vez que el objeto juzgado como verdadero es confirmado en la experiencia.<sup>141</sup> La correlación entre el acto en que se da la evidencia, el juzgar verdad, y su contenido, la verdad en sí, constituye la trama fundamental de la Fenomenología de *Investigaciones Lógicas*. Ya en esta obra Husserl define la evidencia de la siguiente manera:

La evidencia no es otra cosa que la “vivencia” de la verdad. Y la verdad no es vivida, naturalmente, en un sentido distinto de aquel en que puede ser en general vivencia el objeto ideal contenido en un acto real. Con otras palabras, *la verdad es una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente*. Pero el juicio evidente es la conciencia de algo dado originariamente. [...] la vivencia de la concordancia entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado, o entre

---

<sup>141</sup> Ibid p.34

el *sentido* actual del *enunciado* y la *situación objetiva* presente en sí misma, es la evidencia; y la *idea* de esta concordancia es la verdad.<sup>142</sup>

Es importante señalar que toda evidencia es mostración de verdad, mas la falta de evidencia no necesariamente es falta de verdad. No es la verdad la que está subordinada a la evidencia, la evidencia es la actualización de la verdad; la manera como se puede afirmar la verdad es la evidencia. Hasta que no haya evidencia no se puede afirmar la verdad, pero tampoco su contrario: la falsedad.

La Fenomenología como ciencia estricta asume la crítica de la fundamentación psicologista de la teoría general de la ciencia y configura los rasgos de su comprensión “científica” de la filosofía. En su artículo titulado *La filosofía como ciencia estricta* se parte de la crítica del psicologismo como denuncia del relativismo de las posiciones historicistas a favor de una fundamentación rigurosa y científica para la filosofía, siempre y cuando ese carácter científico como denominación exclusiva de las ciencias naturales sino como una filosofía construida con base en la evidencia, persiguiendo así lo que Husserl llama “El ideal de la ciencia”<sup>143</sup>.

En una de sus últimas obras, *Meditaciones Cartesianas*, Husserl comienza con una reflexión sobre el ideal de la ciencia y la construcción de la Filosofía basada en el ideal de científicidad antes señalado. Es importante observar que en su exposición vuelve de nueva cuenta sobre la consideración del problema del juicio, la evidencia y la verdad. En esta obra señala Husserl: “la evidencia, *en el sentido más amplio posible*, es ‘ experiencia’ de la existencia y

---

<sup>142</sup> IL, p. 218.

<sup>143</sup> E. Husserl *La filosofía como ciencia estricta*, trad. Elsa Tabernig, Nova, Buenos Aires, 1973.

de la esencia de las cosas: un llegar a ver con el espíritu las cosas mismas”<sup>144</sup>. Ahí mismo, un poco más adelante, pone hincapié en la importancia del principio de evidencia para el ideal de la ciencia auténtica. “La evidencia perfecta, y su correlato, la *verdad pura y auténtica*, se da como una *idea* inherente al deseo de conocimiento, de confirmación de la intención asuntiva, o colegible viviendo este deseo.”<sup>145</sup>

Por último, existe una vinculación importante entre el concepto de evidencia y lo que Husserl llama la teleología de la razón. La forma del “ver” que da originariamente, la meta hacia la cual están dirigidas todas las intenciones significativas es hacia su cumplimiento, posible al menos, en una intuición que llene aquello que estaba meramente mentado. La conciencia tiene una estructura teleológica y tendencial, cuya motivación fundamental como conciencia racional es querer ver originariamente, el pretender o buscar la evidencia.<sup>146</sup>

Existe una clara continuidad entre la Fenomenología Trascendental y la Idea de la Filosofía como teoría de la ciencia que aparece en las *Investigaciones Lógicas*. Todo ello muestra un desarrollo continuado de la investigación de Husserl y la asunción de tesis similares a nivel de proyecto en lo que concierne al problema de la evidencia y la idea de la verdad. El carácter apodíctico de la evidencia que desplaza el mero “sentimiento de evidencia” en la experiencia empírica junto con el carácter ideal de las verdades de la lógica son condiciones de la posibilidad de la Fenomenología Trascendental como tal. Es el mismo problema con el que inician las *Investigaciones Lógicas* el que lleva a Husserl al giro trascendental, la evidencia como experiencia subjetiva de la verdad en sí, universal, y ésta como contenido de la evidencia.

---

<sup>144</sup> Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Tr. José Gaos y Miguel García-Baró, F.C.E. México, 1986 p. 52, en adelante solamente MC acompañada del número de página.

<sup>145</sup> MC, p.52

<sup>146</sup> Cfr. MC, §5 e *Ideas* I sección 4.

Si la evidencia es lo dado adecuadamente y con plena claridad, no puede resultar más evidente la propia vida de conciencia experimentándose a sí misma en su vivir objetos trascendentes (que no son de suyo evidentes). En ese sentido, el ámbito de investigación y fundamentación del saber no puede ser el mundo natural trascendente, siempre dado por escorzos y no adecuadamente, sino aquello que se manifiesta ello mismo como lo que es en sí: la propia vida de conciencia.

Desde un cierto punto de vista global, el abordaje del problema de la verdad y la evidencia en la filosofía de Husserl, como pilares del carácter científico de la Fenomenología Trascendental, son a su vez, motivaciones de carácter ético, frente a los relativismos e historicismos. Ético en el sentido de la forjación de una vocación filosófica por la verdad y la excelencia respecto de nosotros mismos, individual y de manera comunitaria. Existe un vínculo esencial entre la tarea de llevar al pensamiento por la senda de la Filosofía como ciencia rigurosa y una vocación ética e incluso política, como ha enfatizado recientemente Miguel García-Baró<sup>147</sup>. La persecución de la verdad y la evidencia va ligada a una política que enfrenta la mentira, la estupidez y cierta tolerancia irresponsable de la diletancia intelectual frente a los problemas urgentes de la cultura. Para Husserl la renovación de la cultura va ligada a la renovación de la filosofía como actitud crítica y vocación por la verdad.

## **1.2 - Fenomenología trascendental como filosofía primera**

Como señalamos en el apartado anterior al estudiar *La idea de la fenomenología*, uno de los conceptos más importantes y característicos de la fenomenología trascendental es el

---

<sup>147</sup> Cfr. Miguel García Baró, *Del dolor, la verdad, y el bien*, Sígueme, Salamanca, 2006, p.141

método de la reducción fenomenológica o “epojé”. A grandes rasgos podría caracterizarse como un cambio de actitud frente a las cosas del mundo, pero sobre todo, frente a nuestra propia vida de conciencia, que suspenda el juicio de existencia empírica, con la finalidad de describir la experiencia tal y como se da en la vida.

Existe una reducción denominada eidética o consideración de esencias lo que nos ofrece es una reducción de los elementos que son accidentales de aquello que se pretende describir, para quedarnos con aquellos elementos que resultan imprescindibles para que esto, el objeto, sea lo que es. La reducción eidética es un método para aprehender las esencias de las cosas. La esencia es un tipo de idealidad específico, sobre el cual, según la doctrina de *Investigaciones Lógicas*, podemos tener una aprehensión inmediata, una intuición. La esencia no es producto de la inducción que capta una cierta regularidad en múltiples experiencias en sentido empírico, sino algo que se capta inmediatamente, en la intuición, como universal y existente como idealidad. El conocimiento de esencias es independiente de todo conocimiento de hechos.<sup>148</sup>

La reducción eidética o consideración de esencias garantiza la universalidad de los resultados de la investigación fenomenológica.<sup>149</sup> Sobre todo es menester tener en cuenta que se trata, más allá de la consideración de universalidad, de posibilidades, no de situaciones fácticas-empíricas. Para todos los mundos posibles la esencia se caracteriza como aquello que la cosa es, en un sinfín de posibilidades o variaciones del objeto al que corresponde la esencia, que permite una unidad intemporal en medio de la variación.

---

<sup>148</sup> Cfr. *Ideas* I, §3

<sup>149</sup> Cabe señalar que aunque la fenomenología es una ciencia eidética, no toda ciencia eidética es fenomenológica. La reducción eidética o consideración de esencias es un paso necesario para afirmar la universalidad de los resultados fenomenológicos pero no ella misma no es fenomenológica.

Así, la fenomenología es una disciplina o ciencia eidética, una ciencia de esencias. Ahora bien, en eso no consiste ni todo su cometido ni lo más importante de esta orientación filosófica. La reducción eidética es una premisa fundamental de cualquier conocimiento de esencias, pero para Husserl existe una actitud todavía más importante que es la que corresponde a la reducción fenomenológica-trascendental, punto de partida de la Fenomenología Trascendental.

La reducción fenomenológica-trascendental impone la atención sobre la vida de conciencia y sus correlatos. Considera lo dado en la experiencia suspendiendo la asunción del juicio sobre la existencia real del mundo que se ofrece en la experiencia y de ella misma como formando parte de ese mundo. Toma lo dado en la experiencia como correlato específico de la vida de conciencia desconectando la creencia en la realidad del mundo natural.

El sentido en que Husserl comprende el término trascendental, si bien recupera algo del sentido medieval o kantiano, sí le imprime una característica que lo hace muy diferente: trascendental es sobre todo la reducción de toda trascendencia a la inmanencia de la conciencia pura.<sup>150</sup> Lo que une el concepto de trascendental husserliano al sentido medieval es que la conciencia es el trascendental en la medida es la síntesis de unidad que a la que se atribuyen, desde su inmanencia, las multiplicidad cambiante de singularidades y particularidades de la experiencia. Por otro lado, la primacía de la subjetividad como fuente de toda objetividad, acercaría el concepto de trascendental husserliano a la noción de Kant. Pero, a diferencia tanto de los medievales como de Kant, el orden trascendental no es en Husserl trascendente a nuestra experiencia, ni se requiere la postulación de un fundamento tal como la “cosa-en-sí”, ni se identifica con Dios. La unidad trascendental es la vida de

---

<sup>150</sup> Véase MC §8.

conciencia, fuente de sentido y remisión última de toda trascendencia posible, por lo que afirmar una trascendencia más allá de la necesaria remisión a la inmanencia de la conciencia carece de fundamento para la Fenomenología.

Es así como la Fenomenología Trascendental retoma el sentido de la Filosofía Primera como ciencia de los primeros principios pero en un sentido alejado de la metafísica clásica o moderna (no es ni la substancia separada y eterna, ni Dios el fundamento del orden de lo real). En el sentido clásico podríamos decir incluso que el eje trascendental de unidad de lo múltiple es la vida misma, en su concreción, complejidad y flujo permanente. En el sentido de Husserl es trascendental porque es fuente de todo sentido de los objetos trascendentes. La tarea de la Fenomenología como Filosofía Primera es el estudio de las estructuras fundamentales, que por esencia le corresponden, a la vida de conciencia y sus correlatos.<sup>151</sup>

El programa de la Fenomenología Trascendental aparece en la obra *Ideas relativas a una fenomenología y a una filosofía fenomenológica* de 1913, aunque como hemos visto antes, ya estaba esbozado en las lecciones sobre *La idea de la fenomenología*. Ahí mismo Husserl caracteriza a la Fenomenología Trascendental en su aspiración a ser la Filosofía Primera.

La fenomenología, conforme a su esencia, tiene que aspirar a ser filosofía “primera” y a ofrecer los medios a toda crítica de la razón que deba hacerse; que, por ende, requiere la más perfecta libertad de supuestos y, en referencia a sí misma, una absoluta intelección

---

<sup>151</sup> Husserl insiste en este sentido de Filosofía Primera en *La idea de la fenomenología*, *Ideas* y el curso de 1923-1924 denominado *Filosofía primera*. Algunos alumnos de Landgrebe (que fue a su vez alumno de Husserl) insisten en que a partir de este curso, Husserl se aleja de la tónica cartesiana de su pensamiento filosófico y se lanza a otras vías de construcción de la Fenomenología. El problema de la Fenomenología como Filosofía Primera ha sido recuperado seriamente por Miguel García Baró en distintas obras véase *Vida y Mundo*, Trotta, Madrid, 1999. *Del dolor la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca 2006 y en el marco de la discusión de la Ontología por Agustín Serrano de Haro véase *Ontología y Fenomenología Trascendental*, Universidad Complutense de Madrid, 1991.

reflexiva. Su esencia propia es realizar la más perfecta claridad sobre su propia esencia y por ello también sobre los principios de su método.<sup>152</sup>

La manera en que Husserl caracteriza a la Fenomenología como Filosofía Primera tiene como premisa fundamental el principio de evidencia, que trae consigo la crítica de todo supuesto no evidente. Este es sin duda un tema que la une al talante racionalista de la metafísica moderna, especialmente de Descartes y Spinoza.<sup>153</sup> El propio Husserl afirmaba que la fenomenología es “el secreto anhelo de toda la filosofía moderna”.<sup>154</sup>

Es la peculiaridad distintiva de la fenomenología abarcar dentro del ámbito de su generalidad eidética todos los conocimientos y ciencias, y abarcarlos respecto a cuanto en ellos es INMEDIATAMENTE INTELECTIVO, o al menos tendría que serlo si ellos fuesen genuinos conocimientos. El sentido y el derecho de todo posible punto de partida inmediato y de todos los pasos inmediatos en el método posible pertenecen al círculo de su jurisdicción. Por ello se encierran en la fenomenología todos los conocimientos eidéticos (o válidos con generalidad incondicionada) con que se responde a los problemas radicales de la “posibilidad” referentes a cualesquiera conocimientos y ciencias que puedan darse. Como fenomenología aplicada ejerce, pues, sobre toda ciencia por principio peculiar, la última crítica valorativa y con ello en particular la determinación última del sentido del “ser” de sus objetos y la clarificación de principio de sus métodos. Se comprende así que la

---

<sup>152</sup> *Ideas* I, p.146.

<sup>153</sup> Las referencias a Descartes a lo largo de las obras de Husserl son continuas, quizá sólo referir a sus *Meditaciones cartesianas* basta para destacar la importancia que Husserl le daba al filósofo francés, con quien también tenía profundas diferencias. La consigna spinozista de la reforma o depuración del entendimiento como camino a la verdad y la revalorización de la imaginación como facultad de la sensibilidad respecto del conocimiento del espacio (en lo que Spinoza y el mismo Husserl se distinguen de Descartes) creo que justifican esta inserción de Husserl como continuador de la tradición de la metafísica (filosofía primera) moderna.

<sup>154</sup> *Ideas* I p.142.

fenomenología sea, por decirlo así, el secreto anhelo de toda la filosofía moderna.<sup>155</sup>

Después de estas aclaraciones preliminares sobre el proceder fenomenológico y la constitución de la filosofía primera, avancemos hacia la exposición de algunos aspectos fundamentales de la doctrina de *Ideas I* para avanzar a estudiar el problema de la distinción entre sentido y significación que aparece en esta obra.

## **2.- Primeros pasos hacia la investigación fenomenológica: la actitud natural y el ámbito de la conciencia**

En los albores de la investigación fenomenológica nos encontramos en primer lugar con lo que se denomina actitud natural, la cual consiste en la asunción de las realidades trascendentes a la conciencia como integrantes de un mundo de cosas previamente dado y la vida de conciencia misma como integrante de ese mundo real. Es ante todo, una actitud caracterizada por la suposición en la existencia real e independiente de las cosas como pertenecientes a un mundo, del cual nosotros mismos también formamos parte. En la actitud natural, señala Husserl:

Él está persistentemente para mí “ahí delante”, y yo mismo soy miembro de él. Este mundo no está para mí ahí como un mero MUNDO DE COSAS, sino, en la misma inmediatez, como MUNDO DE VALORES, MUNDO DE BIENES, MUNDO PRÁCTICO.<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup> *Ideas I*, p.142

<sup>156</sup> *Ideas I*, p.66.

En la actitud natural se supone que los caracteres y los valores del mundo le son inherentes a las cosas. Simplemente el mundo está ahí, frente a mí sin más, le preste o no atención.

Se trata del mundo circundante al que están dirigidos mis actos valorativos, teóricos o de sentimiento, es decir, todo lo que expresa el concepto cartesiano de *cogito*.<sup>157</sup> Esta manera de atender al mundo, se sigue no sólo respecto de sí mismo sino también respecto de los demás. El mundo en la actitud natural es el mundo de nosotros, es nuestro mundo circundante al que pertenecemos nosotros mismos.

El mundo de la actitud natural es objeto de las ciencias empíricas, para las cuales el mundo está ahí dado y sólo hay que determinar sus estructuras:

“El” mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí “distinto” de lo que yo presumía; esto o aquello debe ser, por decirlo así, borrado DE ÉL a título de “Ilusión”, “alucinación”, etc., de él, que —en el sentido de la tesis general— es siempre mundo existente. Conocerlo más completa, más segura, en todo respecto más perfectamente de lo que puede hacerlo la experiencia ingenua, resolver todos los problemas del conocimiento científico que se presentan sobre su suelo, tal es la meta de las CIENCIAS DE LA ACTITUD NATURAL.<sup>158</sup>

El proceder de la fenomenología consiste en un cambio de actitud, en una toma de distancia respecto de la actitud natural motivado por razones similares a las de Descartes: la

---

<sup>157</sup> Efectivamente Descartes utiliza en ese sentido tal concepto: *cogito* son todos los actos de sentimiento teóricos, valorativos, o prácticos. Véase la segunda de las *Meditaciones Metafísicas*: “En suma ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente.” El *cogito* se refiere a una multiplicidad de vivencias y no sólo a las intelectuales.

<sup>158</sup> *Ideas* I, p.69.

búsqueda de la verdad por la evidencia (aunque la noción de evidencia difiere en ambos)<sup>159</sup>. De lo que se trata es de obtener la evidencia y no la mera creencia o suposición en la existencia del mundo que ofrece la actitud natural. El proceder de la fenomenología comienza con una suspensión de la validez del juicio de existencia sobre la trascendencia del mundo independiente de nuestra experiencia.

Ahora bien, a diferencia de Descartes, no se trata de una duda que ponga en entredicho la cosa misma, sino que simplemente desconecta la vida de conciencia de la creencia en la existencia trascendente de un mundo. El proceso de desconexión de la actitud natural es lo que Husserl denomina “epojé” o “suspensión del juicio”.

NOS LIMITAMOS A ENTRESACAR EL FENÓMENO DE LA “PUESTA ENTRE PARÉNTESIS” O “DESCONEXIÓN”, que, patentemente, no está ligado al fenómeno del intento de dudar, aun cuando quepa sacarlo con particular facilidad de él, sino que también puede presentarse EN OTROS ENTRETEJIMIENTOS, no menos que POR SÍ SOLO. Con referencia a TODA tesis podemos, y con plena libertad, practicar esta peculiar *epojé*, UNA CIERTA ABSTENCIÓN DEL JUICIO, QUE ES COMPATIBLE CON LA CONVICCIÓN NO QUEBRANTADA Y EN CASOS INQUEBRANTABLE, POR EVIDENTE, DE LA VERDAD. La tesis es “puesta fuera de acción”, puesta entre paréntesis, convirtiéndose en la modificación “tesis puesta entre paréntesis”, así como el juicio puro y simple en el “JUICIO PUESTO ENTRE PARENTESIS”.<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> En este respecto véase George Heffernan, “An Essay in Epistemic Kuklophobia: Husserl’s Critique of Descartes: Conception of Evidence” en *Husserl Studies* 13: 89 – 140, Kluwer Academic Publishers, Holanda, 1997.

<sup>160</sup> *Ideas* I, p.72.

La epojé fenomenológica abre paso al ámbito de la conciencia pura, que no es otra cosa que el residuo que queda una vez que se ha desconectado el mundo de la actitud natural y nosotros mismos como formando parte de él. De modo que aparece el tema de la fenomenología en sentido estricto que es el ámbito de la conciencia pura y sus correlatos puros. Nos atenemos a describir la experiencia purificada de la creencia en un mundo independiente de la misma y además tomada de acuerdo a lo que le corresponde por esencia.

Es necesario distinguir por tanto entre las vivencias que se nos dan en la actitud natural, que suponen a un yo empíricamente dado y formando parte de un mundo ya constituido y el ámbito de la conciencia pura, que remite a un yo puro constituyente de toda trascendencia (la del mundo).

Husserl muestra que la desconexión de la tesis de la realidad del mundo no afecta el ámbito de las vivencias: la conciencia. Por lo anterior señala que la conciencia tiene un ser propio que queda como residuo fenomenológico objeto de la ciencia denominada Fenomenología.

Pero hay que decir que, dado que se trata de una ciencia eidética o ciencia de esencias, lo que se estudia no son las vivencias en sentido empírico, como las estudiaría la psicología, sino las vivencias de acuerdo a su esencia. El tema de la investigación fenomenológica es el campo de la vida trascendental como ámbito de las vivencias en la correlación de la subjetividad que, desde la inmanencia de tales vivencias, constituye intencionalmente toda trascendencia; todo ello desde una perspectiva eidética que permite que la descripción sea científica. Aunque también hay que decir aquí, que Husserl reconoce la posibilidad de la reducción trascendental sin tener en cuenta su consideración eidética y habla de un ego

trascendental fáctico <sup>161</sup>. Analicemos con detalle esta cuestión haciendo la distinción entre la reducción fenomenológica y posteriormente la consideración del ego trascendentalmente reducido desde la perspectiva eidética. Cualquier experiencia que tengo en un momento determinado, por ejemplo, la percepción del libro que está en mi escritorio, puede ser atendida desde un punto de vista fenomenológico cuando suspendo mi creencia en la existencia del libro sobre la mesa y me quedo con el “libro percibido” como objeto intencional de mi percepción que apunta hacia él. Desde esta misma percepción concreta con los distintos componentes que la integran es posible transformar “el *factum* de esta percepción, despojándola de su valor real, en una pura posibilidad, entre otras puras posibilidades totalmente 'a nuestro gusto', pero puras posibilidades de percepciones. Transponemos, por decirlo así, la percepción real al reino de las irrealidades, de lo 'como si', que nos entrega las “puras posibilidades, puras de todo lo que se vincula al *factum*, y a todo *factum* en general”<sup>162</sup>. La descripción en el plano de la “pura posibilidad” de cualquier experiencia constituye la descripción eidética, que consiste en la libre variación en la fantasía de cualquier objeto para determinar aquello que permanece en las variaciones. Husserl cree que esta descripción eidética es aplicable al ego trascendental fáctico y a sus vivencias.

Exaltando así cada tipo que se toma, desde su medio, el *ego* trascendental empíricamente fáctico, hasta la esfera pura de la esencia, no desaparecen los horizontes intencionales periféricos, que son índice de su inserción, susceptible de ser descubierta, en el *ego*. Sólo que estos *horizontes de inserción se tornan también eidéticos*. En otras palabras: con cualquier tipo eidéticamente puro dejamos de estar en el *ego* fáctico,

---

<sup>161</sup> Cfr. MC, § 34

<sup>162</sup> MC, § 33, p.125

para estar *en un eidos ego*; o bien: toda constitución de una posibilidad realmente pura entre posibilidades puras, lleva *implicite* consigo, como su horizonte periférico, *un ego posible en el sentido de puro*, una posible modalidad pura de *mi ego fáctico*.<sup>163</sup>

Antes de avanzar al estudio del campo de la conciencia trascendental conviene retomar el tema de la actitud natural y el cambio hacia la actitud fenomenológica. Decíamos que el cambio de actitud parte de una duda metódica, similar a la que realiza Descartes. El hilo conductor de este cambio de actitud tiene que ver con cierta idea, también cartesiana (aunque, como hemos dicho, Descartes y Husserl no consideran las mismas cosas como evidentes) de la verdad dada en “evidencia”. Este es el punto de partida de la fenomenología como crítica general del conocimiento, que hemos apuntado anteriormente al hablar de *La idea de la fenomenología* y uno de los conceptos más importantes de la Fenomenología.

En *Meditaciones Cartesianas* Husserl distingue entre dos tipos de evidencia, la evidencia adecuada y la evidencia apodíctica. La evidencia adecuada es la aprehensión de una existencia o una esencia en el modo de “ella misma” con plena certeza de ser, pero abierta a convertirse en algo dudoso, a pesar de ser evidencia. La evidencia apodíctica no es sólo certeza del ser de las cosas o hechos objetivos evidentes en ella, sino que a la vez es imposibilidad absoluta de que se conciba su carácter dudoso. La evidencia apodíctica es absolutamente y por esencia indubitable, de ahí que se trate de la evidencia más perfecta posible.

Una *evidencia apodíctica* tiene la señalada propiedad, no sólo de ser, como toda evidencia, certeza del ser de las cosas o hechos objetivos evidentes en ella, sino de revelarse a una reflexión crítica como siendo

---

<sup>163</sup> MC, p.126.

al par la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser; en suma, de excluir por anticipado como carente de objeto toda duda imaginable.<sup>164</sup>

De acuerdo a la destacada importancia concedida al principio de evidencia desde el punto de vista de *Prolegómenos* y de *La idea de la Fenomenología*, hay que tener en cuenta las razones de Husserl para considerar la búsqueda de una evidencia auténtica que sea el fundamento de la ciencia. La experiencia del mundo trascendente no ofrece un carácter apodíctico, lo cual lleva a Husserl a suspender la validez de todos los juicios sobre el mundo como el horizonte de las cosas que existen hacia los que se dirige el conocimiento de las ciencias empíricas. Por el contrario, no podemos decir que no es evidente la experiencia misma de nuestras vivencias dirigidas al mundo (que suponemos existente, sin evidencia). El problema es que esta consideración de las vivencias como integrantes de un yo que forma parte del mundo considerado como existente corren el mismo riesgo de estar fundamentadas, en su estudio, por una disciplina que las toma como procesos psíquicos-naturales: la psicología.

Vemos entonces que no es sólo contra la no evidencia de la existencia trascendente del mundo hacia donde está dirigido el motivo de la reducción fenomenológica, sino hacia la suspensión de los juicios de todas las disciplinas científicas que suponen no sólo la existencia trascendente del mundo, sino la integración de la vida de conciencia en ese mundo considerado como existente. El mundo de la actitud natural no es sólo el mundo de la vida pre-teórica, sino también el de las ciencias que suponen que sus objetos tienen existencia real y natural.

---

<sup>164</sup> MC, p. 57.

Todo lo anterior tiene que ver a su vez con la necesidad de la consideración eidética de la investigación fenomenológica que legitime el carácter *a priori* y científico de sus resultados.

Si consideramos, pues, acabada *una fenomenología puramente según el método eidético*, como una ciencia apriorístico-intuitiva, ninguna de sus investigaciones esenciales es otra cosa que *el descubrimiento de un aspecto del eidos universal de un ego trascendental en general*, que encierra en sí todas *las posibles modalidades puras de mi ego fáctico* y éste mismo en cuanto posibilidad. La fenomenología eidética estudia, pues, el *a priori* universal, sin el que no soy “imaginable” yo, ni yo trascendental alguno, o, pues que toda universalidad eidética tiene el valor de una ley inquebrantable, estudia la ley esencial y universal que traza de antemano su sentido (con el opuesto contrasentido) a toda afirmación fáctica sobre lo trascendental.<sup>165</sup>

De tal manera que, afirma Husserl: “Nos elevamos a la convicción metódica de que *la intuición eidética es junto a la reducción fenomenológica la forma fundamental de todos los métodos trascendentales especiales*; de que ambas definen íntegramente pues el justo sentido de una fenomenología trascendental”<sup>166</sup>

### **3.- La reducción fenomenológica y el ámbito de la conciencia pura**

El carácter no-apodíctico del mundo como realidad natural lleva a la necesidad de realizar la denominada reducción fenomenológica, tomando distancia de la actitud natural que lleva a cabo los actos constituyentes de la naturaleza con sus tesis trascendentes; la

---

<sup>165</sup> MC, p.127.

<sup>166</sup> MC, p.128.

reducción fenomenológica dirige la atención al ámbito de la experiencia desde el punto de vista de la conciencia pura. En suma, suspende la creencia en la realidad trascendente del mundo al que están dirigidos los actos de conciencia y reduce toda trascendencia a correlato de la vida de conciencia purificada.

La reducción fenomenológica en la que reflexionamos sobre los propios actos de conciencia, ellos sí, datos de carácter absoluto e indubitable, orienta a la filosofía hacia la crítica de los intentos de fundamentarla en una ciencia natural como la psicología. Así, la investigación trascendental de la conciencia no puede ser por principio una investigación natural

La existencia de una naturaleza no PUEDE condicionar la existencia de la conciencia, puesto que ella misma se pone de manifiesto como correlato de conciencia; la naturaleza sólo ES en cuanto se constituye en nexos regulados de conciencia.<sup>167</sup>

La actitud fenomenológica pone de manifiesto la dependencia de toda trascendencia y todo orden de la naturaleza respecto de su correlación con la conciencia que vive sus vivencias de lo que se sigue una primacía de la conciencia respecto del mundo.

Todo lo trascendente, en la medida en que viene a la dación concientemente, es *objeto* de investigación fenomenológica, no sólo por el lado de la CONCIENCIA DE ello, por ejemplo, de los diferentes modos de conciencia en que viene a la dación como lo mismo, sino también,

---

<sup>167</sup> *Ideas* I, p.118.

aunque entretelado esencialmente con ello, como lo dado y aceptado en las daciones.<sup>168</sup>

### *De la reducción fenomenológico-trascendental*

La reducción trascendental impone la necesidad de desconectar la conciencia como integrante del mundo, e implica la reducción del sentido del mundo a la inmanencia de la vida conciencia. El mundo es respecto de la conciencia trascendente, pero esa trascendencia no es una trascendencia absoluta, sino relativa respecto de la conciencia trascendental.

*Realidad* y mundo son aquí, precisamente, rótulos para ciertas UNIDADES DE SENTIDO válidas, a saber, unidades del “sentido”, referidas a ciertos nexos de la conciencia pura, absoluta, que conforme a su ESENCIA dan sentido y acreditan la validez del sentido justamente de tal manera y no de otra.<sup>169</sup>

El descubrimiento de la reducción trascendental abre paso a un horizonte de problemas y un amplio campo de investigación donde aparece la intrincada red de sentido de toda objetividad trascendente, pues precisamente lo que pone de manifiesto la reducción trascendental es que toda nuestra experiencia de lo real es originariamente experiencia de sentido, cuya fuente y campo de operación es la subjetividad misma.

La reducción trascendental es la reducción de toda trascendencia a la inmanencia de la conciencia ante la que se ofrece todo sentido posible. La correlación fundamental entre el yo

---

<sup>168</sup> *Ideas* I, p.170.

<sup>169</sup> *Ideas* I, p.129.

trascendental y sus correlatos objetivos constituye el meollo de la investigación fenomenológica.

La reducción “trascendental” practica epojé con respecto a la realidad; pero a aquello que de ésta le queda pertenecen los nóemas con la unidad noemática que radica en ellos mismos, y por ello la forma como lo *real* es precisamente conciente, y en especial dado, en la conciencia misma.<sup>170</sup>

Estudemos a continuación algunos aspectos del ámbito de la conciencia pura:

*a) Reflexión,*

El método fenomenológico se mueve integralmente en actos de reflexión.

Toda vivencia que no está ante la mirada puede convertirse, de acuerdo con una posibilidad ideal, en “vista” dirigiéndose a ella una reflexión del yo, con la que se convierte en objeto *para* el yo. Lo mismo pasa con las posibles miradas del yo a los ingredientes de la vivencia y a sus componentes intencionales (a aquello *de que* son eventualmente conciencia), pero las reflexiones son a su vez vivencias y pueden en cuanto tales tornarse sustratos de nuevas reflexiones y así *ad infinitum*, con universalidad de principio.<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> *Ideas* I, p. 239.

<sup>171</sup> *Ideas* I, p.172.

b) *El yo puro*

La realización de la epojé fenomenológica en que se suspende el “yo hombre” y se deja a la pura vivencia del acto con su propia esencia permite a su vez ver que existe en la propia vivencia una necesaria remisión al sujeto puro del acto, al yo puro. La epojé no suspende la forma del *cogito* y su carácter de “estar dirigido hacia algo”, en modo inverso, necesariamente remite al yo. Este “yo” no es de ninguna manera el “yo hombre” del mundo de la actitud natural, sino el que llama “yo puro”.

Husserl finalmente deja de lado su interpretación psicológica sobre el “yo puro” de la Quinta de sus *Investigaciones Lógicas* y finalmente se percató de la necesidad de dar cuenta del yo desde otro ángulo. No se trata de una mera postulación sino de algo que está en la propia estructura de los actos intencionales, su remisión en cuanto “cogito” al “yo” que los vive, que en la actitud fenomenológica es “el yo puro”.

Ciertamente hay vivencias que no son *cogito* y en esa medida carecen de la referencia al yo antes mencionada, pero cree Husserl que también ellas tienen su parte en el yo puro, y éste en ellas. “Pertenece a él como 'suyas', son el fondo de *su* conciencia, el campo de *su* libertad”.<sup>172</sup>

Por otra parte, el yo puro no es nada que pueda tomarse *por sí*, ni nada de que pueda hacerse un objeto *propio* de investigación. “Prescindiendo de sus ‘modos de referencia’ o ‘modos de comportamiento’ está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada

---

<sup>172</sup> *Ideas* I, p.190.

más”<sup>173</sup>. Claro que lo que sí puede describirse es el yo que vive los modos o formas de vivencias. De aquí viene la distinción en la esencia de la esfera de las vivencias, entre un lado de orientación subjetiva y otro de orientación objetiva. Tal distinción es también un doble camino de la investigación dividido en aquel momento que corresponde al estudio de la pura subjetividad y el otro momento conformado por investigaciones dirigidas a la “constitución” de la objetividad en tal subjetividad.

*c) Tiempo fenomenológico y unidad de la corriente de vivencias*

La vida de conciencia transcurre en el tiempo, pero este tiempo, denominado tiempo fenomenológico, constituye una peculiaridad de todas las vivencias y es necesario distinguirlo del tiempo objetivo suspendido por el golpe de la epojé. Se trata de una temporalidad que no es medible ni cuantificable.

Aquel tiempo que es esencialmente inherente a la vivencia en cuanto tal, con sus modos de darse, el ahora, el antes, el después y las modalidades determinadas por éstos, el simultáneamente, el sucesivamente, etc; no se puede medir ni por posición del sol, ni con un reloj, ni por medio de nada físico, ni en general se puede medir.<sup>174</sup>

Esta propiedad esencial de las vivencias, además, no es una propiedad singular de cada vivencia en particular, sino lo que les permite unirse en una sola corriente de vivencias, unas con otras.

---

<sup>173</sup> *Ideas* I, p.190.

<sup>174</sup> *Ideas* I, p.191.

Toda vivencia real (logramos esta evidencia sobre la base de la clara intuición de la realidad de una vivencia) es necesariamente una vivencia que dura; mediante esta duración se inserta en un continuo sin término de duraciones – un continuo lleno. Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo lleno e infinito por todos lados. Esto quiere decir que al mismo tiempo: toda vivencia pertenece a una “*corriente de vivencias*” infinita.<sup>175</sup>

De este modo, la unidad de la vida de conciencia está esencialmente ligada a la unidad de la corriente temporal de las vivencias en la experiencia de su sucesión-duración y es coherente con la unidad del yo puro. “La corriente de las vivencias es una unidad infinita, y la forma de corriente es una forma que abarca necesariamente todas las vivencias de un yo”.<sup>176</sup>

La descripción del complejo anclaje temporal de las vivencias y su consideración en el orden de la sucesión temporal es realizada por Husserl con mayor detalle en sus *Lecciones de fenomenología sobre la conciencia interna del tiempo*<sup>177</sup> editadas por Edith Stein y publicadas por Heidegger en 1928.<sup>178</sup> No podemos detenernos en el estudio detenido de la cuestión del tiempo en estas páginas, pero al menos tenemos que tener en cuenta su importancia para la Fenomenología Trascendental, puesto que el estudio de las vivencias de conciencia exige la

---

<sup>175</sup> IL, p.193.

<sup>176</sup> IL, p.195.

<sup>177</sup> Edmund Husserl *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, tr. Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid 2002. En adelante CIT seguido de la página.

<sup>178</sup> Hay diversas menciones del problema del tiempo en relación a la unidad del yo puro también en *Meditaciones cartesianas*. También hay otros manuscritos inéditos con amplias descripciones del problema donde aparecen numerosos cambios en la doctrina del tiempo de Husserl. En este respecto es interesante el artículo de Rudolf Bernet “La nueva fenomenología de la conciencia del tiempo en los manuscritos husserlianos de Bernau” en César Moreno Márquez y Alicia Ma. De Mingo Rodríguez ed. *Signo, intencionalidad, verdad. Estudios de Fenomenología*, Sociedad Española de Fenomenología, Universidad de Sevilla, 2005.

consideración de las vivencias no sólo de manera aislada, sino como conformándose en la unidad de la corriente de la vida de conciencia, una unidad infinita.

*e) Intencionalidad*

La intencionalidad es otro de los conceptos fundamentales de la Fenomenología Trascendental ya hemos hecho alusión a ella en el sentido de *Investigaciones Lógicas*, pero en *Ideas I* aparecen algunas distinciones terminológicas que abren paso a nuevas consideraciones de las vivencias no contempladas en la primera obra.

La intencionalidad sigue siendo un tema capital de la fenomenología que tiene que ver con el carácter tendente o direccional de toda vivencia a su objeto, es decir, toda conciencia es necesariamente “conciencia *de* algo”.

Es ésta una peculiaridad esencial de la esfera de las vivencias en general, en la medida en que todas las vivencias participan de alguna manera en la intencionalidad, aun cuando no podamos decir en el mismo sentido de TODA vivencia que tiene intencionalidad, como podemos decir, por ejemplo, de toda vivencia que cae como *objeto* bajo la mirada de la reflexión posible, así sea sólo un momento vivencial abstracto, que es temporal. La intencionalidad es lo que caracteriza la CONCIENCIA en sentido estricto y lo que justifica que se designe la corriente entera de las vivencias a la vez como corriente de conciencia y como unidad de UNA conciencia.<sup>179</sup>

El rasgo fundamental de la intencionalidad como propiedad de ciertas vivencias es su dirección hacia un objeto, la peculiaridad de “ser conciencia de algo”, siendo éste último,

---

<sup>179</sup> *Ideas I*, p.198.

gracias al carácter intencional de la vivencia, “su” objeto según las determinaciones que ella impone.

*d) Sensaciones*

El ámbito de las sensaciones constituye un estrato no intencional de la vivencia, que no obstante está subordinado a la intencionalidad.

La intencionalidad, prescindiendo de sus enigmáticas formas y niveles, se asemeja también a un medio universal que lleva en sí todas las vivencias, incluso aquellas que no se caracterizan ellas mismas como intencionales.<sup>180</sup>

Por lo anterior es necesario distinguir entre las vivencias designadas en *Investigaciones Lógicas* como contenidos primarios, es decir, los contenidos de sensación: datos de color, sonido o elementos sensibles que exhiben vivencialmente las notas sensibles de las cosas (como las texturas visuales, auditivas, táctiles o gustativas) de aquellas vivencias o elementos de vivencias que son intencionales. Las primeras son denominadas como la ὕλη (hylé) sensible o los datos hyléticos y las segundas corresponden a la μορφή (morphé) intencional de las vivencias que constituye el lado noético de la vivencia de percepción que dirige y da sentido a la capa hylética.

Hay en la experiencia sensible la materia o componente hylético de la vivencia y una capa “animadora” o “dadora de sentido” que produce que lo meramente sensible adquiera la configuración de una vivencia intencional concreta.

*e) Sensibilidad: lo sensible y el sentimiento*

---

<sup>180</sup> *Ideas* I, p.202.

Husserl es consciente de la ambigüedad terminológica que trae consigo la confusión entre la sensibilidad referida a los “contenidos primarios” y la sensibilidad propia de las vivencias del sentimiento que, a diferencia de los “contenidos primarios”, son intencionales.<sup>181</sup> En su acepción estricta la sensibilidad designa “el residuo fenomenológico de lo que procuran los “sentidos” en la percepción exterior normal”<sup>182</sup> y en una acepción más amplia

Comprende también los sentimientos e impulsos sensibles, que tienen su propia unidad genérica y, por otra parte, también un parentesco esencial de índole general con aquellas sensibilidades en el sentido restringido –todo esto, prescindiendo de la comunidad que por lo demás expresa el concepto FUNCIONAL de la hyle.<sup>183</sup>

Para distinguir mejor las cosas Husserl utiliza el concepto de “datos hyléticos materiales” o “materias sensibles”.

La capa noética de la vivencia perceptiva dota de sentido la mera sensación y la convierte en contenido expositivo del objeto de la percepción. El componente noético es intencional y el correspondiente a los “datos hyléticos materiales” es no-intencional pero forma parte de la vivencia.

Más adelante volveremos sobre este problema cuando abordemos el tema de las vivencias de la esfera de la afectividad, por ahora es necesario avanzar hacia uno de los temas fundamentales de la fenomenología trascendental: la correlación nóema – nóesis.

#### *f) La correlación noético-noemática*

---

<sup>181</sup> Aunque también cabe mencionar desde ahora que existen sensaciones de sentimientos no-intencionales. Nos ocuparemos del tema con mayor detalle en el siguiente capítulo.

<sup>182</sup> *Ideas* I, p.203.

<sup>183</sup> *Ideas* I, p.204.

Como hemos señalado antes, el polo subjetivo de la vivencia, ahora trascendentalmente reducida, se remite a la unidad del yo puro mientras que el polo objetivo al sentido que se ofrece denominado polo noemático.<sup>184</sup> La descripción fenomenológica requiere guardar pleno rigor en la absoluta suspensión de prejuicios para mantenerse en lo puramente dado en evidencia. Mantenerse en la descripción del sentido que se ofrece en la corriente de las vivencias sin imponer ninguna interpretación o consideración previa.

Si obedecemos a este principio metódico con respecto al doble título *cogito-cogitatum (qua cogitatum)*, se abre inmediatamente la posibilidad de llevar a cabo en las dos direcciones correlativas descripciones universales sobre la base de *alguna o algunas* de estas *cogitaciones* en cada caso. Por un lado, las descripciones referentes al objeto intencional en cuanto tal, a las determinaciones que le son atribuidas asuntivamente en los respectivos modos de la conciencia, que a su vez resaltan al dirigirse la mirada a ellos (así, los “modos de ser”, como “ser cierto”, “ser posible o probable”, etcétera, o los modos temporales “subjetivos”, ser presente, pasado, futuro). Esta dirección descriptiva se llama noémática. Frente a ella está la noética. Ésta concierne a los modos del *cogito* mismo, los modos de la conciencia, por ejemplo, la percepción, el recuerdo, la retención, con las diferencias modales inherentes a ellas como la de claridad y distinción.<sup>185</sup>

#### 4.- El noema: sentido y núcleo noemático

---

<sup>184</sup> En realidad la correlación noético-noemática igual vale en una consideración psicológico-fenomenológica sin la reducción trascendental, como mera descripción de vivencias y sus correlatos psicológicos sin la depuración trascendental de la conciencia, es decir, considerando la vida psíquica como proceso natural integrante del mundo. La diferencia es que la reducción trascendental persigue la fundamentación del conocimiento en la evidencia, y no la mera descripción psicológica de vivencias.

<sup>185</sup> MC, p.83.

La distinción de los componentes que forman parte de las vivencias y de sus correlatos intencionales nos lleva al tema de los propios componentes del correlato objetivo de la vivencia, que son coherentes con la vivencia, en su sentido, pero no son parte ingrediente de la misma. Toda vivencia intencional muestra algo de una manera determinada por ella, pero aquello que la vivencia muestra o hacia lo que está dirigida es su correlato intencional, que no debe confundirse con los ingredientes de la vivencia en cuanto tal.

Por un lado, tenemos, pues, que distinguir las partes y momentos que encontramos mediante un ANÁLISIS DE LOS INGREDIENTES de la vivencia, en que tratamos a ésta como objeto, tal como a cualquier otro, preguntando por sus fragmentos o por los momentos no independientes que la integran como ingredientes. Mas, por otro lado, es la vivencia intencional conciencia de algo, y lo es por su esencia.<sup>186</sup>

Toda vivencia intencional, por esencia, alberga un “sentido”, eventualmente múltiple y realiza sobre la base de su carácter de brindar sentido nuevas operaciones, que son operaciones “con sentido”. El “sentido”, a su vez, es lo mentado en cuanto tal por la vivencia, de acuerdo a su carácter noético y a las operaciones que realiza. Este “sentido” contenido en la vivencia, no obstante, es no ingrediente respecto de ella. Éste correlato de sentido se denomina “contenido noemático” o nóema y es aquello que se encuentra en la vivencia como aquello hacia lo cual está dirigida, de la manera precisa en que está dirigida de acuerdo al tipo de vivencia de que se trate. De tal modo que la percepción, por ejemplo, en cuanto vivencia intencional (nóesis) tiene su nóema, esto es, lo percibido en cuanto tal, del mismo modo que

---

<sup>186</sup> *Ideas* I, p.213.

el recuerdo tiene su correlato en lo recordado en cuanto tal, y el agrado en aquello que resulta agradable en cuanto agradable.<sup>187</sup>

Dondequiera hay que tomar el correlato noemático, que aquí se llama “sentido” (en una significación muy ampliada), EXACTAMENTE TAL como éste reside “inmanentemente” en la vivencia de la percepción, del juicio, del agrado, etc., es decir, tal como, SI CONSULTAMOS PURAMENTE A ESTA VIVENCIA MISMA, nos es ofrecido por ella.<sup>188</sup>

Desde esta perspectiva y siguiendo el camino de la reducción fenomenológica, los objetos del mundo psicofísico han quedado desconectados en cuanto a su “existencia” y nos quedamos con aquello que se ofrece de manera patente en la vivencia de tales como correlato de ella misma. Esta relación entre la percepción y lo percibido, el agrado y lo que resulta agradable, se describe en la pura inmanencia de la vida de conciencia, “puramente sobre la base de las vivencias de percepción y de agrado fenomenológicamente reducidas tal como se insertan en la corriente de vivencias trascendental”.<sup>189</sup>

El punto de vista fenomenológico desplaza todo interés o suposición derivada del conocimiento científico-empírico. De modo que no son relevantes para la fenomenología los

---

<sup>187</sup> El tema específico de la naturaleza del nóema ha dado lugar a un sinnúmero de interpretaciones y discusiones entre los estudiosos y seguidores del pensamiento de Husserl. De manera general existen dos posiciones en el debate, la primera, derivada de las tesis de Aron Gurwitsch, que interpreta al nóema como percepto y la de Føllesdal, Smith y MacIntyre, que lo identifican a la noción de Frege de “Sinn”, es decir, entidad intencional, concepto o significación lingüística. Existen posiciones conciliadoras como las de Mohanty, Welton y Drummond. Sin pretender una posición final en el debate subyace, en este trabajo tenemos mayor cercanía con estos últimos, especialmente en lo que concierne a las críticas que hacen a la interpretación fregeana que abiertamente rechazamos toda vez que nuestro interés es restituir los derechos de una noción de sentido que no se identifique sin más con la de significación lingüística, la cual es derivada por Smith y MacIntyre de la interpretación de Føllesdal. Cfr. “Introduction” en Drummond y Lester E. Embree *Phenomenology of the noema*, Contributions to Phenomenology, Vol. 10, Springer, 1992. Un estudio amplio y reciente sobre las interpretaciones del noema es Stchigel *El objeto ausente. Interpretaciones del noema*, Buenos Aires, Ediciones Virgilio, 2007.

<sup>188</sup> *Ideas* I, p.214.

<sup>189</sup> *Ideas* I, p.215.

procesos psicofísicos, biológicos o químicos que intervienen en las sensaciones perceptivas o de agrado; del mismo modo, tampoco resultan relevantes las consideraciones provenientes del conocimiento científico-empírico respecto de la constitución físico-material de los objetos percibidos.

Lo “percibido” en cuanto sentido no encierra en sí (ni por tanto se le debe atribuir sobre la base de “conocimientos indirectos”) nada más que aquello que en lo perceptivamente aparente “realmente aparece” en el caso dado, y exactamente en el modo, en la manera de darse, en la que es conciente precisamente en la percepción.<sup>190</sup>

Toda vivencia intencional tiene su “objeto intencional” o sentido objetivo, este no agota el pleno nóema, de la misma manera en que no todo lo noético es del carácter de “dar sentido”, el pleno nóema está constituido por una serie de elementos noemáticos o elementos de sentido fundados en un necesario núcleo, el núcleo noemático<sup>191</sup>. El conjunto de elementos noemáticos no independientes del sentido objetivo y su respectivo núcleo noemático es denominado por Husserl “nóema pleno” y en sentido amplio podemos considerarlo “sentido” por cuanto los elementos noemáticos fundados son también elementos de “sentido”.

Aquello que se ha destacado como “sentido” en el análisis del ejemplo, no agota el nóema pleno; en conformidad con ello, tampoco el lado noético de la vivencia intencional consiste meramente en el momento de la “dación de sentido” propiamente dicha, a la que corresponde

---

<sup>190</sup> *Ideas* I, p.216 ss.

<sup>191</sup> El concepto de nóema puede rastrearse en la filosofía de husserl en §16 de IL V (objeto intencional) y “materia” del acto Cfr. Dallas Willard. “Finding the noema” en Drummond y Lester Embree, *The phenomenology of nóema*, Op. Cit., p. 32

especialmente el “sentido” como correlato. Pronto se mostrará que el nóema pleno consiste en un complejo de momentos noemáticos; que en este complejo el momento específico del sentido sólo forma una especie de necesario ESTRATO NUCLEAR en el que están esencialmente fundados otros momentos, que sólo por ello podríamos designar igualmente, pero en sentido ampliado, como momentos del sentido.<sup>192</sup>

Es así como tenemos, del lado del nóema, que distinguir entre el núcleo noemático y los caracteres no independientes que se encuentran fundados en él y que son ellos mismos componentes de sentido que colaboran en la caracterización de “lo mentado en cuanto tal”. Están fundados en la objetividad o sentido noemático que constituye el núcleo del nóema. Estos caracteres, eventualmente cambiantes, forman parte del nóema pleno. ¿A qué se debe esta distinción entre el sentido y aquellos elementos fundados en él que no forman parte de ese núcleo que es el correlato de los actos de dar sentido? Como sugiere Donn Welton, Husserl concede una primacía a la actitud cognoscitiva, por lo que hay una primacía del sentido entendido como “sentido objetivo”, es decir, como “sentido que cumple significados lógicos”.<sup>193</sup> No obstante, el propio Husserl reconoce que en la experiencia plena, hay más que aquello que cumple los significados lógicos que, aquello que cumple las intenciones significativas, esto es, los actos de conocimiento. Todos estos momentos del nóema que no son el sentido objetivo, vienen a ser “sentido” por estar dirigidos o contribuir a la presentación de aquello que cumple el sentido impletivo de una mención significativa. Volveremos sobre esto un poco más adelante, pero antes hay que enfatizar que no nos encontramos ante un problema meramente terminológico. Aunque Husserl parece utilizar el

---

<sup>192</sup> *Ideas* I, p.217.

<sup>193</sup> Cfr. Donn Welton, *The Origins of Meaning: a Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, Springer, 1983

concepto de sentido para caracterizar aquello que cumple el sentido impletivo de las intenciones significativas, al reconocer que también hay en el “sentido” momentos del nóema pleno que no encuentran “expresión”, debemos concluir que la denominación de sentido no es exclusiva el sentido que cumple significados lógicos.

Además, el cumplimiento significativo no requiere todo el nóema pleno y completo sino sólo la plenitud en lo que respecta al núcleo noemático, de ahí que las variaciones de claridad en la presentación del objeto, que no son sólo noéticas sino que tienen a su vez sus correspondientes “rendimientos” noemáticos, no sean relevantes para el cumplimiento de la intención significativa, lo mismo podríamos decir de la concreción material de la percepción en cuanto a la capa hylética que brinda la plenitud intuitiva. Por todo lo anterior podríamos decir, según lo señalado por el propio Husserl, que se tratan de componentes de sentido puesto que contribuyen en la presentación del objeto mentado en cuanto tal.<sup>194</sup> No obstante, es importante destacar que justamente al tratarse de componentes de “sentido”, son caracteres noemáticos y no meramente noéticos, es decir, corresponden a la objetividad mentada en cuanto tal y no a algún elemento ingrediente de la conciencia, por lo que hay que insistir en que el concepto de nóema se refiere a una esfera más amplia que la del sentido objetivo. La variación en la claridad o la presentación sensible del objeto mentado son momentos no independientes de tal objetividad y son noemáticos, pero lo son en el sentido de que presentan al objeto mentado en cuanto tal en la percepción viva y concreta en que se realiza el cumplimiento.

---

<sup>194</sup> Esto vale también para caracteres noemáticos que tienen que ver con correlatos de actos que mientan determinaciones no objetivas como los sentimientos y las valoraciones que pueden eventualmente formar parte de la vivencia perceptiva.

Pero antes de avanzar detengámonos en un ejemplo para tener claro a qué me refiero con cada cosa.

Ahora veo el andar de una araña encima de la mesa. Hay una manera peculiar en que se ofrece a la percepción en el momento en que ponemos atención a esa manera determinada por el color de la propia araña y su contraste con la superficie de la mesa, el escorzamiento derivado de la posición específica de la araña, que quizá, no nos permite ver todas sus patas, ni la parte inferior de la misma; todo ello forma parte de la vivencia actual de percibir la araña, además, hay que decir, del flujo temporal de la vida de conciencia. Todo ello, del lado del nóema, constituye la concreción noemática de la experiencia perceptiva, en nuestro ejemplo, de la araña que camina sobre la mesa. La objetividad mentada en cuanto tal o el núcleo noemático es la representación objetiva, en este caso, de la araña percibida, ella misma en la variación de su presentación ante la percepción (el movimiento de las patas que permite ver una u otra parte de su cuerpo, etcétera), el núcleo noemático es la “araña” en cuanto percibida actualmente sobre la mesa y se distingue de la concreción noemática (temporal y con especificidad espacial-sensible) y la plenitud noemática (la totalidad de los elementos que forman parte del nóema, núcleo y caracteres fundados en el núcleo noemático, que no forman parte de él, pero sí del nóema completo). Esta concreción noemática está fundada en los correlatos noemáticos de las modificaciones atencionales, los datos hyléticos o de sensación (si permitiéramos que la araña se subiera a la mano, habría que agregar cómo simultáneamente se constituye la propia mano en cuanto sentimos y vemos al insecto subir a ella). En sentido amplio hemos dicho, todos ellos son elementos de “sentido”, no independientes del todo de sentido que es el nóema completo, en cuanto nóema de la percepción concreta de la que estamos hablando, y están fundados núcleo noemático de este

determinado nóema. Y hasta aquí nuestra descripción, a este nivel esquemático, es insuficiente, pues no tomo en cuenta por ejemplo las asociaciones afectivas que despierta la percepción de la araña (si me molesta o me place que esté sobre la mesa, si me da un poco de asco o temor, incluso indiferencia) Etc.

El núcleo noemático establece la referencia objetiva del sentido, por lo cual hay que distinguir a su vez, primero entre el nóema y el objeto, pero más específicamente entre el núcleo noemático o sentido objetivo y el objeto. La distinción es semejante a la que establece el propio Husserl en las *Investigaciones Lógicas* entre la significación y objeto referido. Tal distinción, en el caso de las expresiones, vale también para el nóema. Primero, un mismo núcleo noemático puede ser compartido por distintos nóemas plenos. Varios nóemas, incluso correspondientes a vivencias del todo distintas, pueden tener el mismo sentido objetivo. Segundo, el núcleo noemático, en última instancia muestra una “mera objetividad”, sostén de las determinaciones noemáticas, caracterizado por Husserl como una “X” determinable en el sentido noemático.

Así pues, en todo nóema reside un puro algo-objeto semejante como punto de unidad, y a la vez vemos cómo hay que distinguir en respecto noemático dos diversos conceptos de objeto: este puro punto de unidad, este “OBJETO” NOEMÁTICO “SIN MÁS” y el “OBJETO EN EL CÓMO DE SUS DETERMINACIONES” –añadidas las respectivas indeterminaciones que “quedan abiertas” y son de este modo co-mentadas. Por lo demás, hay que tomar este “cómo” exactamente según prescriba el acto respectivo.<sup>195</sup>

---

<sup>195</sup> *Ideas* I, p.313.

Antes de pasar al tema de la expresión del nóema o correlato intencional de la vivencia, es necesario hacer alusión a las precisiones terminológicas que el propio Husserl hace respecto a *Investigaciones Lógicas*. Habíamos estudiado que la esencia intencional de todo acto era conformada por dos momentos, la cualidad y la materia. Husserl recuperará los aportes de sus investigaciones haciendo una importante precisión terminológica señala que aquello que en *Investigaciones Lógicas* se denominaba “materia” es en el lenguaje de *Ideas I*, el núcleo noemático, y la cualidad del acto es el “carácter tético” o “posicional” de la vivencia.

Todo nóema tiene su sentido a través del cual hace referencia a “su” objeto, de la manera determinada por el propio nóema. Esta dirección noética de la vida de conciencia, que hace a toda conciencia es conciencia de algo, no se identifica en última instancia con el objeto al que se refiere. Todo esto puede verse en analogía a la distinción que mencionamos en el capítulo primero entre la significación y su referencia objetiva que aparece en la Primera Investigación. En el caso del nóema, la referencia final no es el núcleo noemático sino que éste, a su vez, tiene un centro que “funge como ‘portador’ de peculiaridades noemáticas que le son especialmente inherentes, a saber, para las propiedades noemáticamente modificadas de lo ‘mentado en cuanto tal’.”<sup>196</sup>

El “algo” determinado por los predicados que se dicen del objeto mentado en cuanto tal, (incluyendo esta propia determinación objetiva) es en última instancia la unidad que sostiene el carácter del objeto mentado en cuanto tal como “el mismo” en la variación continua de sus determinaciones. Este “sujeto determinable de sus posibles predicados” es denominado por Husserl como la mera “x” con abstracción de todos los predicados y se distingue de todos los nóemas de los predicados impuestos sobre él. De modo que en todo

---

<sup>196</sup> *Ideas I*, p.310.

nóema existe un punto de unidad que es el soporte de las determinaciones en las que se constituye el objeto.

Resulta evidente la asociación con el antiguo concepto de “cosa en sí” de Kant, mas no debe confundirse en ningún momento esta tesis husserliana con la de su homólogo de Königsberg. La “cosa en sí” está más allá del horizonte de la subjetividad en la filosofía kantiana, en cambio, para Husserl, la mera “x” es ella también correlato de la vida de conciencia, aunque ciertamente irreductible, por encontrarse del lado del nóema, a un fragmento de la vida de conciencia en cuanto tal (aunque es siempre correlato de la conciencia). ¿Qué es aquello que en última instancia sostiene al objeto como él mismo en la variación infinita de sus determinaciones? Ciertamente está más allá de nuestra voluntad; la cosa es lo que es ante la percepción independientemente de nuestras pretensiones voluntarias y se presenta en la sucesión continua de sus determinaciones sensibles como aquel objeto percibido y como siempre él mismo.

En las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, y aquí mismo en *Ideas I* como en *Meditaciones Cartesianas*; Husserl señala que la unidad de la vida de conciencia está garantizada por la síntesis temporal. Lo interesante es que esta síntesis se realiza pasivamente<sup>197</sup>. No es osado aventurar que la coherencia entre la unidad de la vida de conciencia (que es patente en la experiencia interna) y la unidad de esa mera “x” objetiva, está impuesta por la propia unidad de la conciencia misma, por decirlo así, a pesar de ella, puesto que se realiza pasivamente. Al final, la última trascendencia, ese mero “algo” abstracto, síntesis de unidad, sería reductible a la unidad originaria de la vida de la conciencia. Aunque se trata de una tesis metafísica, es posible desarrollarse fenomenológicamente.

---

<sup>197</sup> Véase MC, §§ 38-39

Por ahora conviene dejar en clara la distinción entre sentido, objeto y núcleo noemático. Señala Husserl: “El “SENTIDO”, del que hemos hablado repetidamente, ES ESTE NOEMÁTICO “OBJETO EN EL CÓMO” con todo lo que la DESCRIPCIÓN ANTES CARACTERIZADA es capaz de encontrar con evidencia en él y de expresar conceptualmente.”<sup>198</sup> El sentido en cuanto sentido objetivo del nóema, es aquello que cumple lo mentado por las intenciones significativas. Aquello que se ofrece por entero en la intuición es el nóema, el cual tiene un centro objetivo o núcleo noemático que caracteriza al objeto mentado en cuanto tal. El sentido es “una especie de *forma* abstracta inmanente” al nóema que se mantiene como exactamente la misma si prescindimos de los caracteres no-independientes como las modificaciones atencionales, o las diferencias en los modos de “llevar a cabo” así como las diferencias de plenitud en la claridad de aquello que se ofrece en la experiencia, así como los correlatos noemáticos de los datos hyléticos. Todos estos, dijimos, son también sentido, pero por su referencia a y dependencia respecto de la objetividad mentada en el núcleo noemático.

## **6.- Fenomenología de los actos expresivos: distinción entre sentido y significación en la esfera noemática. Grados de expresión del nóema y su sentido**

### *a) Fenomenología de los actos expresivos.*

Es momento de analizar ahora cómo se expresa una experiencia concreta. Para ello será necesario volver sobre el tema de la vivencia expresiva, pero ahora a la luz de la correlación noético-noemática.

---

<sup>198</sup> *Ideas* I, p. 314.

En nuestro estudio de *Investigaciones Lógicas* destacamos algunos elementos que conforman el acto expresivo. Entre ellos veíamos que hay que distinguir entre el acto de dar sentido, o lo que propiamente es la expresión y el componente material o sensible que configura la palabra. Desde el punto de vista de la correlación noético - noemática, distinguimos por un lado entre el acto intencional que mienta una significación y la significación como el contenido noemático del acto expresivo. A diferencia de *Investigaciones Lógicas*, donde la significación era el producto de la idealización de la esencia intencional de los actos significativos o expresivos, con la aparición del concepto de nóema tenemos que la significación es justo el contenido noemático del acto.

- *Sentido noemático del componente material de la expresión.*

También forma parte del acto expresivo la manifestación material-sensible del acto en la palabra (ya oral, como imagen acústica, ya escrita, como configuración de líneas gráficas). Aunque Husserl no lo menciona abiertamente en *Ideas I* es posible señalar que corresponde al componente material o manifestación sensible de la expresión un correlato noemático que vendría a tomar el lugar de la “idealidad” de la expresión material (o significante, según el léxico de la lingüística) que ya señalaba Husserl en la Primera de las *Investigaciones Lógicas*. Nosotros, basándonos en el argumento de Husserl de que a los contenidos hyléticos les corresponde su parte en el nóema, justamente podemos destacar elementos de carácter noemático que permiten justamente distinguir, primero los contrastes de color y forma que permiten discernir unos elementos sígnicos de otros y después (o simultáneamente en realidad) distinguir efectivamente que se trata de determinadas articulaciones de letras o

palabras enteras como unidades con sentido que llamamos justamente “palabras”. Esta distinción no es sino la explicación fenomenológica de la distinción lingüística entre unidades sin significado o “fonemas” y unidades con significado o “morfemas”<sup>199</sup>. Sólo que nosotros distinguiríamos más bien entre unidades no independientes que colaboran en la formación de articulaciones de palabras (según la morfología de cada lengua, esto es, la posibilidad de pronunciarla o articularla con algún sentido) y las unidades morfológicas como palabras. Toda esta distinción corresponde al nóema en la medida de que se trata de unidades de sentido reconocibles en las variaciones sensibles que las presentan.

Pongamos un ejemplo. En cuanto a las letras, me refiero a la posibilidad de distinguir entre una “a” de un “b”, o bien entre unidades fonéticas entre el fonema “f” y del fonema “m”. A cada articulación fónica corresponde una unidad noemática que permite seguir identificando a la misma letra o fonema en la variación sensible de sus apariciones. Esto da lugar, en un segundo momento, a distinguir entre posibles articulaciones lingüísticas, sin que tengan, necesariamente, significado alguno, como “abracadabra”, que no tiene significado alguno pero por su configuración morfológica da lugar a un sentido justamente morfológico que permite identificarla como una palabra, pronunciarla, reproducirla y eventualmente dotarla de algún significado. Pero lo importante aquí es justamente distinguir que el significado como contenido noemático de la expresión; no se identifica con el correlato noemático de la presentación material de la expresión, tan es así, que el mismo significado puede ser expresado por una variedad de expresiones (en el sentido de palabras).<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup> Cfr. André Martinet *El lenguaje desde un punto de vista funcional*, Tr. M<sup>a</sup> Rosa Lafuente de Vicuña Gredos, Madrid, 1976

<sup>200</sup> Compárese este tema con lo dicho por Husserl en la Quinta Investigación sobre el acto compuesto. Se trata de dos actos objetivantes compuestos donde la unidad de sentido está en la aprehensión del significado de las palabras y no en las “meras expresiones” aunque la captación de las palabras supone ya una captación categorial de la mera base sensible en que se ofrecen.

*b) Significado como contenido noemático de la expresión*

Si bien la distinción anterior requiere ser tomada en cuenta de modo que valoremos la capa material de la expresión, ya del fonema solo o de la articulación fónica en una palabra, como capa de sentido, estrictamente no hay expresión hasta que no se imprime una significación como contenido de esa expresión material. Así como existen una variedad infinita de posibilidades de articulación de los elementos finitos de una lengua (la ley de la economía del lenguaje de Martinet<sup>201</sup>) esta consideración fenomenológica de la estructura morfológica de la dimensión material del lenguaje es de hecho complementaria frente a lo que resulta esencial, que es el acto mismo de dotar de significado a la expresiones. Resulta tan difícil de discernir entre la capa significativa de la expresión y este estrato material que una vez que conocemos la lengua no podemos dejar de reconocer esa articulación de signos, no como una palabra indeterminada, sino como una palabra que expresa un significado.<sup>202</sup> El contenido noemático de la expresión en cuanto tal, que convierte en fundado el nóema que permite identificar a la palabra en cuanto tal, es el significado. “El sonido verbal sólo puede llamarse expresión porque la significación que le es inherente expresa; en ésta reside primigeniamente el expresar.”<sup>203</sup>

*b) El sentido noemático como significación y el problema del nóema concreto.*

---

<sup>201</sup> Cfr. André Martinet, *Elementos de lingüística general*, Tr. Julio Calongue, Gredos, Madrid. 1974.

<sup>202</sup> Cuando no conocemos la lengua, captamos un sentido en la articulación sensible de modo tal que identificamos ese conjunto de letras como “palabras” y eventualmente podemos llegar a distinguir las de otras si nos lo permite el código (las letras latinas) pero en todos los casos esta configuración de signos no son expresiones sino “indicaciones” de expresiones posibles que desconocemos o que no existen (para ambos casos, sin el conocimiento de la lengua resulta lo mismo).

<sup>203</sup> *Ideas* I p.297.

La relación entre el concepto de significado y el de nóema ha dado lugar a una de las más importantes discusiones entre los estudiosos del pensamiento de Husserl que está relacionada con la recepción y discusión de la fenomenología en la filosofía analítica. El conocido artículo del filósofo noruego Dagfin Føllesdal sobre el concepto de nóema en Husserl<sup>204</sup>, donde se presenta una caracterización del concepto de nóema vinculado al concepto de sentido (Sinn) de Frege, es motivo de una amplia discusión durante los últimos treinta años en torno a la relación entre la Fenomenología y la Filosofía analítica. Otros dos estudiosos del pensamiento de Husserl en este contexto son Roland McIntyre y David Woodruff Smith. Ellos proponen una interpretación del concepto de nóema que lo identifica al de “significación” lingüística, interpretación que es subsidiaria de las tesis de Føllesdal.

Justo lo que sostenemos en esta investigación es que el nóema y el significado lingüístico no se identifican, y para ello hay que destacar la distinción que el propio Husserl señala entre el concepto de sentido (Sinn) y significado (Bedeutung), que si bien no deja de tener resonancias a con el legendario artículo de Frege, en realidad avanza por otro sendero. Nosotros hemos señalado en el apartado anterior que existen componentes del nóema que no forman parte del sustrato lógico que cumple el contenido de las intenciones significativas (las significaciones: Bedeutung) pero que pueden ser considerados legítimamente como componentes de sentido, justo en la medida en que están fundados en el sentido de aprehensión que constituye el núcleo noemático del objeto mentado en cuanto tal. En el ejemplo del correlato noemático del acto de percepción de una silla, tenemos elementos como la configuración visual, táctil de una silla, la variación en la iluminación reflejada en su

---

<sup>204</sup> Dagfin, Føllesdal “Husserl notion of *Noema*” en Hubert L. Dreyfus (ed.) *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Massachusetts Institute of Technology Press, Massachusetts 1982. pp. 73- 80. Originalmente fue presentado en APA symposium on phenomenology, en New York el 27 de Diciembre de 1969 y posteriormente publicado en *Journal of philosophy* (1969) pp. 680-87.

superficie, las intuiciones sensibles que ofrecen los grados de plenitud intuitiva de mi percepción, la perspectiva concreta en que veo la silla, etc. Todo lo anterior son momentos del correlato noemático de la percepción “de la silla”. Los llamamos “caracteres de sentido” porque ofrecen el correlato noemático de la y concreción de la vivencia de percepción de “la silla percibida en cuanto tal”. Pero el mismo nóema “silla percibida” se mantiene en la variación de la atención sobre la silla, del punto de vista o incluso en la presentación de otras sillas. Pero en lo que respecta a la percepción concreta de una silla en particular que tengo enfrente, es necesario destacar lo que Husserl llama “nóema concreto” de una vivencia actual. Este es el punto en que creemos que las tesis de Føllesdal fallan en su caracterización del concepto de nóema en Husserl. Nosotros creemos que la reducción del “sentido” en general a entidad abstracta o concepto, no hace justicia ni al nóema concreto ni a la plenitud noemática, razón por la cual, además, no está justificada la interpretación derivada de las tesis de Føllesdal, como es la que realizan McIntyre y Smith que identifican nóema y significado.

*El concepto de Nóema según Føllesdal y la identificación entre Nóema y Significado de McIntyre y Smith*

En la opinión de Christian Beyer es posible que el artículo “Husserl’s Notion of Noema” sea uno de los artículos más citados y comentados en torno a la obra de Husserl de toda la historia. Y es que no es para menos, más allá de que compartamos o no su interpretación de Husserl, para muchos es el punto de tensión entre dos de las más importantes tradiciones filosóficas del siglo XX: la fenomenología y la filosofía analítica. Føllesdal presenta en este ensayo doce tesis concernientes al concepto de nóema con las que se

pretende una caracterización sistemática del concepto de nóema en las obras publicadas e inéditas de Husserl. Comenzaremos destacando algunas de las que consideramos importantes para nuestro tema.

La primer tesis es que el nóema es una *entidad intencional*, y es una generalización de la noción de significado. Su tesis se fundamenta en dos líneas del tercer volumen de sus *Ideas* que podemos encontrar en el párrafo §16: “El nóema no es más que la generalización de la idea de Significado (Sinn) al dominio total de los actos”<sup>205</sup>

Más adelante hace referencia al pasaje al que nosotros también aludimos del párrafo §124 de *Ideas I* en el que Husserl afirma que los términos de Sentido (Sinn) y de Significación (Bedeutung), utilizados inicialmente como sinónimas, requieren un concepto más amplio de significado, pues en cierto modo es aplicable a la entera esfera noético-noemática, esto es, a todos los actos intervengan o no expresiones.

Para Føllesdal existe una cierta ambigüedad en el uso de Husserl de la palabra sentido, “Sinn”, aplicado al nóema. Dice Føllesdal “Algunas veces quiere referirse al noema pleno, otras veces sólo a una parte de él, una parte que puede ser la misma en actos de diferentes clases – por ejemplo, actos de percibir, recordar, imaginar, etc.”<sup>206</sup>. En efecto, la ambigüedad existe, pero también hay suficientes razones para precisar la terminología con base en las propias distinciones que realiza Husserl en *Ideas I* y utilizar Sentido, en su acepción amplia, para referirse al noema en plenitud (con todos sus caracteres noemáticos) y en una acepción estricta para referirse al “sentido objetivo”.

La segunda tesis de Føllesdal es la que hace referencia a la distinción entre dos componentes del nóema. El primero es lo común a todos los actos del mismo objeto, con las

---

<sup>205</sup> *Ideas III*, p.102 (Hua V p.89)

<sup>206</sup> Føllesdal, Op. cit. p.75

mismas propiedades, orientado de la misma manera; el segundo es el carácter tético del acto, es decir, lo que hace que sea percepción, recuerdo, imaginación. El primero de estos componentes se denomina sentido noemático o sentido objetivo. El segundo de estos componentes es el correlato noemático del modo de darse el objeto. Según Føllesdal, en *Ideas* utiliza normalmente el concepto de *Sinn* para el primer componente y nóema para ambos. Por nuestra parte hemos argumentado que el sentido, *Sinn*, abarca toda la esfera noemática incluyendo los caracteres noemáticos fundados en el sentido objetivo. Aunque es cierto que tales caracteres noemáticos son “sentido” de manera derivada respecto del sentido objetivo. Pero sigamos un poco más a Føllesdal.

La tercer tesis afirma que el sentido noemático es aquello en virtud de lo cual la conciencia se relaciona con su objeto<sup>207</sup>. La cuarta tesis señala que el nóema de un acto no es el objeto del acto. Aquí Føllesdal destaca que esta es una diferencia crucial con Brentano toda vez que para Brentano el objeto se identifica con el objeto mentado en el acto. La quinta tesis dice que el mismo Noema corresponde al mismo objeto. La sexta tesis enuncia que el mismo objeto puede corresponder a distintos nóemas. La séptima, derivada de la anterior, dice que uno y el mismo objeto puede corresponder a diferentes sentidos noemático. La séptima señala que cada acto tiene un sólo nóema.

La octava tesis resulta especialmente interesante y es la más controvertida. Ha sido criticada en estudios recientes de Husserl que veremos a continuación. Enuncia que los nóemas son entidades abstractas. Føllesdal hace referencia aquí al manuscrito *Noema und Sinn* donde Husserl afirma que los sentidos (*Sinn*) son objetos irreales, no son objetos que existan en el tiempo. Los nóemas tampoco son objetos espaciales, por lo cual, piensa Føllesdal, no

---

<sup>207</sup> Ídem

son objetos percibidos por nuestros sentidos (Novena tesis). Aquí hace referencia de nueva cuenta al manuscrito *Noema und Sinn* en el que Husserl afirma que la percepción “tiene” el sentido, pero el sentido no es percibido.

La décima tesis de Føllesdal señala que los nóemas son conocidos a través de una reflexión especial, la reflexión fenomenológica, la cual “no es una manera especial de mirar o utilizar nuestros sentidos; los objetos captados en la reflexión fenomenológica son, como hemos observado ya en las dos tesis precedentes, abstractos e imperceptibles”<sup>208</sup>

En la décimo segunda tesis realiza el acercamiento entre el concepto de nóema de Husserl y la noción de Sentido (Sinn) de Frege, que caracteriza esta posición interpretativa de la obra husserliana. Aquí Føllesdal señala que el nóema es un sistema complejo de tales determinaciones que hacen a un multitud de datos visuales, táctiles y otros ser apariencias de un objeto.

“Si la fenomenología es el estudio del significado (meaning), en sentido amplio, entonces ¿qué luz arroja a las cuestiones concernientes al significado que han jugado un papel fundamental en la filosofía de sus inicios y que son una preocupación fundamental de tantos filósofos contemporáneos?”<sup>209</sup>. En efecto, Føllesdal tiene razón y la fenomenología tiene como tema el estudio de la significación en sentido amplio<sup>210</sup>, pero habría que insistir en ese carácter “amplio” que Husserl señala y no confundirlo con la esfera de la significación lingüística, por lo cual es conveniente distinguir entre significación y sentido

David Smith y Ronald McIntyre, partiendo de la interpretación sobre el nóema que hace Føllesdal, defienden la identificación entre el concepto de nóema y el de significado en

---

<sup>208</sup> Føllesdal Op. cit. p.78.

<sup>209</sup> Ibid. p.80

<sup>210</sup> Que nosotros preferimos llamar “sentido”, para distinguirla de la noción específica de significación.

Husserl.<sup>211</sup> Su estudio comienza con una caracterización del concepto de significación lingüística de Husserl; para ello recurren a la exposición de algunas pautas generales del concepto de significación que aparece en la Primera de las *Investigaciones Lógicas*, que nosotros hemos estudiado en el primer capítulo. McIntyre y Smith ponen atención en que la significación es una entidad ideal, de la forma de una especie ideal, que se ve instanciada en los actos significativos, sin perder por ello su existencia independiente e ideal. Con la aparición de *Ideas* en 1913, Husserl desarrolló una noción de significación de acto (act-meaning) que McIntyre y Smith identifican con el concepto de *Sinn*, por la cual Husserl abandona la idea de que las significaciones son esencias de actos instanciadas en actos. En su lugar Husserl considera que las significaciones (meanings) son “entidades abstractas correlatos de actos y expresables por palabras pero en ningún sentido propiedades o partes de actos”<sup>212</sup>. En efecto, Husserl cree que el sentido o nóema no es un ingrediente o parte de los actos sino el correlato objetivo de la intención. Tales entidades son llamadas hoy en día, según McIntyre y Smith, entidades “intencionales”. En este punto coinciden con la tesis de Føllesdal.

En el segundo apartado de su estudio se dedican a desarrollar el tema de que toda significación lingüística es un sentido noemático (Noematic Sinn)<sup>213</sup>. Las significaciones lingüísticas, en tanto entidades intencionales, son ontológicamente independientes de la conciencia. Smith y McIntyre defienden que para Husserl las significaciones (Bedeutungen)

---

<sup>211</sup> McIntyre and Smith, “Husserl’s Identification of Meaning and Noema”, en Hubert L. Dreyfus (ed.) *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Massachusetts Institute of Technology Press, Massachusetts 1982 pp. 43-58. Originalmente fue publicado en *The Monist* 59 (1975) 115-132. El desarrollo más amplio de su posición se encuentra en su obra conjunta *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*, Dordrecht Publishing Company, 1982.

<sup>212</sup> Ibid. p.83.

<sup>213</sup> A lo largo del ensayo se refieren al sentido noemático siempre así, con el adjetivo en inglés y el sustantivo en alemán. Sigo la traducción recurrente como Sentido noemático siempre para referirme a esta expresión que utilizan Smith y McIntyre.

expresadas por palabras son los sentidos noemáticos de los “actos de dar sentido”, actos de conciencia.

La expresión de un significado en palabras involucra la realización de una acción, una parte del comportamiento corporal vinculada al proceso intencional subyacente de la conciencia. El aspecto corpóreo de los actos de habla (*speech act*) consiste en la producción de una mera expresión, soporte sensible en la forma de una articulación fónica o forma escrita. Pero la ejecución completa de una expresión tiene su propio aspecto intencional en el acto que brinda la significación. El hablante debe actuar con el propósito de expresar una significación por la ejecución vocal de los sonidos adecuados a las palabras, de otra forma, incluso en la pronunciación de palabras realmente no está diciendo nada, como es el caso de los niños que repiten una palabra una y otra vez sin reparar en su significación.

La significación brindada en el acto de dar sentido a la mera expresión con la que se quiere expresar una significación es justo el Sentido noemático del acto de dar sentido que fundamenta el acto de habla. En un acto fundamentante nos dirigimos hacia ciertos objetos o estados de cosas vía el sentido noemático del acto. El objeto intenido es el que recibe nuestra atención primaria en el acto de habla.

Si logramos comunicarnos con el que nos escucha coincidimos con él en referirnos significativamente al mismo objeto, de tal forma que el oyente se dirige al objeto a través del mismo sentido noemático. De acuerdo a Husserl, según McIntyre y Smith, “la significación expresada como el “Bedeutung” de las palabras es la significación, el sentido noemático, del acto fundamentante. La significación es lo que es comunicado del hablante al que escucha.

Así que el acto fundamentante literalmente “da” o “presta” su significación a la expresión pronunciada en el acto de habla”<sup>214</sup>.

Así, el significado expresado en la realización de un enunciado aseverativo es la significación (sentido noemático) del acto fundamentante del juzgar; y su significación expresada es lo que el hablante comunica al que escucha.

Lo que es central para lo que nos ocupa es la conexión entre significado lingüístico y sentido noemático. Como hemos visto que los significados lingüísticos son ellos mismos sentidos noemáticos expresados, comenzamos a ver que Husserl toma el sentido noemático de los actos y de los significados lingüísticos expresados en el lenguaje como las mismas entidades. Pero el argumento principal para identificar el sentido noemático y las significaciones lingüísticas descansa en la tesis de que el sentido noemático de cada acto es en principio expresable en el lenguaje.<sup>215</sup>

Smith y McIntyre creen que Husserl ve los significados lingüísticos como significaciones en el sentido de sentidos noemáticos. El lenguaje sirve para hacer conocer a otros la manera como intencionamos objetos. Todo sentido noemático es en principio expresable en el lenguaje. Esta tesis es la base de la interpretación según la cual Smith y McIntyre sostienen que los noematas y sus componentes son “entidades intencionales”.

En la aseveración expresamos el sentido noemático, al decir un juicio. “El significado en virtud de ser expresado se le llama ‘lingüístico’ o *Bedeutung*. Pero Husserl cree que los actos y sus sentidos (meanings) no son intrínsecamente lingüísticos. Uno puede juzgar algo

---

<sup>214</sup> Ibid. p.85.

<sup>215</sup> Ibid. p. 86.

sin *decir* nada en absoluto. De hecho, *cada* acto, ' publicado' o no, como una significación, tendría la misma significación si se llevara al lenguaje"<sup>216</sup>

Aquí hacen referencia Smith y McIntyre al ya tantas veces aludido parágrafo 124 de *Ideas I* donde Husserl distingue entre significación (*Bedeutung*) para referirse al sentido en la esfera lingüística y la noción de sentido (*Sinn*) para utilizarlo en un sentido más amplio como Sentido de la vivencia.

Al respecto Smith y McIntyre dicen:

*Sinn* es así concebida como una extensión de *Bedeutung*, así que la significación como *Sinn* no es más exclusivamente, intrínsecamente o incluso primariamente una noción lingüística. (Estrictamente hablando "Sinn" se refiere al componente del nóema de un acto que cuenta para la dirección del acto hacia su objeto. Pero el pleno nóema (*whole* noema), Husserl sugiere, puede ser pensado como un Sinn en un uso menos específico del término: cf. *Ideas* 90:223). Actos tales como esperar, recordar, imaginar, y percibir tienen significaciones (meanings) en el sentido general de Sinne. Y a pesar de que no hay nada intrínsecamente lingüístico en estos actos y sus significaciones (meanings), sus Sinne son entidades intencionales del tipo de las significaciones expresadas en el lenguaje.<sup>217</sup>

La cuestión está en si es legítimo identificar inmediatamente cualquier parte del nóema, en este caso el sentido noemático, con el tipo de objetividad que es la significación, que entre otras cosas es un objeto de carácter conceptual formado y disponible para ser expresado (exista o no actualmente una "mera expresión" que concrete esa exteriorización lingüística).

---

<sup>216</sup> Ibid. p. 87.

<sup>217</sup> Idem.

De hecho, *cualquier* Sinn, el Sentido noemático de *cualquier* acto (actual o posible), es en principio expresable a través del lenguaje. Y cuando el Sinn de un acto *es* expresado, [...] este es el Bedeutung de las palabras que éste expresa. Si un Sinn es actualmente inexpresso, cree Husserl, en principio podría desarrollarse alguna expresión lingüística cuyo Bedeutung es ese Sinn. Esto es lo que llamamos la *tesis de expresabilidad*<sup>218</sup>

En efecto, Husserl cree que todo Sentido noemático puede ser llevado a expresión, lo que creo que no dice es que el Sentido se identifique con la significación que lo expresa<sup>219</sup>, incluso cuando se trate del sentido noemático (en el sentido de que sean de suyo una y la misma cosa la Significación conceptual y el Sentido noemático, por ejemplo, de una percepción) aunque habrá que reflexionar esto con más detalle, primero concluyamos la exposición del argumento de Smith y McIntyre.

Smith y McIntyre sostienen que el sentido noemático juega el mismo rol en el lenguaje y en los actos de conciencia en general. Las entidades *intencionales* que son expresadas en el lenguaje y las entidades noemáticas de los actos intencionales son exactamente las mismas entidades.

Con esta identificación del Sentido noemático y la significación lingüística, la visión antipsicologista del significado de Husserl generaliza una tesis sobre la lógica y la semántica a la tesis sobre la

---

<sup>218</sup> Idem.

<sup>219</sup> Véase *Ideas* I §§ 124 y 126

fenomenología y la teoría de la intencionalidad en general: los Sentidos noemáticos son entidades intencionales no psicológicas”<sup>220</sup>.

Smith y McIntyre afirman por otra parte que la tesis de expresabilidad no implica que todo Sinn, sentido, tenga que estar expresado actualmente, tampoco implica que alguna lengua natural existente sea lo suficientemente rica como para expresar todo Sinn.

Un segundo punto interesante es que Smith y McIntyre reconocen que el nóema incluye otros componentes vinculados con lo que Husserl llama “Gegebenheitweise” o “modo de darse” del acto. Estos componentes, sobre los que nosotros también hemos llamado la atención, tienen que ver con los grados de claridad con los cuales el objeto de un acto es entendido, las características del objeto, la modificación atencional y la plenitud intuitiva. “Husserl afirma que cuando un acto es llevado a expresión estos componentes adicionales no son parte del Bedeutung expresado”<sup>221</sup>.

También hacen referencia al pasaje del párrafo §126 de Ideas I (al que nosotros también aludimos) donde Husserl señala que las particularidades de lo expresado nunca pueden ser reflejadas en la expresión debido a la necesaria “generalidad” de la expresión. Por la misma razón, no cualquier elemento “intuitivo” en el nóema de un acto es expresado cuando llevamos a expresión este nóema. Otro componente del acto que aparece reflejado en el nóema es lo que Husserl llama el “carácter tético” que define la clase o especie de acto haciéndolo percepción, imaginación, memoria, etc.

De tal manera que para Husserl sólo el sentido (Sinn) del acto fundamentante de una enunciación expresiva es expresado. Los demás caracteres noemáticos pueden ser expresados

---

<sup>220</sup> Ibid. p. 88.

<sup>221</sup> Ibid. p.89.

de una manera indirecta. Cuando juzgo que “p” y digo “p” expreso el Sinn pero no el componente tético del nóema de mi juicio. Cuando digo en cambio “Yo juzgo que p” entonces expreso el sentido de otro juicio sobre mi primer juicio.

Smith y McIntyre creen que los caracteres noemáticos pueden ser expresados de esta forma indirecta, de tal manera que son capaces de servir como componentes de algún sentido (Sinn) y en ese sentido son expresables como *Bedeutungen* lingüísticos. Nosotros creemos por otra parte que esta posición no sólo se aleja de la posición de Husserl sino que, con miras a una utilización de la fenomenología que privilegia una discusión de semántica filosófica de orientación analítica, dejan de lado lamentablemente algunos aspectos cruciales de la idea de “sentido” husserliana que tiene que ver con la aprehensión de la experiencia concreta con relativa independencia de la necesaria generalización conceptual de la esfera lingüística.

Los propios autores del estudio reconocen que Husserl no formula las cosas de esta forma:

En este punto, aunque Husserl no lo formula así él mismo, asegura que todos los componentes noemáticos son entidades intencionales. De hecho, esta es una evidencia que Husserl concibió en el nóema y todos sus componentes —y no sólo en el sentido noemático— como significaciones o intensiones. De los componentes del *Gegebenheitweise* Husserl dice “Como *caracteres del, por decir, “ideal”* (Ideellen) ellos mismo son “ideal” y no “real” (reell)” (Ideas § 99, p.25). Y Husserl en ocasiones utiliza la palabra “Sinn” para describir el nóema completo. Cuando, como si fuera la regla, reserva “Sinn” para el componente del objeto al que se dirige el nóema (el sentido objetivo o sentido noemático), él sugiere la palabra “Satz” (proposición) [proposition] que describiría apropiadamente la combinación de componente del

sentido del nóema y el componente tético (*Ideas* § 133, p.324).  
Cualquier terminología refuerza la interpretación de que el nóema y sus componentes son intensiones.<sup>222</sup>

De esta integración del nóema entero como entidad intensional se deriva la identificación entre sentido noemático y significación lingüística.

*Críticas al argumento de Føllesdal y esbozo de una refutación de la interpretación de McIntyre y Smith*

Uno de los problemas de fondo que entraña la interpretación analítica de la noción de nóema es que consideran que el sentido noemático es un concepto y, sobre todo, identifican la idealidad noemática, que incluye los componentes noemáticos que dan concreción y plenitud al nóema perceptivo, con la abstracción conceptual. Mohanty ha señalado que el hecho de que el sentido de un acto sea expresable lingüísticamente no quiere decir que el sentido lingüístico (la significación) sea el mismo que el sentido de la vivencia que es expresada. Si la significación y el sentido de la vivencia que la significación expresa se trataran de lo mismo, bastaría con expresar el juicio para decir algo verdadero, pues el sentido de ese juicio sería el mismo que el de la percepción que lo confirma, cuando la confirmación que da la percepción requiere justamente que ese sentido sea ofrecido en una intuición sensible que cumpla con mayor o menor plenitud el sentido mentado significativamente en la expresión lingüística. Evidentemente existe una síntesis de identificación que hace que se unan en un punto la significación expresada y el sentido de la percepción, y que entonces aparezcan como “lo mismo”, pero esa unidad implica, entre otras cosas, la aprehensión de la percepción como

---

<sup>222</sup> Ibid. p.91.

cumplimiento de la significación lógica; en ese sentido, dejan de ser relevantes todos los componentes noemáticos que proporcionan la plenitud y concreción de la vivencia perceptiva a favor de la captación de lo que hay de generalizable o universalizable en el nóema<sup>223</sup>.

La discusión en torno a la interpretación del nóema que realizan Smith y McIntyre es compleja y bastante intrincada. Algunos de los más importantes críticos de esta posición son J.H. Mohanty y John Drummond. Mohanty cree que el nóema no debe ser identificado sin más con un concepto, sino se debe hablar de sentido conceptualizable. El hecho de que todo sentido noemático sea, al menos como posibilidad, expresable no justifica hacer una identificación sin más entre la noción de sentido noemático y la significación lingüística (menos todavía, la identificación del nóema completo con la significación lingüística como proponen Smith y McIntyre). Hacerlo supondría que la mera enunciación de un juicio fuera por ese solo hecho ya su propio cumplimiento, puesto que la significación expresada coincide en identidad con el sentido noemático de la percepción, por lo cual, con base en su identidad, son intercambiables, lo cual resulta completamente anti-intuitivo y absurdo, deriva en una suerte de hiperrealismo como el que afirma que la posibilidad de un ser necesario coincide con su existencia sin tener en cuenta la plenitud intuitiva de semejante “ser necesario”.

Marina Paola Banchetti en su artículo “Føllesdal on the notion of the noema: A critique”<sup>224</sup> sostiene una crítica interesante a la interpretación de Føllesdal que alcanza al argumento de Smith y McIntyre que creo que vale la pena tener en cuenta.

---

<sup>223</sup> J.N.Mohanty denuncia que los interpretes fregeanos de Husserl no toman en cuenta los elementos o contenidos que forman parte del noema pleno en “Noema and Essence”, en Drummond, Op.Cit. p.50.

<sup>224</sup> Marina Paola Banchetti, “Føllesdal on the notion of the noema: A critique”, *Husserl Studies*, Volume 10, Number 2 , Springer Netherlands, June, 1993, pp. 81-95

Banchetti cree que la interpretación de Føllesdal descansa en error básico en la comprensión de la terminología de Husserl. En términos generales, Banchetti piensa que Føllesdal confunde el concepto de Idealidad con el de “Abstracto” y de ahí se deriva su interpretación del nóema como concepto, toda vez que se trataría de una entidad abstracta (conceptual). Banchetti cree que la interpretación de Føllesdal no hace justicia al nóema concreto. La noción de abstracto se opone a “concreto”, y éste último, por su parte, no se opone a “ideal”, pues lo contrario de la idealidad husserliana es la realidad espacio temporal como la realidad como contenido ingrediente de la corriente de vivencias. El nóema es ideal porque es “irreal” y es no-ingrediente de la conciencia. Este sentido de idealidad por otra parte no se opone a los caracteres que dan concreción a la experiencia, que como hemos señalado nosotros también, Husserl mismo destaca que tienen sus respectivos correlatos en el nóema, lo que llama, “caracteres noemáticos”. La crítica de Banchetti me parece contundente y se suma como argumento a favor de nuestra distinción entre las nociones de sentido y significación, la cual no es una distinción meramente nominal sino que se convierte en una necesidad primordial para comprender el concepto mismo de “nóema” en la fenomenología de Husserl.<sup>225</sup>

En su artículo incluye esta importante cita de Mohanty que da a pensar sobre cómo habría que entender la “coincidencia” entre el contenido de la experiencia y el de las menciones significativas:

---

<sup>225</sup> Dallas Willard por su parte ha criticado la identificación entre “irreal” e “ideal”, lo cual no se opone a Banchetti, al contrario apoya su posición, toda vez que también cree que lo “irreal”, que es el estatuto del nóema se refiere a eventos temporales y entidades trascendentes a lo “reel” (real ingrediente de la vivencia) pero todavía dentro de la inmanencia de la subjetividad. Lo “irreal” se refiere a entidades individuales que “duran” y debe distinguirse de lo “ideal” como “universal”.

El *Sinn* husserliano de los actos no lingüísticos, expresables [con limitaciones], no es conceptual; y cuando este es “expresado”, la significación de la expresión y el *Sinn* son “congruentes” pero no idénticos. El *Sinn* o nóema es siempre ideal. “Idealidad” y “conceptualidad” no son lo mismo<sup>226</sup>

### *Idealidad del concepto e idealidad del sentido*

La idealidad es el género del cual la significación conceptual sería una especie. El carácter ideal de la significación conceptual no subsume bajo su misma condición otras idealidades; sólo basta hacer referencia a la distinción de Husserl entre nóema y esencia para dar cuenta de ello. La confusión entre significación y sentido tiene lugar en dos aspectos.

- 1) El sentido objetivo de una percepción da cumplimiento a la significación mentada por una expresión. Sin duda existe una síntesis de identificación entre el sentido objetivo de la percepción y la significación expresada<sup>227</sup>. Pero lo que hace que tenga lugar un cumplimiento en sentido estricto es que la percepción presente intuitivamente el objeto mentado significativamente en la significación expresada en el mismo sentido en que ha sido mentado por la significación.
- 2) El sentido en general es una idealidad, la significación también lo es. El sentido de una percepción concreta es ideal, pero no en el sentido de la generalidad abstracta de la significación conceptual, sino por su oposición a la realidad (espacio-temporal<sup>228</sup>)

---

<sup>226</sup> J.N. Mohanty, *Husserl and Frege*, Bloomington: Indiana University Press, 1982, pp.75-76. Citado por Banchetti, Op.Cit. p.90

<sup>227</sup> O bien, según Mohanty “congruencia” lo que enfatiza la necesidad de distinguir entre sentido capaz de ser “conceptualizado” y significación conceptual-lingüística.

<sup>228</sup> Tanto espacio temporal como ingrediente real de la conciencia.

que ha quedado puesta entre paréntesis por efecto de la reducción fenomenológica, así como por oposición a la realidad (reell) de la conciencia. El sentido es no-ingrediente del polo noético de la vivencia. No depende de los actos psicológicos en los que tiene lugar. Esto ha sido destacado como una confusión en la interpretación de Føllesdal del concepto de nóema husserliano, que arrastra la interpretación lingüística del sentido noemático realizada por Smith y McIntyre. El concepto de significación debe reservarse, como el propio Husserl señala en el parágrafo §124 de *Ideas I*, al ámbito de la expresión, y el concepto de Sentido, Sinn, se refiere al ámbito más amplio de las vivencias en general. No se trata de una distinción meramente nominal, y la noción de sentido husserliana da lugar a una ampliación del concepto que permite describir componentes no conceptuales de la experiencia concreta.

La corrección que Husserl realiza entre la significación como una especie ideal de los actos de dar sentido, permite, gracias al concepto de nóema, hacer justicia a la descripción de la experiencia concreta sin caer en el psicologismo. Se mantiene la idealidad del sentido incluso cuando se trata de la concreción y plenitud noemática, toda vez que Husserl reconoce para estos caracteres su lugar dentro del nóema, y por lo tanto su objetividad e idealidad frente a un subjetivismo psicologista que las convierte en elementos meramente prescindibles o accidentales de la experiencia concreta. Sólo por efecto de la reducción trascendental es posible hacer justicia a la experiencia concreta sin que por ello se recurra a descripciones meramente psicológicas.

*Significación en la esfera noemática y Sentido concreto del nóema perceptivo.*

Una vez aclarada nuestra posición en el debate sobre la interpretación del concepto de nóema, tenemos que hacer las distinciones pertinentes en el ámbito del nóema. Las distinciones de Banchetti entre nóema conceptual-abstracto y nóema concreto son muy importantes para nuestro tema, pero con todo hay que avanzar a la pregunta: ¿en qué se funda la unidad del nóema concreto? Tal unidad no le puede venir de la conceptualización abstracta del sentido objetivo que termine por hacer de este sentido objeto el concepto del objeto mentado en cuanto tal.

Hay que distinguir entonces entre nóema y concepto, pero también entre nóema y esencia. Una cosa es el nóema considerado en su esencia y otra es el concepto de aquello que es nóema de una percepción concreta, o el nóema en general (y eidéticamente, la esencia del noema conceptualizado, o el no conceptualizado, de tal percepción concreta)<sup>229</sup>.

La pregunta de fondo es ¿qué es el sentido concreto de un nóema perceptivo, justo en la medida en que no se identifica con el significado conceptual abstracto del objeto percibido en cuanto tal? Sobre la cuestión es necesario decir que el nóema concreto de la vivencia perceptiva es lo mentado en cuanto tal por la percepción justo en la manera concreta en que es mentado por esa percepción, distinguiendo, por un lado entre lo que pertenece como ingrediente a la vivencia, los datos hyléticos, las modificaciones de la atención, la posición dóxica y, por otro lado lo que forma parte del nóema, pero también hay que tener en cuenta que lo que se ofrece a la experiencia noética no es sino su correlato objetivo, no-ingrediente de la vivencia pero que aparece por las determinaciones que la vivencia mienta como su sentido. El significado conceptual abstracto es el correlato objetivo del juicio que está a disposición de actos expresivos. Supone la conceptualización, que no está presentes en la

---

<sup>229</sup> Cfr. J.N. Mohanty, "Noema and Essence", John Drummond y Lester Embree *The phenomenology of the noema*, Op.Cit., p.49

percepción en cuanto tal. La percepción, no es una enunciación lingüística, pero puede ser aprehendida como cumplimiento de intenciones significativas. Como señalábamos desde el primer capítulo no hay que confundir la percepción en cuanto tal y su correlato noemático con la percepción cumpliendo una función de cumplimiento de intenciones significativas. En realidad se trata de la misma percepción y su función lógica en una perspectiva epistemológica no modifica el contenido de la percepción. Nuestro problema no es con la verdad de los enunciados que significan el contenido de la percepción, sino con la identificación del sentido total de la percepción con la aprehensión de su contenido significativo como cumplimiento de significaciones en sentido lógico. La percepción tiene su propio sentido antes de la aprehensión significativa de su contenido, antes de que se efectúe sobre su sentido noemático la conceptualización necesaria para que se realice el cumplimiento de las intenciones significativas

Creo que no se puede dar cuenta de este sentido concreto de la percepción desde lo estudiado hasta aquí, aunque al menos puede quedar claro con base en la fenomenología estática que no todo lo que pertenece al nóema es conceptual. Quizá, como destaca Donn Welton sea necesario avanzar hacia una consideración genética de la percepción para establecer el lugar y la relación entre el sentido perceptivo y el significado conceptual abstracto, o significado lógico<sup>230</sup>. Nos conformamos por ahora en haber destacado la diferencia entre el sentido de la vivencia y el significado lingüístico de las expresiones la expresan (con algún grado eventual de cumplimiento según cada caso).

## **7.- Límites de la expresión como consecuencia de la no identificación entre Significado y Sentido.**

---

<sup>230</sup> Donn Welton "Intentionality and Language in Husserl's Phenomenology", *The review of metaphysics*, Vol. XXVII (Diciembre, 1973), pp.260 ss. Especialmente la sección cuarta.

Con base en lo anterior es posible precisar que existen límites en la expresión predicativa respecto de la experiencia. Límites, queremos pensar, que no son del sentido que se ofrece en la experiencia, sino límites de la expresión lingüística. El propio Husserl, hemos señalado arriba, dice que la esfera expresiva no es una mera reduplicación de la vivencia, pero al mismo tiempo deja ver que todo el sentido objetivo de la experiencia es posible de ser llevado a expresión<sup>231</sup>. Con todo, sólo quisiera apuntar que aunque pueda ser elevado a conceptualización expresable cualquier componente de sentido de la vivencia concreta, el lenguaje fáctico no expresa todo lo que se vive. Y acaso, por razones esenciales, ningún lenguaje posible pueda expresar todo lo que aun siendo potencialmente expresable se mantiene inexpresso en la experiencia concreta. En el siguiente capítulo elaboraremos una complejización todavía mayor de estos límites de la expresión cuando tratemos ahora de nóemas fundados como son los nóemas de la experiencia afectiva donde se enfatiza la necesidad de separar la capa que corresponde a la expresión y lo que no se puede expresar, al menos no directamente, pero que se ofrece con sentido.

---

<sup>231</sup> Incluso los caracteres noemáticos fundados en el sentido objetivo pueden ser llevados a expresión, previamente aprehendidos como objetos. Falta demostrar que esto sea posible con todos los caracteres del noema.

## CAPÍTULO III

### Sentido y expresión de las vivencias de la esfera afectiva.

En el presente capítulo haremos un análisis del tema de la afectividad en algunas de las más importantes obras de Husserl. El tema de la afectividad en el pensamiento de Husserl aparece como un tanto marginal, al menos en los libros y estudios más conocidos. No obstante, a lo largo de la historia del pensamiento fenomenológico el espectro temático de los asuntos concernientes a la dimensión afectiva de la experiencia ha sido ampliamente considerado, por algunos de los más importantes fenomenólogos. Por mencionar algunos de particular relevancia, entre los alumnos o al menos contemporáneos a Husserl., se contaría a: Pfänder, Scheler, y el propio Heidegger. Dentro de la fenomenología francesa estarían Sartre, Merleau-Ponty, Levinas y más recientemente Michel Henry, Jean Luc-Marion y Jean Louis Chretien. En los últimos años podemos constatar un énfasis cada vez mayor en el problema de la experiencia afectiva por parte de estudiosos del pensamiento fenomenológico como Miguel García-Baró, Agustín Serrano de Haro, Nam-In Lee, Christian Lotz y Antonio Zirión. Con todo, la mayor parte de los manuscritos donde se encuentran las investigaciones sobre Husserl en torno al tema del sentimiento y la voluntad apenas se encuentran en proceso de edición dentro de la colección de obras completas conocida como *Husserliana*, por lo que son de difícil acceso y poco conocidas, razón por la cual hay que decir que en lo que concierne a los desarrollos fenomenológicos en torno a la vida afectiva todavía queda mucho por hacer.<sup>232</sup>

---

<sup>232</sup> El archivo de Husserl de Lovaina ha anunciado dentro de sus proyectos editoriales la obra *Verstand, Gemüt und Wille. Studien zur Struktur des Bewusstseins* (preparada por Thomas Vongehr & Ullrich Melle). El proyecto contempla la publicación de los manuscritos de Husserl en torno al tema del sentimiento y la voluntad. Nam-In Lee y Antonio Zirión, en investigación recientes, han contribuido al comentario crítico y aprovechamiento de tales manuscritos destacando su importancia.

En lo que sigue trazaremos algunos de los ejes centrales del tema de la experiencia afectiva en algunas de las obras más importantes de Husserl. Lo que nos interesa es estudiar la estructura esencial de las vivencias afectivas, sus correlatos noemáticos y el problema de la expresión de su sentido. Todo ello lo haremos en la estricta delimitación de un estudio de fenomenología estática. Estamos conscientes de que un estudio pormenorizado de la cuestión exige el desarrollo del tema en el ámbito de la conciencia de horizonte, la pasividad y la consideración temporal de las vivencias afectivas, pero ya la sola consideración estática de las vivencias del sentimiento ofrece suficiente complejidad y requiere un estudio detallado del cual, muy probablemente, apenas podremos hacer un esbozo en estas páginas.

Nos centramos en lo que podría denominarse la doctrina de los actos afectivos que encontramos en las dos obras que más enfáticamente hemos venido analizando a lo largo de nuestro trabajo: *Investigaciones Lógicas e Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913. Aunque será necesario hacer referencia al segundo tomo de *Ideas*, redactado en 1912 y publicado hasta 1952, donde aparece un desarrollo amplio de la teoría husserliana del valor y su relación con los actos afectivos.<sup>233</sup>

De modo que procederemos a estudiar la distinción entre sentido y significación en la esfera de las vivencias afectivas.

Los actos afectivos-estimativos constituyen para Husserl objetividades que son los “valores”. Observaremos que en la percepción de un objeto valioso hay una capa de sentido noemático de carácter afectivo y emotivo que manifiesta sensiblemente la captación objetiva del valor (al modo en que el correlato noemático de los contenidos sensibles ofrecen la plenitud intuitiva-sensible del objeto en la percepción). Forma parte de la aprehensión del

---

<sup>233</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Tr. Antonio Zirión, UNAM, México, 1997.

valor una capa de contenidos expositivos sensibles de la valiosidad, que se denominan sensaciones afectivas y que tienen la doble función de provocar una suscitación sensible en el sujeto y aparecer en el objeto como determinaciones objetivas, que en realidad no son del objeto en cuanto tal sino del objeto en cuanto es captado con “valor” en cuestión. A estas determinaciones objetivas que aparecen como un revestimiento o tonalidad afectiva que tiñe el objeto al que la conciencia se dirige valorativa o afectivamente, Husserl las llama “resplandor” [Schimmer].<sup>234</sup>

En realidad se trata de vivencias complejas debido a que se llevan a cabo en nóesis fundadas con sus respectivos correlatos noemáticos. La tesis que defenderemos aquí es que existen caracteres del nóema pleno de este acto complejo que exceden la expresión de los actos afectivo-valorativos. Esta es ya difícil, puesto que, por su carácter fundado los actos afectivos-valorativos, no pueden expresarse directamente, sino que requieren ser aprehendidos como objetos de otros actos objetivantes para llevarse a expresión. A los ya mencionados caracteres noemáticos que son correlato de la capa sensible-hylética de la percepción, las modificaciones atencionales y la posición dóxica, hay que sumar las sensaciones afectivas, las modificaciones de la atención que dependen de la conciencia del valor (el interés en el objeto por efecto del valor) y la toma de posición respecto del valor. Estos caracteres noemáticos, que dan concreción y plenitud al contenido noemático de la vivencia afectivo-valorativa, se suman a los de la vivencia fundamentante que ofrece la representación del objeto en cuanto tal, con sus respectivos caracteres noemáticos que le dan plenitud y concreción. Lo que ya

---

<sup>234</sup> El estudio “El resplandor de la afectividad” de Antonio Ziri6n es un desarrollo inicial de este tema. Otros estudiosos actuales de la obra de Husserl han reparado en la cuesti6n como Agust6n Serrano de Haro y Nam In Lee. Nos referiremos a ellos m6s adelante.

resultaba un problema para la expresión del nóema perceptivo, se potencia al agregar nóesis fundadas con sus respectivos correlatos noemáticos, como es el caso de las vivencias afectivas.

Al final reiteraremos con Husserl que la distinción entre la noción de significación (delimitada a la esfera expresiva) y el sentido que se ofrece de manera plena en la vivencia concreta, no sólo resulta necesaria para dar cuenta de la plenitud y concreción del nóema perceptivo, sino que en el caso de la experiencia afectiva, los caracteres subjetivos individuales que hacen singular y concreta la vivencia no son prescindibles en la constitución de los correlatos objetivos, esto es, los nóemas de los actos afectivos. La consideración de objetividades afectivas tiene una necesaria remisión, aunque se trate ya de valores formados, a la subjetividad que toma posición frente al objeto que constituye, y es justamente esta toma de posición la que realiza la caracterización del objeto noemático como “aprehendido” afectiva-valorativamente. De tal manera que en el caso del sentido de una vivencia en la esfera afectiva se vuelve más importante distinguir entre las significaciones relativas a tales experiencias y lo que se ofrece como sentido del noema completo de la vivencia. La expresión de actos afectivo-valorativos requiere la aprehensión de los actos afectivo-valorativos como objeto por parte de otros actos de carácter objetivante. En este caso la expresión puede expresar o bien el acto con la toma de posición del sujeto o bien, en otro acto de aprehensión, dirigirse a la objetividad del valor que está presente en el acto valorativo y expresarla de acuerdo a su propia objetividad: el agrado en cuanto tal, el aprecio en cuanto tal, etc. La significación sólo expresa lo que hay de objetivo en la vivencia, justo como apercepción de lo “valioso” en cuanto tal, pero es justamente aquella remisión a la subjetividad singular de la conciencia que la vive la que configura el sentido concreto de la

vivencia afectiva que constituye la objetividad del valor y da plenitud intuitiva a la presencia del valor.

Nos encontramos ante un caso paralelo al de la percepción. La evidencia de la objetividad del valor no requiere de la plenitud intuitiva del objeto valorado, y le son indiferentes los caracteres noemáticos propios de la concreción e intensidad del nóema pleno del objeto que es valorado que son correlato noemático de la vivencia afectivo-valorativa en que tiene lugar la constitución originaria del valor. Pero por otra parte, el cumplimiento de la mención de valor en una captación de lo valioso en cuanto tal, requiere necesariamente de la plenitud sensible, que en este caso se efectúa en las sensaciones afectivas que toman el papel de contenidos representantes del alegrarse, por poner un caso, gracias a la presencia del valor en el objeto valorado. Es decir, justo el sentimiento sensible, la sensación de alegría y regocijo ante un suceso feliz y el respectivo “resplandor” afectivo del objeto valioso, que forma parte del nóema afectivo pleno que aperece el suceso en cuestión desde alegrarse ante su realización o presencia. Aunque, como el propio Husserl afirma en *Ideas II*, los valores objetivos aprehendidos por la conciencia de valor pueden ser aperecidos de manera impropia sin la situación afectiva que les dio origen.<sup>235</sup>

Las significaciones relativas a los valores expresan el valor aprehendido como objeto y tales significaciones se cumplen en el sentido objetivo del nóema de la aprehensión del valor en cuestión. La expresión puede expresar la aprehensión objetiva del acto afectivo-valorativo no-objetivante con los consecuentes problemas derivados de expresiones ocasionales como “creo que me siento un poco triste”; también podemos referirnos expresivamente a las vivencias afectivas a través de rodeos. Estas dificultades resultan irrelevantes para la formación

---

<sup>235</sup> *Ideas II*, p.232 ss.

de proposiciones epistemológicas, juicios de evidencia, pero no lo son para los esfuerzos por dar cuenta de la manera concreta en que nos sentimos. No es que falten palabras, es que en verdad pareciera que no hay manera de expresarlo todo. Cuando Wittgenstein decía cosas como que “los límites del lenguaje son los límites del mundo”, creo que se refería a los límites del mundo objetivo, del mundo de la ciencia, el de las proposiciones con sentido, que en su orientación filosófica son las proposiciones verificables en su correspondiente experiencia empírica. Husserl estaría de acuerdo, con muchas reservas, con tal afirmación, si es contextualizada debidamente. Él mismo declaró en el último capítulo de la Sexta de sus *Investigaciones Lógicas* que, por ejemplo, las expresiones relativas a actos del sentimiento carecen de sentido impletivo, no pueden cumplirse en la experiencia (y aquí experiencia en sentido estricto, epistemológico) porque no mientan nada objetivo.<sup>236</sup> Pero eso no quiere decir que los actos correspondientes a la experiencia afectiva, que eventualmente dan lugar a formaciones lingüísticas como las interjecciones “¡ay!” u “¡oh!”, no tengan sentido. Frente a ciertos énfasis de los herederos de Wittgenstein, quisiéramos hacer ver que el concepto de sentido, en su acepción amplia que abarca la totalidad del nóema en la fenomenología de Husserl, es de una riqueza y una potencia descriptiva que no puede ser reducible a la noción lingüística del concepto de sentido (o mejor dicho, significación) y permite describir o al menos apuntar a caracteres del nóema que exceden a la expresión y sólo pueden ser llevados a expresión a través de rodeos y eventualmente no sólo exceden a la significación sino que no son expresables en ningún sentido. El concepto de nóema de Husserl permite identificar momentos de sentido de la vivencia concreta que es necesario, por lo menos, no identificar con el ámbito de la significación, aunque a través de otros actos de aprehensión podamos

---

<sup>236</sup> Cfr. Sexta Investigación, § 70 , IL, p.759-761

intentar llevarlos a expresión. Independientemente de que puedan o no llevarse a expresión mediante significaciones, en todo momento es posible referirse a ellos como caracteres de sentido.

Si bien cierta noción de mundo, según la articulación lógica del mismo, está definida por el lenguaje, no es el caso para la vida más originaria y que constituye el mundo definido según estructuras “del lenguaje”. Aun cuando los límites del lenguaje sean los límites del mundo, según una cierta denominación de lo que es “el mundo” que se identifica con el mundo objetivo en que se verifican proposiciones científicas, eso no quiere decir que también sean los límites del sentido aprehendido y vivido en la corriente de vida. Pero acerquémonos una vez más a ver qué ocurre en la experiencia misma.

### **1.- Las vivencias del sentimiento como actos no-objetivantes y el problema de su expresión en *Investigaciones Lógicas***

En el párrafo §15 de la Quinta Investigación de *Investigaciones Lógicas*, encontramos las pautas de una cierta caracterización fenomenológica de los actos del sentimiento. El tema se desarrolla en el marco de la distinción entre vivencias intencionales, y no intencionales. Más adelante Husserl vuelve sobre las vivencias de la esfera del sentimiento y la voluntad en ejemplificación de ciertas descripciones de la estructura de los actos intencionales y finalmente el tema reaparece en el último capítulo de la Sexta Investigación, en la discriminación de ciertas expresiones relativas a actos del sentimiento como carentes de todo sentido impletivo.

En lo que respecta al párrafo §15 de la Quinta Investigación, que versa sobre la distinción entre vivencias que son actos y vivencias que no son actos, en el sentido de vivencia intencional. Husserl se pregunta si las vivencias de sentimientos son o no intencionales. Acaso la referencia intencional sólo les pertenece impropia y en realidad dicha referencia intencional corresponde directa y propiamente a las representaciones insertas en ellas. En las investigaciones que realiza a lo largo de la Quinta Investigación concluye que efectivamente la referencia objetiva de tales actos, los sentimientos, tiene que ver con una representación base que es su fundamento, un acto-objetivante. No obstante, las vivencias de la esfera del sentimiento tienen su propia intencionalidad, fundada en actos objetivantes, que requiere de su exposición. Los sentimientos tienen su propia referencia intencional; prueba de ello es que el agrado o desagrado son respecto de algo que resulta agradable o desagradable, que puede ser por el ejemplo una melodía o un pitido estridente.

En la introducción del párrafo Husserl expone la cuestión concerniente a la unidad de las vivencias intencionales, puesto que cabe la posibilidad de si la distinción entre vivencias intencionales y no intencionales no es extrínseca, dada la posibilidad de que vivencias de un mismo género fenomenológico, puedan ser unas veces intencionales y otras no, como parece ser el caso de los sentimientos. En este sentido aparece una cuestión, si los actos del sentimiento sólo tienen su referencia objetiva de modo impropio o si el carácter intencional de las vivencias del sentimiento no es esencial, dado que algunas vivencias pueden ser intencionales y otras no.

Husserl avanza a analizar la cuestión en dos momentos. El primero consiste en determinar el carácter esencial de la referencia intencional de las vivencias del sentimiento

entendidas como actos. El segundo es la distinción entre los sentimientos sensibles, no intencionales, y los sentimientos como actos.

Es absolutamente innegable que muchas vivencias que designamos en general con el nombre de sentimientos poseen realmente una referencia intencional a un objeto. Así sucede, por ejemplo, en el agrado causado por una melodía, en el desagrado que produce un pitido estridente, etc. En general parece ser naturalmente un acto todo placer o displacer, que es, en efecto, placer o displacer por algo representado. En lugar de placer podemos decir también complacencia gustosa en algo, ser atraído, tener inclinación placentera hacia ello; en lugar de displacer, desagrado por algo, ser repelido por ello, etc.<sup>237</sup>

Los que critican la intencionalidad de los sentimientos, sigue Husserl, dicen que los sentimientos son meros estados, que no son actos, y que la relación intencional en la que están implicados se debe a su “complicación” con representaciones. Frente a esta postura, Brentano defiende la intencionalidad del sentimiento puesto que tiene por base representaciones, como todos los actos que no son meras representaciones. Para Brentano hay dos representaciones edificadas una sobre la otra: la fundamentante que proporciona el objeto representado y la fundada que proporciona el sentimiento sobre el objeto representado. Husserl parcialmente toma partido por Brentano pero a su vez señala que “no tenemos meramente la representación y además el sentimiento, como algo exento en sí y por sí de referencia a la cosa, bien que enlazado con ella de un modo meramente *asociativo*, sino

---

<sup>237</sup> IL, p.505.

que el agrado o el desagrado *se dirigen* al objeto representado, y sin esta dirección no pueden existir”.<sup>238</sup>

En realidad lo que Husserl describe aquí es su propia corrección a la llamada Ley de Brentano sobre las representaciones, la cual aparece con detalle más adelante en la misma Quinta Investigación. Para Husserl el acto que es la representación base en realidad es la materia del acto completo donde el sentimiento, como acto, cumple el papel de cualidad intencional. Dado que es un acto no-objetivante, descansa necesariamente en una representación, pero esta representación base en realidad corresponde a otro acto que es, en este acto complejo, el momento que corresponde a la materia de la esencia intencional que integra al acto afectivo, como acto fundado.

La modalidad afectiva en que el objeto es intencionado constituye un momento primordial del sentido mismo del objeto a que se dirige y es desde éste carácter afectivo desde el cual es intencionado el objeto, aunque, la objetividad mentada descansa en otra representación.

Un agrado sin algo agradable es inconcebible. Y no sólo porque nos encontremos aquí con expresiones correlativas, como, por ejemplo, cuando decimos que no es concebible una causa sin efecto o un padre sin hijo; sino porque la esencia específica del agrado exige la referencia a algo agradable<sup>239</sup>

También es un contrasentido considerar la relación intencional, aquí y en general, como una relación causal, o sea, darle el sentido de una conexión necesaria empírica y sustancial. El objeto intencional que es apercebido como “causante”, sólo entra en cuenta

---

<sup>238</sup> IL, p.506.

<sup>239</sup> IL, p. 507.

aquí como intencional, no como existiendo realmente fuera de mí y determinando real, psicofísicamente mi vida psíquica.

El complacerse o el sentirse complacido no “pertenecen” a este paisaje como realidad física, ni como efecto físico, sino que pertenecen en la conciencia actual aquí en cuestión, en cuanto aparece así o de este otro modo, eventualmente en cuanto es juzgado así o de otro modo, en cuanto recuerda aquello, etc. Como tal “exige” o “despierta” semejantes sentimientos<sup>240</sup>

Por otro lado tenemos que la noción de “sentimiento” se refiere a vivencias o caracteres de vivencias que no son intencionales.

Cuando nos quemamos, no cabe poner ciertamente el dolor sensible en el mismo plano que una convicción, una presunción, una volición, etc.; sino en el mismo que contenidos de sensación como la aspereza o la suavidad, el rojo o el azul etc. Si nos representamos semejantes dolores o cualesquiera placeres sensibles, como el aroma de una rosa, la dulzura de un manjar, etc.; encontramos también que los sentimientos sensibles se hallan fundidos con las sensaciones pertenecientes a la esfera de este o aquel sentido, de un modo enteramente análogo a aquel en que se hallan estas sensaciones entre sí<sup>241</sup>

Es interesante que Husserl se refiera a los sentimientos sensibles como “fundidos” con las sensaciones pertenecientes a la esfera de algún sentido. En su ejemplo de la quemadura,

---

<sup>240</sup> IL, p. 508.

<sup>241</sup> IL, p.508.

que se realizar en el sentido del tacto, la sensación de toque revela una determinación sensible del objeto tocado y el cuerpo mismo de apercibe a sí mismo en la captación táctil.<sup>242</sup>

Con el dolor de la quemadura, tenemos el dolor como sensación localizada y la determinación del objeto caliente. Pero el cuerpo no “arde” (en el sentido en que decimos que un “fuego” arde) sino que “duele” por efecto de la excesiva intensidad de calor que sentimos en el objeto.

Todo sentimiento sensible, por ejemplo, el dolor de quemarse, está referido en cierto sentido a objetos; por una parte al yo, o más concretamente al miembro corporal quemado; por otra parte al objeto ardiente<sup>243</sup>

Esta relación sólo se da en las sensaciones táctiles, es una característica de su naturaleza, el cuerpo se apercibe a sí mismo sintiendo táctilmente otros objetos. Las sensaciones no son vivencias intencionales.

Las sensaciones funcionan aquí como contenidos representantes de actos de percepción, o como se dice de un modo no enteramente inequívoco, las sensaciones experimentan aquí una «apercepción» objetiva. Ellas mismas no son, pues actos; pero con ellos se constituyen actos cuando se apoderan de ellas, prestándoles vida, por decirlo así, caracteres intencionales de la índole de la aprehensión perceptiva<sup>244</sup>

Las sensaciones no necesariamente tienen la función de ser contenidos representantes de tales o cuales percepciones (u otro tipo de aprehensiones), la sensación de rojo es sensación

---

<sup>242</sup> Véase § 36 de *Ideas II* p.184 ss.

<sup>243</sup> IL, p.508.

<sup>244</sup> IL, p.508.

de rojo con relativa independencia del objeto coloreado rojo, aunque también es posible que corresponda a la esencia del color la necesidad de estar en una superficie plástica determinada. Los sentimientos sensibles son no intencionales, pero ¿qué relación guardan con los actos que los aprehenden? ¿Son sus contenidos representantes al modo en que lo es la sensación de color, por ejemplo, respecto de la percepción?

Husserl sugiere que en el mejor de los casos son contenidos representantes u objetos de intenciones, pero no intenciones. Esto quiere decir que son contenidos representantes o pueden ser objetos de actos de aprehensión.

La diferencia con las “meras sensaciones” y especialmente con las sensaciones ya “aprehendidas” como contenidos representantes de objetos de la percepción, como el color o las texturas, es que una parte de la sensación puede ser aprehendida como contenido representante del objeto y otra parte, pero de manera simultánea, es aprehendida como sentimiento sensible. Cuando tocamos la superficie de un durazno, no sólo constatamos sensiblemente la textura del durazno, y esa sensación suave no es sólo un contenido expositivo del durazno a la percepción sensible-táctil, sino que además nos resulta agradable al tacto esa misma sensación. Aprehendemos la suavidad como un agrado en la suavidad y dotamos a esa misma suavidad de una tonalidad afectiva, podemos pensar “qué suave se siente este durazno”, no en el sentido de constatar una caracterización objetiva del mismo, sino porque vemos o aprehendemos en esa suavidad una cualidad agradable.<sup>245</sup>

En el caso del dolor de quemarse, ciertamente hay una referencia en cierto sentido a objetos, por una parte al yo, y más concretamente al miembro corporal que arde y duele.

---

<sup>245</sup> A esto habría que agregar que la constatación sensible del objeto es simultáneamente a percepción de nuestro propio cuerpo sensible, en lo que Husserl llama “ubiestesias”. Al tocar el objeto nos sentimos a nosotros mismos como cuerpo. Ideas II § 36

Pero estas vivencias no son de la misma clase. Más bien las sensaciones son contenidos representantes de actos de percepción.

Ellas mismas no son pues actos pero con ellas se constituyen actos cuando se apoderan de ellas prestándoles vida, por decirlo así, caracteres intencionales de la índole de la aprehensión perceptiva<sup>246</sup>

Husserl identifica el problema de si es posible incluir como parte del mismo género los sentimientos como actos y las sensaciones afectivas. En cierto sentido las sensaciones afectivas, basándonos en lo estudiado en el capítulo anterior, serían los contenidos representantes del acto y no el acto como tal. Pero las sensaciones afectivas están esencialmente ligadas a los actos de sentimiento.<sup>247</sup>

Husserl ejemplifica esta situación con un esbozo de la descripción de la alegría y la tristeza:

La alegría por un suceso feliz es seguramente un acto. Pero este acto, que no es un mero carácter intencional, sino una vivencia concreta y *eo ipso* compleja, no sólo comprende en su unidad la representación del suceso alegre y el carácter de acto del agrado referido a éste, sino que la representación se enlaza con una sensación de placer, que es apercibida y localizada como excitación afectiva del sujeto psicofísico sensible y como propiedad objetiva; el suceso aparece como recubierto por un velo<sup>248</sup> rosado. El suceso matizado de placer por este modo es como tal el fundamento de volverse alegremente hacia el objeto del agrado, complacerse o como quiera que se llame. Igualmente, un suceso triste

---

<sup>246</sup> IL, p. 508.

<sup>247</sup> ¿Es posible la vivencia del sentimiento como mera mención sin los sentimientos sensibles en un caso semejante al de la significación y la base sensible de la expresión? La aprehensión del sentido objetivo del nóema del acto afectivo no requiere de los contenidos expositivos que en este caso serían los sentimientos sensibles, pero en cualquier caso los sentimientos sensibles dan plenitud intuitiva a la mención afectiva.

<sup>248</sup> “Velo” es traducción de Schimmer, “resplandor”. Bien podría traducirse como resplandor rosado.

no es meramente representado en su contenido y conexión objetivos, en lo que implica en sí y por sí como suceso, sino que aparece como revestido del color de la tristeza. Las mismas sensaciones de placer que el yo empírico refiere a sí y localiza en sí (como dolor en el corazón) son referidas, en la apercepción afectiva del suceso, a este mismo<sup>249</sup>

Las mismas sensaciones afectivas que el yo refiere a sí y localiza en sí son referidas en la percepción afectiva del suceso al suceso mismo, pero estas referencias son puramente representativas, es decir, no se refieren a determinaciones objetivas del suceso sino que son respecto de la manera subjetiva en que el sujeto se lo representa. En este sentido cumplen un papel de contenidos expositivos de la aprehensión afectiva del objeto de modo puramente representativo.

Pero ellos mismos pueden durar o mantenerse después de que el objeto de la suscitación afectiva ya no esté presente.

Cuando los sucesos suscitadores del placer han pasado a segundo término, cuando ya no son aperecidos afectivamente e incluso quizá ya no son objetos intencionales, la excitación placentera puede durar todavía largo tiempo; y eventualmente es sentida como agradable; en lugar de funcionar como representante de una propiedad agradable del objeto, es referida meramente al sujeto sensible o es ella misma un objeto representado y agradable<sup>250</sup>

Aquí hay que atender a varias cuestiones. En primer lugar, los sentimientos sensibles o sensaciones afectivas, pueden o no estar dirigidos a objetos. En su referencia a objetos, éstos

---

<sup>249</sup> IL, p. 509.

<sup>250</sup> IL, p.510.

aparecen como revestidos con resplandor o coloración afectiva. Ahora bien, las sensaciones afectivas además pueden durar sin que el objeto que las suscitó esté presente más. ¿Cómo es esto? En primer lugar habría que decir que no se afirma que el objeto no esté representado perceptivamente, pudiéndose representarlo en un recuerdo o una imagen, donde las sensaciones afectivas seguirían guardando esta referencia objetiva y, en ese sentido, seguirían siendo contenidos expositivos del objeto, así sea en función puramente representativa. La ausencia del objeto es ausencia en cualquier sentido de representación: el sujeto conserva las sensaciones afectivas sin el polo objetivo o “resplandor” en el objeto.

Esta es una diferencia fundamental con las sensaciones no afectivas, como el color, que exige esta referencia objetiva casi como condición de posibilidad, aunque el objeto del cual es representante intuitivo no esté necesariamente bien determinado. Las sensaciones afectivas se mantienen y pueden ser aprehendidas ellas mismas sin la referencia objetiva cosa que no sucede nunca con el color.

Por otra parte, y en lo que concierne a las sensaciones localizadas corporalmente, también podríamos considerar si las sensaciones afectivas tampoco se identifican con sensaciones localizadas. La cuestión no está del todo clara en el texto de Husserl, en parte porque pasa de un ejemplo del dolor por una quemadura a la alegría por un suceso feliz. Cuando se trata del dolor “físico” (así entre comillas), hay la referencia a un miembro o parte del cuerpo y el cuerpo se constituye en esa sensación afectiva como una objetividad; hay referencia objetiva de la sensación dolorosa, en este caso al cuerpo, no sólo subjetivo sino como una objetividad<sup>251</sup>.

---

<sup>251</sup> Una posible objeción a esta consideración es que respecto del cuerpo propio “no hay resplandor”, como se puede observar en el ejemplo de los manuscritos sobre el “resplandor” de la percepción del plato y la ricura del bocado donde no hay más resplandor. Aunque por otro lado es innegable que constituimos la objetividad del

La sensación de la tristeza comprendida de esta forma, esto es, como durando en el sujeto con independencia de la objetividad que la “suscitó”, no se localiza en el cuerpo. El dolor en el corazón es una metáfora que se vale de que cuando “sentimos tristeza” sentimos un malestar en el pecho. En el caso de la alegría ¿dónde está la alegría como sensaciones alegres o alegrantes en la aprehensión de un suceso feliz? ¿dónde está la suscitación sensible de la alegría? Sin duda existen estas sensaciones afectivas pero no referidas al cuerpo (en el modo de su localización).

Analícemos esto con más detalle según las herramientas que el propio Husserl nos ha proporcionado.

Respecto del acto fundante tendríamos percepción del mero suceso “feliz” como estado de cosas. La percepción ofrece la representación objetiva del suceso que es captado como “feliz” por el acto fundado que es la alegría. En cuanto a la representación funcional, el sentido de aprehensión con sus contenidos expositivos, habría que decir que se trata de una aprehensión intuitiva cuyo sentido de aprehensión es el suceso feliz en cuanto tal con sus respectivos contenidos expositivos que son las sensaciones aprehendidas como contenidos representantes del suceso feliz que percibimos con mayor o menos grado de plenitud intuitiva. En lo que respecta al acto fundado, se trata del carácter de acto de agrado que involucra como su materia el contenido de la percepción (el acto fundante). La representación funcional del acto de agrado tiene una forma de aprehensión igualmente intuitiva y su sentido de aprehensión es suceso feliz en cuanto tal. Forman parte de la representación funcional del acto de agrado los sentimientos sensibles fundidos con los contenidos sensibles de la representación funcional del acto fundante pero que en lugar de

---

bocado, aunque eventualmente, esa objetividad no es atribuible a las sensaciones afectivas sino a su exhibición sensible

exhibir el mero objeto intuitivo, lo exhiben de manera representativa para el sujeto que se complace en el agrado por el “suceso feliz”. Los mismos sentimientos sensibles, pueden durar como una corriente de sentimientos en el sujeto sin el objeto que los suscitó.

Los sentimientos sensibles, el resplandor que aparece en el objeto, es por mor del agrado, aunque el agrado no esté aprehendido como objeto ni reparemos conscientemente en el acto de agrado [carácter de acto]. Somos “afectados” por la suscitación afectiva y el objeto aparece con su resplandor antes de aprehenderlo como objeto de agrado, antes bien, nos agrada porque aparece ante nosotros bajo el determinado “resplandor de lo agradable”.

#### *La aprehensión del objeto valioso.*

Es posible entender lo anterior en relación a la distinción que Husserl efectúa en la Sexta Investigación en relación a la forma de la aprehensión. La cualidad afectiva determina la forma de la aprehensión, la materia o sentido de aprehensión modificada por la cualidad afectiva es el objeto intencionado por el acto del sentimiento y finalmente están los contenidos representantes que manifiestan sensiblemente el objeto de la aprehensión. La cuestión interesante está en que hay que distinguir en los caracteres representantes, los contenidos sensibles que presentan el objeto y esos mismos contenidos apercebidos como lo que suscita sensiblemente el placer o el dolor.

Aun cuando el objeto se manifiesta con ciertas determinaciones cuasi-objetivas como son “el resplandor” de la afectividad, es necesario tener en cuenta que ese resplandor, desde el

punto de vista de *Investigaciones Lógicas*, es decir, sin tener en cuenta la objetividad del valor, es una resplandor que sólo tiene sentido para el sujeto que juzga valioso el objeto.

Precisamente Agustín Serrano de Haro ha destacado que los actos no-objetivantes no constituyen objetividad alguna sino que sólo manifiestan determinaciones meramente subjetivas.<sup>252</sup> Respecto del pasaje sobre el “suceso feliz” del párrafo §15 de la Quinta Investigación, señala que “en él se tematiza el fenómeno sorprendente de que sucesos que uno vive gozosa o sombríamente encierran en su consistencia objetiva una propiedad peculiar cuasi objetiva y que es como un eco del valor propio del suceso.”<sup>253</sup> Lo interesante es que, si bien Husserl no admite para los actos no-objetivantes más objetividad que aquella que es su soporte en un acto objetivante que está implicado en ellos, reconoce este carácter cuasi objetivo.

Este extraordinario fragmento descriptivo llama poderosamente la atención por cuanto el volverse en la alegría hacia el término intencional tiene lugar sobre una representación que además de tener mención intencional y posición objetivante, está vibrando placenteramente, por así decirlo. Y lo hace, al menos en parte, en referencia trascendente: es la calidad, la valía del propio hecho la que “marca el son” del acto y motiva dentro la posterior toma de postura afectiva<sup>254</sup>

¿Cómo influye la objetividad del valor en la objetividad del resplandor toda vez que el resplandor es por mor del valor pero respecto del que juzga? Es decir, si el resplandor

---

<sup>252</sup> Agustín Serrano de Haro, “Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos”, *Anuario Filosófico* Universidad de Navarra, Número 28, 1995, p.61-98

<sup>253</sup> *Ibid*, p.73

<sup>254</sup> *Idem*.

afectivo es la manifestación sensible del valor presente en el objeto valioso y este valor, según *Ideas II*, es objetivo, ¿cómo conciliar la objetividad de la captación del valor con el carácter aparentemente individual del resplandor? Si los caracteres noemáticos de la percepción ya dificultaban su expresión, aunque podían ser tematizados (color rojo, superficie rugosa, etc.), ¿qué decir del gris de la tarde? La tarde no es “gris”, ni la vemos de color “gris”, utilizamos esta expresión como una metáfora, es decir, como un rodeo indirecto, para expresar una determinación cuasi-objetiva de “la tarde” que es el resplandor afectivo de nuestra tristeza que tiñe de gris la tarde.

La referencia representativa matizada de valor se asemeja más a un aura vaga de positividad o negatividad – que a la asunción de una cualidad objetiva de valor; tiene más que ver con el nexo entre las sensaciones y el acto afectivo que con la mención de una calidad axiológica que pudiese fundar en su caso un juicio de valor. Pues de hecho el acto superior de alegría sí permanece como puro modo de referencia, movimiento del ánimo que no comporta en su término intencional una vertiente cualitativa nueva. Bien sea la sola consistencia objetiva del suceso la materia intencional de la alegría, bien sea su “coloración” benévola la que ésta proclame: en ninguno de ambos casos la alegría ocurre en vista de una cualidad peculiar mentada como tal y de la que, más bien, fuese un destello la susodicha coloración subjetiva.<sup>255</sup>

Ahora bien, hay que tener en cuenta que el hecho de que el resplandor sea por causa del valor no quiere decir necesariamente que exista una relación necesaria entre la captación del valor y la aparición del resplandor. No hay que olvidar que el resplandor aparece como determinación sensible en la doble dirección de suscitación afectiva sensible del sujeto

---

<sup>255</sup> Ibid p.74

afectado por el estado afectivo en cuestión, supongamos la alegría, y simultáneamente, del lado del objeto, lo que provoca alegría aparece teñido por una tonalidad o coloración de lo alegre, resplandece alegría. ¿Hay que decir que todo lo que aparece como “alegable” provoque la misma suscitación afectiva como contenido noemático y simultáneamente aparece revestido de la misma coloración afectiva de lo “agradable”? Para el Husserl de *Investigaciones Lógicas* este era un mero carácter subjetivo, particular, y que no constituye objetividad alguna, pero para el Husserl de *Ideas II*, donde ya aparece el tema de la objetividad del valor, ¿tenemos que considerar la suscitación afectiva y el resplandor como contenidos representantes del objeto valioso? Una de las mayores dificultades que impone el paralelismo entre los contenidos representantes intuitivos de la percepción y la función semejante, respecto del objeto valioso, que llevan a cabo estos sentimientos sensibles, es que resulta difícil generalizar estos datos como momentos necesarios en la aprehensión, puesto que sólo tienen sentido para el sujeto que percibe el objeto valioso, aunque el valor mismo, el valor en cuanto tal, sea objetivo y universal.

Lo cierto es que en la aparición del valor, como veremos en un momento, hay un componente emotivo que reviste el objeto de un determinado resplandor. Aunque es respecto de nuestra subjetividad, en ningún sentido puede decirse que dependa de nuestra voluntad (aunque eventualmente, en ciertos casos, podamos provocar estos efectos) que el objeto valorado aparezca bajo determinada coloración o tonalidad de resplandor. El resplandor parece pertenecerle al objeto aunque no dependa de ninguna determinación objetiva-real del mismo. Esta pertenencia al objeto, en parte, se debe a que se manifiesta a pesar de nuestra voluntad y, en ese sentido, de la misma forma en que se nos manifiesta sensiblemente un color o una tonalidad auditiva. Podemos fantasear con que el gato que está frente a nosotros

es de color rosado o que brilla en la oscuridad, pero la aparición del gato de color negro y con su negrura como contenido representante en la percepción de ese gato, no depende de nuestro gusto y gana. De la misma manera se manifiesta el resplandor afectivo como una característica afectiva que pertenece a la representación del objeto que ciertamente está vinculada a nuestra valoración y nuestro estado afectivo, pero no podemos disponer de la misma voluntad.

Es necesario exponer el tema de las vivencias afectivas según la terminología y planteamiento de *Ideas I*, para ahondar más en la cuestión, ahora desde la perspectiva del “nóema afectivo-valorativo”. Inmediatamente después volveremos a esta misma cuestión, considerando estas sensaciones afectivas en su correlato noemático como carácter del nóema pleno de la vivencia afectiva.

Antes, atendamos al tema de la expresión de los actos del sentimiento y la valoración desde la perspectiva de *Investigaciones Lógicas* para completar tanto como nos sea posible nuestro esquema.

*Los actos no objetivantes como aparentes cumplimientos significativos y el problema de la expresión de las vivencias afectivas.*

Estudiemos ahora el problema de la relación entre las vivencias relativas al sentimiento y la valoración, en relación con los actos de dar y cumplir la significación. En el capítulo final de la Sexta Investigación, destinado al falso cumplimiento en las expresiones relativas a

actos no-objetivantes, Husserl retoma el tema de si los actos de expresión que expresan significaciones “afectivas” cumplen o no su sentido en el conocimiento. Husserl afirma tajantemente que no y termina señalando como condiciones de expresión de los actos de acuerdo a su clase:

1. Los actos *significativos* que dan significación a la expresión en general y que mientan en su modo significativo cierta objetividad.
2. Los actos *intuitivos* que cumplen frecuentemente la mención significativa de la expresión, o sea, que representan intuitivamente, y en un «sentido» intuitivo igual, los objetos mentados significativamente.
3. Los actos que son los *objetos* de la significación y a la vez de la intuición, en todo caso en que una expresión expresa (*scilicet*, en el segundo sentido) *las vivencias propias que tiene en aquel momento* el que habla. Si estos actos no pertenecen a los actos objetivantes, no pueden desempeñar nunca, por naturaleza, las funciones señaladas en 1 y 2.<sup>256</sup> Los actos no-objetivantes no pueden constituirse como expresiones ni cumplir el sentido mentado en la expresión.

Lo anterior trae dos consecuencias para el tema global de nuestro trabajo. 1) Las expresiones cuyo contenido son significaciones relativas a actos-no objetivantes, carecen de sentido impletivo. No hay nada en ellas que pueda cumplirse en la experiencia, por lo tanto, se trata de actos de significar que no son, ni pueden ser, conocimiento. Son meras menciones vacías. 2) Ahora bien, desde el punto de vista de la intuición, la expresión de un acto no-objetivante, como señalamos arriba, requiere que un acto objetivante lo tome por objeto, ya bien sea un juicio, una percepción refleja o la misma expresión. Este proceso, sugiere Husserl, se lleva a cabo a través de la identificación entre un concepto asociado al acto no-objetivante

---

<sup>256</sup> IL, p.760.

y la objetivación del acto no-objetivante por parte de una percepción refleja que se percata reflexivamente del acto y lo tematiza como su objeto.

El acto afectivo, tal y como es vivido por la conciencia, permanece, respecto de la esfera de la significación propiamente dicha, inexpreso, o bien, subordinado para su expresión a un concepto asociado a él y a su tematización por parte de un acto objetivante.

Eso no quiere decir que la experiencia afectiva no guarde ella misma un sentido o capa de sentido propia e independiente de la cualidad objetiva. Si bien esto ya había sido señalado en *Investigaciones Lógicas* desde el punto de vista de la cualidad del acto, será necesaria la introducción del concepto de nóema para dar cuenta de cómo el horizonte afectivo forma parte del nóema y constituye una capa de sentido que es necesario distinguir de la significación y que además impone dificultades a la expresión.

Antes de avanzar hacia la caracterización de la vida afectiva que aparece en *Ideas* consideremos un ejemplo del propio Husserl donde hace una descripción de la expresión de un deseo, para describir un poco más ampliamente la distinción entre el ámbito del acto afectivo y la esfera de la expresión.

El deseo que me llena es ciertamente – mientras lo expreso – una sola cosa concreta con el acto de juicio. Pero no contribuye propiamente al juicio. El deseo es aprehendido en un acto de percepción refleja, subordinado al concepto de deseo y nombrado por medio de este concepto y de la representación determinante del contenido deseado; y así, la *representación* conceptual del deseo presta directamente su contribución al juicio sobre el deseo y el *nombre* correspondiente del deseo presta su contribución al enunciado desiderativo, enteramente lo

mismo que la representación del hombre presta su contribución al juicio sobre el hombre.<sup>257</sup>

Aquí hay que atender varios asuntos. Primero, el deseo no es expresado como acto, sino como objeto de un acto que aprehende el deseo como objeto. El deseo como acto no puede ser expresado por su propia esencia, es aprehendido como objeto por un acto de percepción interna. Lo que expresa el acto de dar sentido es “deseo de x” que cumple su sentido como expresión en la percepción interna que constata que efectivamente se desea “x”. El cumplimiento del acto de deseo, como es evidente, corresponde a otro ámbito para el cual la expresión es indiferente, este acto de cumplimiento sería aquel que se viviera como la satisfacción del deseo “x”. El deseo no pertenece a la significación del juicio que expresa el enunciado desiderativo. Prueba de ello es además que el enunciado desiderativo puede ser entendido y revivido judicativamente, en sentido idéntico, por un oyente que no comparta el deseo. Esto demuestra que el deseo no pertenece realmente a la significación del juicio, incluso en las ocasiones en que es una sola cosa con el acto del juicio dirigido a él.

En verdad hay algo que se cumple en la disposición afectiva que el sujeto que desea: la percepción refleja que realiza sobre sí y que en su cumplimiento constata su inclinación hacia el objeto deseado. Pero lo que expresa no es su deseo, sino la percepción del deseo llevada al juicio y constituida en la significación expresada “deseo x”. Esa significación que mienta el acto expresivo se cumple en un acto perceptivo refleja y no directamente en el deseo. El deseo por su parte se vive vuelva o no reflexivamente hacia él o intente expresarlo.

Existe en ese sentido una modificación que no permite decir que en sentido estricto expresamos el deseo. Esto no niega la tesis de Husserl sobre la universal expresión de todo

---

<sup>257</sup> IL, p.607.

acto. El problema es que el acto del deseo no puede ser expresado como acto, sino como objeto de otro acto.<sup>258</sup>

De modo que podemos afirmar como condición de la expresión de un acto, ser él mismo un acto objetivante, y en el caso de los actos no-objetivantes, es necesario para ser expresados, ser tomados como objetos de actos no-objetivantes. No obstante hay que decir que no es condición de efectividad de los actos no objetivantes su dependencia respecto de actos objetivantes. Existen y se viven de hecho como actos completos al margen de su objetivación, y por ende, al margen de su expresión.

Comparemos este ejemplo con el de la expresión de una percepción. En los capítulos anteriores dijimos algo semejante en lo que respecta a la expresión de la cualidad del acto intencional, en este caso la percepción como determinación de lo expresado. En el ejemplo de Husserl, era la diferencia entre la expresión del contenido de la percepción: “el mirlo echa a volar”, y la expresión que expresa el juicio que toma como objeto la percepción con su contenido: “Veo que echa a volar un mirlo”. La significación tampoco reside aquí en la percepción sino en el un juicio que toma a la percepción (con su contenido) como su objeto; lo que cumple la significación no es el acto de percepción del “mirlo que echa a volar”, sino la reflexión interna sobre el acto de percibir que se manifiesta a través del juicio “el mirlo que veo que echa a volar”. De la misma manera, la expresión de un deseo no reside en la percepción del deseo, sino en un acto reflexivo que toma a la percepción del deseo como su objeto.

Pongamos un ejemplo donde podamos atender a todas las distinciones en conjunto. Supongamos que largamente anhelamos un libro, que hemos visto anunciado o del cual nos

---

<sup>258</sup> Véase IL, § 13 Sexta Investigación. p.606 ss.

han hablado mucho y despierta nuestro especial interés, pero que nunca hemos visto. Un día, al pasearnos por la librería, nos encontramos con la sorpresa de encontrarnos con el libro “deseado” en la mesa de las novedades editoriales. Entonces decimos “vaya, ¡pero si se trata del último libro de Philip Roth del que tanto me han hablado!”. Detengámonos aquí, dado que todavía no lo compramos no se puede decir que el “deseo” se encuentre cumplido (puede que al dar la vuelta al libro, veamos la desalentadora etiqueta con el precio y sigamos deseando el libro por algún tiempo).

Entonces hay que distinguir aquí entre la percepción del libro de Philip Roth sobre la mesa de la librería, acomodado de tal forma que el que entre pueda ver inmediatamente la portada, envuelto su empaque, encima de otros ejemplares del mismo libro. Fundado en la percepción del libro tenemos el acto de deseo, de anhelo por el libro de Philip Roth que percibimos. La expresión “el último libro de Philip Roth” encuentra efectivo cumplimiento en la percepción del ejemplar del libro en cuestión que está sobre la mesa. Ahora, si quisiéramos expresar nuestro acto de percepción del libro de Roth, tendríamos que efectuar una reflexión que atienda a la cualidad del acto perceptivo y que se expresa en el juicio “ahora percibo el último libro de Philip Roth que ahora percibo”. De igual forma ocurre con el deseo del libro. Para expresarlo tenemos que aprehender el acto como “objeto” de otro acto, un acto de percepción interna en la que reflexionamos sobre nuestro deseo del libro de Roth, en la que encuentra cumplimiento una expresión como “Deseo el libro de Roth”. Ahora, hay que tener en cuenta que aquí no se expresa la percepción interna por la cual aprehendemos nuestro deseo del libro de Roth, sino su contenido, que es el “libro de Roth que deseo”. Si quisiéramos expresarla tendríamos que reflexionar nuevamente sobre la manera

como me represento mi deseo del libro de Roth, en este caso una percepción interna y decir algo así como “En efecto, es patente que deseo el libro de Roth”.

En realidad lo que hay que atender aquí, es que el deseo del libro de Roth como acto, no puede ser expresado, sino que es aprehendido como objeto de un acto objetivante, respecto del cual es su “contenido”. La representación “el libro deseado de Roth” que entrega, en este caso, una percepción interna, es lo que cumple la significación, pero como es evidente, no cumple el deseo como acto. Ahí estoy viendo el libro y hay cumplimiento en sus distintos niveles de la aprehensión del libro como deseado y de mi propia situación de deseante del libro. Pero el acto del deseo opera bajo otro esquema de cumplimiento que no es el significativo, y las condiciones de su cumplimiento no son la síntesis de identificación cognoscitiva entre la mención significativa y la plenificación de la intención en la percepción del libro. Lo que quiero es tener el libro para llevármelo a casa y leerlo, no sólo verlo en el estante de la librería con ese molesto empaque transparente que ni siquiera me permite abrirlo para revisar el contenido del libro.

## **2.- Los actos afectivo-valorativos en tanto noesis fundadas y sus correlatos noemáticos**

A partir del párrafo §37 de *Ideas I* encontramos la primera caracterización de los actos de la esfera del sentimiento en esta obra, en el marco de la exposición del tema de la aprehensión. Ahí Husserl afirma que al *cogito* mismo es inherente un estar atendiendo algo, pero hay que distinguir entre el objeto intencional y el objeto aprehendido. Normalmente se cree que atender a un objeto es aprehenderlo como objeto, pero solamente se habla de tal aprehensión cuando el objeto es captado como tal. Ciertamente, sólo podemos estar vueltos a

una cosa aprehendiéndola, pero cuando se trata de un acto afectivo o estimativo estamos vueltos hacia el valor (en el valorar) o hacia lo que alegra, en el caso de una alegría. El objeto intencional de estos actos sólo se vuelve aprehendido cuando el acto se torna objetivante.

En el estar vuelto valorando a una cosa está encerrada también, en verdad, la captación de la cosa; pero no es la *mera* cosa, sino la cosa *valiosa* o el *valor* (sobre lo cual hablaremos aún más extensamente), *el pleno correlato intencional del acto valorante*. Así, pues, “estar *vuelto valorando* a una cosa” no quiere decir ya “*tener por objeto*” el valor, en el sentido especial del objeto captado, como necesitamos tenerlo para predicar sobre él; e igual en todos los actos lógicos que se refieren a él<sup>259</sup>

Es así como en los actos de esta índole es necesario distinguir un objeto intencional en un *doble sentido*. Por un lado distinguimos entre *la mera cosa* y por otro *el pleno objeto intencional*, paralelamente distinguimos una doble manera de estar dirigido hacia la cosa.

Pero a la vez pertenece a la esencia de estos actos fundados la posibilidad de una modificación por medio de la cual sus plenos *objetos* intencionales se tornan objetos atendidos y en este sentido “*representados*”, que por su parte son ahora susceptibles de servir como sustratos para explicitaciones, referencias, apresamientos conceptuales y predicaciones. Gracias a esta *objetivación*, en la actitud natural, y por ende *como miembros del mundo natural*, no estamos frente a meras cosas naturales, sino frente a valores y *objetos* prácticos de toda índole,

---

<sup>259</sup> *Ideas I* p.84

ciudades, calles con instalaciones de alumbrado, viviendas, muebles, obras de arte, libros, herramientas, etc.<sup>260</sup>

Parece que de lo que se trata es de tomar al “pleno objeto intencional” del acto afectivo, en el caso del valorar, el valor, como una objetividad susceptible de predicación y conceptualización.

El acto de valorar, en cuanto acto, tiene su respectivo nóema con una estructura similar a la de otros actos como la percepción. Así como hay lo percibido en cuanto tal, que es el nóema del acto de percepción, hay lo valorado en cuanto tal, que constituye el núcleo noemático del acto de valorar. Toda vivencia plena de grado superior, o fundada, tiene un correlato intencional análogo al de las nóesis simples. Existe lo valorado en cuanto tal como núcleo noemático con sus respectivos caracteres téticos, de tal forma que es posible la determinación de valioso, grato o regocijante de manera análoga a lo probable o lo posible, de modo que la conciencia afectiva no es una neutral sino posicional, asume una posición.

La conciencia es, con respecto a estos nuevos caracteres, una vez más una conciencia *posicional*: el “valioso” es dóxicamente susceptible de ser puesto como algo que es valioso. Este “es” que pertenece al “valioso” como caracterización *suya* puede luego pensarse también *modalizado*, como todo “es” o “cierto”: la conciencia es entonces conciencia del *valor posible*, se tiene la impresión de que la “cosa” es valiosa; o también, es conciente como *conjeturalmente valiosa*, como *no-valiosa* (lo que no quiere decir, empero, tanto como “sin valor”, como mala, fea, etcétera; el no-valioso expresa simplemente que se ha tachado el “valioso”). Todas las modificaciones semejantes afectan la conciencia

---

<sup>260</sup> *Ideas I* p.85

del valor, las nóesis valorativas, no sólo extrínsecamente, sino intrínsecamente, así como paralelamente los nóemas.<sup>261</sup>

Siguiendo las caracterizaciones que hicimos antes sobre el núcleo noemático y el nóema pleno, el objeto en cuanto valioso no se identifica con el nóema pleno de acto de valorar entero.<sup>262</sup>

al *pleno* “sentido” del valorar pertenece el qué del mismo con toda la plenitud en que es conciente en la respectiva vivencia del valor; y que la *objetividad* de valor entre comillas no es, sin más, el pleno nóema.<sup>263</sup>

Las vivencias de agrado y desagrado son vivencias con múltiples capas intencionales tanto noéticas como noemáticas. Cuando una percepción funda una capa de valorar, tenemos en el “todo de fundamentación” designado por la capa más elevada de la vivencia distintos nóemas o sentidos.

Lo percibido como tal pertenece, como sentido, especialmente al percibir, pero entra también en el sentido del valorar concreto, fundando el sentido *de éste*. Tenemos, por consiguiente, que distinguir: los objetos, *cosas*, cualidades, estados de cosas, que en el valorar están ahí como valiosos, o los correspondientes nóemas de las representaciones, juicios, etc., que fundan la conciencia de valor, y, por otro lado, los objetos de valor mismos, las situaciones de valor mismas, o las modificaciones noemáticas que les corresponden, y luego en

---

<sup>261</sup> *Ideas I*, p.278.

<sup>262</sup> Véase *Ideas I*, p.95.

<sup>263</sup> *Ideas I*, p.232

general los nóemas completos pertenecientes a la conciencia de valor concreta<sup>264</sup>

Siguiendo la caracterización que viene desde *Investigaciones Lógicas*, el contenido intencional de los actos del sentimiento está fundado en una representación objetiva sobre la cual está montada la caracterización afectiva que entrega al objeto intencional como “objeto según determinaciones afectivas”.

Así, por ejemplo, un agrado estético está fundado en una conciencia de neutralidad de contenido perceptivo o reproductivo, una alegría o tristeza en una creencia (no neutralizada) o una modalidad de creencia, e igualmente un querer o contra-querer, pero referido a algo apreciado como agradable, bello, etc..<sup>265</sup>

De modo que, dice Husserl, de un lado están las representaciones y los juicios en que está fundada la conciencia del valor y por otro lado los valores hacia los cuales está dirigida la conciencia del valor. Esta doble dirección, hacia el objeto aprehendido y hacia el valor como modificación noemática que corresponde al carácter valioso del objeto, forma parte de la intencionalidad afectiva, del carácter de estar dirigida la conciencia bajo la modalidad afectiva. A todo esto hay que sumar los componentes de la vivencia que son no intencionales y que exhiben al objeto mentado por el nóema afectivo. Existe el mismo paralelismo entre la sensación y los sentimientos sensibles, no intencionales pero que sostienen la intencionalidad, perceptiva y afectiva.<sup>266</sup> Los sentimientos sensibles no exhiben al objeto “en cuanto tal”, sino según una modificación de la conciencia, es decir, “tal como afectivamente me parece el

---

<sup>264</sup> *Ideas I*, p.231

<sup>265</sup> *Ideas I*, p.277

<sup>266</sup> Cfr. *Ideas I*, p.85

objeto”, desde una perspectiva estimativa, o bien “tal como me hace sentir”, aunque esta creencia ya está comprometida con la suposición de una relación causal que no necesariamente existe entre las determinaciones objetivas de la cosa y este sentimiento, de modo que pueda afirmar objetivamente que es el objeto estimado aquello que me despierta esta estimación, aunque la estimación vaya dirigida intencionalmente hacia él.

Hay que observar que estas nósis fundadas dan lugar a un nuevo sentido, fundado en la nósis subyacente, que abraza o contiene.

El nuevo sentido aporta una totalmente *nueva dimensión de sentido*, con él no se constituyen nuevos fragmentos de determinación de las meras “*cosas*”, sino *valores de las cosas*, valiosidades u objetividades de valor concretas: belleza y fealdad, bondad y maldad; el objeto de uso, la obra de arte, la máquina, el libro, la acción, el acto, etc.<sup>267</sup>

Más adelante señala lo siguiente:

Podemos, según esto, decir también: *todo acto o todo correlato de acto alberga en sí algo “lógico”, explícita o implícitamente*. El acto es siempre lógicamente explicitable, a saber, merced a la generalidad esencial con la que el estrato noético del “expresar” se adapta a todo lo noético (o la de la expresión a todo lo noemático). A la vez es evidente que con la transición a la modificación de neutralidad se neutralizan también el expresar mismo y su expresado como tal<sup>268</sup>

Todo acto, incluso los actos que no pertenecen a la esfera del conocimiento, albergan en su seno algo “lógico”, pero en el caso de los actos del sentimiento, precisamente aquello

---

<sup>267</sup> *Ideas I*, p.278.

<sup>268</sup> *Ideas I*, p.282.

que los hace tales es una cualidad que no es lógica, que no pretende afirmar conocimiento alguno del objeto. Con todo, incluso en este tipo de actos, es posible encontrar un sustrato lógico que es la base de su objetivación y su conceptualización.

A pesar de las observaciones realizadas por Agustín Serrano de Haro sobre la modificación que hay de *Investigaciones Lógicas* a *Ideas I*, el cumplimiento de una significación en un sentimiento se realiza de manera muy similar en ambas obras. La base objetiva, el sustrato lógico que hay en la vivencia del sentimiento es lo que permite el cumplimiento del contenido en la significación lógica que se dirige a tal sentimiento. No obstante, hay que ver también que aquello mismo que determina la vivencia es una base afectiva misma y forma parte del nóema pleno, es aquello que por su propio carácter permanece desplazado de la significación lógica y por ende conlleva serias dificultades para llevarlo a expresión.

De la misma manera en que en la percepción, el objeto percibido concreto con los datos hyléticos con que se ofrecen, del lado del nóema, su presencia en persona, no son tomados en cuenta por la significación, ni forman parte del cumplimiento de la misma en el estado de cosas intuido, así, los datos de sensación asociados a los sentimientos-sensibles permanecen fuera de juego. Además, no se ha destacado el horizonte en que se forman las objetividades afectivas, el horizonte de conciencia afectivo mismo, que es todavía un ámbito de estudio fenomenológico por investigar permanece a su vez fuera de la consideración significativa, pero contribuye a la formación del sentido noemático pleno.

### **3.- La conciencia originaria del valor y el problema de la expresión.**

En el segundo tomo de sus *Ideas*, Husserl desarrolla una descripción de los actos de la esfera valorativa y sus correlatos objetivos en el marco de una exposición más amplia sobre la

constitución de la naturaleza como correlato objetivo de los actos teóricos. Ahí se realizan algunas descripciones que complementan temas estudiados de una manera un tanto programática en *Ideas I*, y que vale la pena tener en cuenta.

La actitud temática de la experiencia y la investigación del científico natural corresponden a la actitud dóxico teórica, frente a ella existen otras actitudes como la valorativa o la práctica. La naturaleza es uno de los posibles correlatos objetivos de la actitud teórica pero ella misma no agota el campo de los objetos teóricos entre los que podemos contar también los valores y las obras de la cultura pero aprehendidas por la actitud teórica.

Lo que caracteriza a la actitud es la manera en como tales vivencias son ejecutadas, en el caso de la actitud teórica, en función de conocimiento.

Una cosa es ver, esto es, en general, vivenciar, experimentar, tener en el campo de percepción, y otra ejecutar el ver en el sentido especial, percatándose, “vivir” en el ver de una manera eminente, actuar en cuanto yo en el sentido especial “creyendo”, juzgando, ejecutar un acto de juzgar como un *cogito*, estar dirigido a lo objetivo con la mirada activa, el estar-dirigido específicamente *mentante*. Una cosa es tener en general consciente que el cielo azul es, y otra vivir en la ejecución del juicio, - el cielo es ahora azul - percatándose, captando, mentando específicamente. A las vivencias dóxicas en esta actitud, en este modo de ejecución [...] las llamamos actos teóricos<sup>269</sup>

Las vivencias del sentimiento y la emoción, son también vivencias intencionales y por ende constituyentes de objetividades pero no se viven bajo la actitud teórica, sino bajo la actitud valorativa o práctica.

---

<sup>269</sup> *Ideas II*, p.34

Las vivencias restantes, por ejemplo *vivencias de emoción*, vivencias de esta o aquella especie en particular, son vivenciadas y en cuanto vivencias intencionales son también *constituyentes*; constituyen para el objeto de que se trata *nuevos estratos objetivos*, pero estratos *hacia los cuales el sujeto no está en actitud teórica*; son, pues, vivencias que no *constituyen* el respectivo *objeto teóricamente mentado y judicativamente determinado como tal* o no ayudan en función teórica a determinar este objeto<sup>270</sup>

Todos los actos que no son teóricos desde un principio pueden convertirse en actos teóricos a través de una modificación de la actitud, pero ello no nos debe llevar a confundir, por ejemplo, el valorar con el juicio del valor.

Si entendemos por “*valorar*”, “*apreciar*”, el comportamiento emotivo y justamente como un comportamiento en el cual vivimos, entonces no se trata de un acto teórico. Si lo entendemos, como *equivocadamente* sucede con frecuencia, como un tener-por-valioso judicativo, eventualmente como un predicar sobre el valor, entonces con ello se expresa un comportamiento teórico y no un comportamiento emotivo<sup>271</sup>

Aquello que se valora es él mismo una objetividad, pero se trata de una objetividad de una forma completamente distinta de la objetividad teórica.

La obra de arte es objetiva de una manera totalmente distinta: es intuita, pero no solamente intuita sensiblemente (no vivimos en la ejecución de la percepción), sino *axiológicamente intuita*. En el abandonarse

---

<sup>270</sup> *Ideas II*, p.34.

<sup>271</sup> *Ideas II*, p.38.

activo del estético “estar-ocupado-en-ella-en-el-agrado”, del gozo estético entendido como acto, el *objeto*, dijimos, es *objeto* del disfrute<sup>272</sup>

En el mero intuir sensible tenemos una mera cosa, pero pasando a la captación del valor y posteriormente al juicio de valor, la cosa a la que nos referimos no es una mera cosa sino una cosa valiosa. En la captación de algo valorándolo, como bello, tenemos que la valoración misma o su correlato noemático, el carácter de ser valorado, forma parte del sentido objetivo de aquello que es intencionado. No es la mera cosa percibida, digamos una flor, sino la flor bella. Vivimos en su belleza activamente, sobre la base de su percepción, mas el acto primordial es el que apunta hacia ella valorativamente. Vivimos sin duda la percepción de la flor y eventualmente sabemos de qué flor se trata, es decir, ejecutamos los actos en que se constituye la objetividad de la flor en cuanto tal, pero no estamos vueltos hacia ellos sino hacia su belleza, que todo el tiempo es, mientras nos mantengamos en la actitud puramente valorativa, belleza de la flor bella. Sobre esta valoración, podemos eventualmente volvernos teóricamente hacia ella y juzgar “la rosa que es bella”.

Ahora bien, corresponde a la captación de la valiosidad un componente de emotividad que participa en la constitución originaria de toda valoración.

toda *conciencia que originariamente constituye un objeto de valor como tal*, posee en sí necesariamente un *componente que pertenece a la esfera emotiva*. La más primigenia constitución de valor se ejecuta en la emoción como aquel abandono disfrutante preteórico (en un sentido amplio de la palabra) del sujeto-yo sensible, para el cual ya desde hace décadas he usado en clase la expresión *valicepción*<sup>273</sup>. La expresión designa, pues, dentro de

---

<sup>272</sup> *Ideas II*, p.38.

<sup>273</sup> Wertnehmung

la esfera del sentimiento, un análogo de la percepción, la cual representa en la esfera dóxica el primigenio estar (captante) del yo cabe el objeto mismo. Así, en la esfera emotiva aquel sentir en el cual el yo vive en la conciencia del estar cabe el *objeto* 'mismo' sintiendo, y esto es precisamente lo que se quiere decir al hablar de disfrute<sup>274</sup>

Con todo, es necesario distinguir entre el disfrute o agrado ante la presencia del valor en el objeto y la captación de valor misma. Husserl no dice que sean lo mismo, sólo dice que la constitución originaria del valor como captación de la valiosidad en el objeto esencialmente está vinculada a un cierto carácter emotivo, lo cual nos lleva de vuelta a nuestro análisis sobre la intencionalidad de los sentimientos en *Investigaciones Lógicas*.

En el agrado estético, algo es para nosotros conciente en cuanto estéticamente grato, en cuanto bello. Sea el punto de partida el hecho de que vivimos en el agrado estético, de que nos abandonamos con agrado, pues, al *objeto* aparente. Podríamos *reflexionar sobre el agrado*, como cuando después enunciamos: eso me agrada. El juicio es ciertamente un juicio sobre mi agrado. Pero el dirigir la *mirada al objeto* y su belleza es algo totalmente distinto<sup>275</sup>

Husserl comienza caracterizando el polo subjetivo de la vivencia de agrado estético refiriéndose a ella como el abandono en el agrado por lo que encontramos bello. El agrado es anterior al juicio sobre el agrado y lo fundamenta. Del lado objetivo observamos otra cuestión.

---

<sup>274</sup> *Ideas II*, p.39.

<sup>275</sup> *Ideas II*, p.43.

Intuyo la belleza en el objeto, claro que no como su color o su figura en la percepción sensible simple, pero *encuentro lo bello en el objeto mismo. Nada significa menos lo bello que un predicado de reflexión*, como cuando por ejemplo digo de algo que me resulta agradable. Lo “grato”, lo alegre, lo “triste” y todos los predicados objetivos equiparables, *no* son, conforme a su sentido *objetivo, predicados de relación, referidos a los actos*. Surgen mediante el cambio de actitud que hemos descrito: los actos de que se trata están en ello co-presupuestos. Todavía tengo agrado, siento todavía alegría y tristeza similares. Pero en vez de estar simplemente contento o triste, o sea en vez de ejecutar estos actos emotivos, los llevo mediante un cambio de actitud a otro modo; son todavía vivencia, pero no vivo en ellos en el sentido señalado. Miro hacia el *objeto* y encuentro en éste, en mi actitud cambiada ahora teórica, los correlatos de estos actos emotivos, un estrato *objetivo* superpuesto sobre el *estrato de los predicados sensibles, el estrato de lo “alegre”, de lo “triste” objetivamente-objetivo*, de lo “bello” y “feo”, etc. En la actitud teórica de la *reflexión* no puedo hallar predicados *objetivos*, sino solamente predicados relativos a la conciencia<sup>276</sup>

Encontramos un cierto paralelismo entre la descripción que realiza en *Investigaciones Lógicas* respecto de las vivencias emotivo-valorativas. En *Investigaciones lógicas* se trataba de la alegría ante la constatación de un suceso feliz. En el ejemplo que pone Husserl en *Ideas II* tenemos que el acto valorativo de la belleza que tiene su objeto, objeto *bello*, encuentra la “belleza” en el objeto mismo, ciertamente no como su color o su figura, pero sí como expositivo del objeto que se capta intuitivamente. No se trata de predicados de reflexión atribuidos a los actos. Es decir, no atribuyo la belleza del objeto al agrado que me produce,

---

<sup>276</sup> *Ideas II*, p.44.

sino que encuentro al objeto “bello” y su belleza suscita mi agrado por el objeto. Lo interesante es que en esta consideración objetiva de la belleza, encuentro los correlatos de los actos emotivos (el agrado por la belleza) superpuestos sobre el estrato de los predicados sensibles, el estrato de lo “alegre”, de lo “triste” objetivamente-*objetivo*. ¿No constituyen acaso estos predicados, que también son sensibles pero en un modo diferente al de las meras sensaciones ya aprehendidas como contenidos representantes del objeto, el carácter “resplandeciente” que encontramos en el objeto captado emotivamente? Al menos estructuralmente coincide con *Investigaciones Lógicas* en que se trata de predicados del objeto, pero que son relativos a la conciencia, es decir, son meramente representativos. En la nota que aparece al final del texto que citamos (Nota. e) señala lo siguiente

Habría que desarrollar, sin embargo, el hecho de que – y por qué- tales predicados emotivos son en efecto en un sentido particular meramente subjetivos, remiten a sujetos que valoran y, por tanto, a actos de estos sujetos en los cuales se constituyen para ellos y no para todos<sup>277</sup>

Los predicados emotivos del tipo del “resplandor de lo alegre” o la “belleza captada en el objeto” pero de este modo particular, referida al correlato objetivo del particular agrado que le suscita, es una razón por la cual creo que hay que distinguir entre el carácter emotivo, el resplandor, que forma parte del acto de valoración y la captación del valor mismo. Especialmente porque podemos volvernos al valor en cuanto tal, en una actitud teórica y

---

<sup>277</sup> *Ideas II*, p.44.

aprehenderlo en su objetividad sin referirnos al carácter emotivo que forma parte de su constitución primordial en la valicepción.<sup>278</sup>

Avancemos hacia el análisis de los actos objetivantes y no objetivantes y sus correlatos para comprender mejor esto último.

En el párrafo §7 de *Ideas II* señala que toda especie de actos está caracterizada por una especie de “cualidad de acto”, así los actos *objetivantes* cuya cualidad es el carácter de la creencia en sus distintas modificaciones. Los actos teóricos son propiamente objetivantes que para “tener el objeto” se requiere la actitud ponente del sujeto teórico. Como observamos en *Investigaciones Lógicas* los actos fundados del tipo del sentimiento y la valoración no eran actos objetivantes en ningún sentido, sino fundados en actos objetivantes. En *Ideas II* aparece una importante modificación de esta doctrina (que no por ello convierte las investigaciones anteriores en inoperantes, por el contrario, en realidad es otra manera de presentar la misma cuestión) cuando señala que en realidad de todos los actos no objetivantes, en este caso de la valoración, pueden sacarse objetividades mediante un cambio de actitud.

*De todo acto no objetivante pueden sacarse objetividades mediante un giro, mediante un cambio de actitud; en ello radica que todo acto sea, conforme a su esencia, implícitamente a la vez objetivante, que, esencialmente, no sólo esté edificado en un nivel superior sobre actos objetivantes, sino que sea objetivante respecto de lo nuevo que él mismo aporta. Se vuelve así posible un ponerse a vivir en esta objetivación, mediante la cual no solamente viene a darse teóricamente el objeto de la objetivación subyacente, sino también lo recién objetivado mediante el nuevo estrato emotivo. Cuando el agrado está fundado sobre un*

---

<sup>278</sup> O bien podemos volvernos en actitud teórica al estado afectivo e igualmente aprehenderlo como objeto de la reflexión y decir, “estoy embelezado por la belleza de la flor”.

percibir simplemente *objetivante*, entonces puedo captar teóricamente no solamente lo percibido, sino también lo recién *objetivado* mediante; puedo, por ejemplo, captar la belleza como un predicado teórico de lo percibido como se expuso antes.<sup>279</sup>

#### 4.- Caracterización del nóema afectivo

Toda percepción de valor va acompañada de una vivencia de sentimiento sensible. Hay que distinguir aquí entre el sentimiento sensible de la aprehensión del valor y el sentimiento, por ejemplo, de alegría o tristeza que acompaña necesariamente la constitución originaria del valor en la valicepción. Pero la percepción actual de un objeto valioso, por mor del valor que se muestra en la presencia del objeto, presenta una capa sensible (como correlato noemático) a la cual Husserl se refiere como un “resplandor”. Según hemos estudiado a propósito de la sensibilidad, los sentimientos sensibles también tienen su parte en el nóema. De modo que es posible hablar del correlato noemático del sentimiento sensible como momento fundado en el sentido objetivo del nóema del acto valorativo.

De hecho, dado que se trata de un sentimiento sensible que no se identifica con la presentación sensible del objeto valioso en cuanto a la representación que de él ofrece la percepción sensible, ¿cuál es la relación entre el sentimiento sensible y el valor? Es decir, esa sensación afectiva que genera su presencia no se enlaza con ninguna determinación “real” del objeto en cuanto tal, sino justamente en cuanto es valioso. La capa de sentimiento sensible es un carácter o componente de sentido fundado en la objetividad noemática del objeto en cuanto valioso y no en la objetividad del objeto, en cierto sentido dependiente de la captación del valor en el objeto y no del mero objeto. Aunque respecto del objeto mentado

---

<sup>279</sup> *Ideas II* p.45

en cuanto valioso es justo él (y no el valor objetivo) el que aparece bañado de esta tonalidad afectiva.

Es necesario distinguir entre la objetividad del valor en cuanto nóema concreto y pleno, del nóema abstracto que es el contenido de una representación conceptual del valor, es decir, habría que distinguir entre el valor noemático como contenido de la aprehensión concreta del valor y el concepto-significación del valor, que es una entidad abstracta y general que justamente expresa el sentido objetivo de la aprehensión del valor en cuanto tal pero no agota su concreción noemática. En virtud de esta distinción, será necesario distinguir una vez más entre el sentido del nóema concreto de las experiencias afectivo-valorativas y la significación conceptual que las expresa. Se trata de una distinción que justamente lo que quiere poner de manifiesto es el carácter irreductible de la experiencia afectiva concreta frente a la expresión conceptual de la misma.

Sobre esa capa sensible, el resplandor, que forma parte del correlato noemático de la experiencia afectiva-estimativa de la vivencia actual del valor, hay que hacer una importante distinción. Es posible la plenitud noemática del valor sin la plenitud intuitiva, donde tienen lugar los sentimientos sensibles.

La conciencia del valor también puede, empero, tener el modo del agrado no originario y de la valoración de lo grato como tal, ya sin que la emoción sea tocada de modo “primigeniamente” vivo: el análogo de las representaciones oscuras frente a las claras en la esfera de la emoción. Cuando, por ejemplo, encuentro a primera vista que un violín es “bello”, si es que la belleza está ella misma dada. Puedo ver el

violín y encontrarlo bello sin que mi emoción sea “propriadamente”  
excitada de algún modo.<sup>280</sup>

### 5.- La afectividad como dimensión de sentido: límites y condiciones de su expresión.

En lo que se refiere a la expresión de los nóemas afectivos, Husserl parece volver en el §127 a consideraciones hechas en el capítulo 9 de la Sexta Investigación. En éste parágrafo concluye que la expresión de las formaciones de la esfera de la emoción, toda vez que no son en sí actos de juicio, sólo pueden expresarse por rodeos.

Del estrato que pertenece a la experiencia en plenitud como habíamos señalado en el capítulo precedente, la expresión del contenido noemático no consiste en una mera reduplicación a la capa expresiva. La cuestión aparece en el § 126 de Ideas I al que sigue una consideración del tema de la expresión de los nóemas afectivos en §127. En § 126 distingue entre expresión íntegra y no íntegra, donde destaca que aunque la unidad entre lo expresivo y lo expresado es una unidad de coincidencia, esto no quiere decir que el estrato expresivo se extienda sobre lo expresado. La expresión, dice Husserl, es íntegra cuando:

*Da cuño significativo-conceptual a todas las formas y materias sintéticas del estrato inferior, no-íntegra, cuando lo hace sólo parcialmente: como cuando en vista de un acontecimiento complejo, digamos la entrada del coche que trae a los huéspedes largo tiempo esperados, gritamos hacia la casa: ¡el coche! ¡Los huéspedes! – Como se comprende de suyo, esta distinción de la integridad se cruza con la de la relativa claridad y distinción<sup>281</sup>*

---

<sup>280</sup> *Ideas II*, p.233.

<sup>281</sup> *Ideas I*, p.301

Husserl señala que es posible expresar los nóemas afectivos a través de ciertos rodeos. pero en última instancia, y este aplica tanto a los nóemas afectivos como a los de carácter objetivo, la capa de la expresión no es una mera reduplicación de la capa expresada.

En el sentido de la generalidad inherente a la esencia del expresar radica el que jamás puedan reflejarse en la expresión todas las particularidades de lo expresado. El estrato del significar no es, y no es por principio, una especie de reduplicación del estrato inferior. Dimensiones enteras de variabilidad en esta última no entran en absoluto en el significar expresivo; en efecto, ni ellas ni sus correlatos “se expresan” en forma alguna: así las modificaciones de la relativa claridad y distinción, las modificaciones atencionales, etc.<sup>282</sup>

Si bien corresponde el significar expresivo es un medio específicamente dóxico existen distintas posibilidades de referirse significativamente a las vivencias de otras esferas que no son dóxicas como la afectivo-valorativa.

Naturalmente, ello no excluiría que hubiese varias maneras de expresión, digamos de vivencias emotivas. Una sola de ellas sería la expresión directa, es decir, la expresión simple de la vivencia (o para el sentido correlativo del término expresión: de su nóema) por medio de la adaptación inmediata de una expresión articulada a la vivencia emotiva articulada, en que coincidiría lo dóxico con lo dóxico. La forma *dóxica* inherente a la vivencia emotiva de acuerdo con todos sus componentes, sería entonces lo que haría posible la adaptabilidad de la expresión, como una vivencia exclusivamente doxotética, a la vivencia emotiva, que en cuanto tal y de acuerdo con todos sus miembros es

---

<sup>282</sup> *Ideas I*, p.302

variadamente tética, pero debajo de ello necesariamente también doxotética.<sup>283</sup>

Existe la posibilidad por otra parte, en todo momento, de utilizar expresiones indirectas por medio de “rodeos”.

A la esencia de toda objetividad como tal, cualesquiera que sean los actos, simples o múltiples y sintéticamente fundados, mediante los cuales se constituya, pertenecen variadas posibilidades de explicitación referencial; así, a todo acto, por ejemplo, a un acto de deseo, pueden adherirse diversos actos referidos a él, a su objetividad noemática, a su nóema entero: nexos de tesis de sujeto, tesis de predicado puestas sobre aquéllas, en las cuales, digamos, lo presunto desiderativamente en el acto primitivo es desplegado judicativamente y en consecuencia expresado. La expresión *no* está entonces adaptada *al fenómeno primitivo*, sino *directamente al predicativo derivado* de él.<sup>284</sup>

En el capítulo anterior estudiamos el debate suscitado a raíz de las tesis de Føllesdal en torno a la posible identificación entre el concepto de *Sinn*, en la acepción que Frege da al término, y el concepto de nóema de Husserl, y especialmente las derivaciones de este problema en la identificación entre sentido noemático y sentido lingüístico propuesta por McIntyre y Smith. El debate de más de treinta años ha dado lugar a un sin fin de discusiones donde hemos coincidido con aquellos que consideran que la identificación entre nóema y significado propuesta por McIntyre y Smith (que siguen a Føllesdal) no hace justicia al nóema perceptivo concreto. Lo que no ha sido estudiado es el mismo problema desde el punto de vista de las vivencias afectivas que es justamente lo que estamos proponiendo aquí.

---

<sup>283</sup> *Ideas I*, p.304

<sup>284</sup> *Ideas I*, p.305

Nuestra tesis es que la distinción entre el sentido y la significación en el plano de la experiencia afectiva se vuelve más imperiosa, puesto que hay en la experiencia afectiva componentes noemáticos que exceden a la pretendida universalidad de la expresión que Husserl señala en *Ideas I*.

En verdad parece confirmarse la plausibilidad de la tesis de Antonio Ziri3n sobre la posibilidad de sentidos o caracteres de sentido inefables dentro de la cual estar3a esa capa de la vida de conciencia que 3l ha llamado "colorido". Pero Husserl no afirma que exista tal inefabilidad (lo que no quiere decir que no exista o que la fenomenolog3a no pueda dar cuenta de ella); lo que s3 se puede defender por ahora es que no es leg3tima la identificaci3n entre sentido y significaci3n que algunos de sus int3rpretes han querido ver en su obra.<sup>285</sup> Adem3s, hemos demostrado que hay experiencias que imponen serias dificultades a la expresi3n, lo que tambi3n contribuir3a eventualmente a confirmar la tesis de Ziri3n sobre la inefabilidad de ciertos caracteres de sentido. En todo caso lo que s3 hemos intentado desarrollar es la indicaci3n que hace Ziri3n en su ensayo "Ser3 posible una fenomenolog3a de lo inefable", donde afirma: "el universo del sentido es fenomenol3gicamente mucho m3s amplio que el universo de lo susceptible de ser expresado en el lenguaje, de lo susceptible de ser conceptualizado. Lo inefable, por lo menos en el sentido del colorido de la experiencia vital que aqu3 hemos puesto de relieve, no carece de sentido. Sentido no equivale a sentido lingüístico ni a sentido simb3lico o simbolizado"<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> En el capítulo precedente hemos se3alado algunas cr3ticas a la interpretaci3n "lingüística" de la noci3n de sentido de la fenomenolog3a husserliana. Véase tambi3n Solomon, "Husserl Concept of the Noema" en Frederick Elliston y Peter McCormick *Husserl: expositions and appraisals*, University of Notre Dame Press, 1978. p.179 (Resulta especialmente interesante el se3alamiento de la nota 66)

<sup>286</sup> Antonio Ziri3n Quijano "¿Ser3 posible una fenomenolog3a de lo inefable?", *Devenires*. Revista de Filosof3a y Filosof3a de la Cultura. A3o VI, No. 12, julio 2005 (Facultad de Filosof3a "Samuel Ramos". Universidad Michoacana de San Nicol3s de Hidalgo. Morelia, Michoac3n, M3xico); p.86.

En efecto, hay componentes de la experiencia perceptiva, y en el caso de lo que tratamos aquí, afectiva, que tienen su parte en el nóema, caracteres de sentido fundados en el núcleo noemático que dan justamente la concreción del nóema perceptivo pleno, y exceden a la expresión. Desde el punto de vista epistemológico, eso no hace mella a la verdad de las proposiciones que se refieren a tales percepciones. La expresión de una percepción según estudiamos en el primer capítulo, no expresa el acto sino el “contenido del acto” perceptivo: la percepción ofrece a su objeto tal y como es en tanto que percibido. Pero en este caso, no nos interesa el cumplimiento significativo de proposiciones de conocimiento sino la descripción fenomenológica de la tonalidad afectiva de la vida concreta con sus caracteres que brindan la concreción noemática de una vivencia afectiva. De hecho, no es el tema el sentido objetivo de la vivencia, incluso de la vivencia afectiva, sea el sentido objetivo del nóema que mienta un objeto como valioso, sea el sentido objetivo de la apercepción del valor, sino la capa del nóema afectivo que le da su concreción, su singularidad.

Tampoco nos interesa el concepto del sentimiento o del valor, sino del carácter del sentido que aparece como momento no independiente en la aprehensión de tal o cual sentimiento o tal valor. Y es que es justo la singularidad de la vivencia, con sus correlatos igualmente singulares en la esfera noemática, la que da lugar a la posibilidad de hablar de una capa de sentido singular y concreto que excede a toda conceptualización, y que es justo la que le da a la vivencia actual de un objeto valioso su tonalidad concreta. Es lo que Husserl llama “el resplandor” del objeto que se presenta como “valioso”.

Existe además del resplandor, un carácter todavía más singular de la vivencia afectiva que no está fundado en el sentido objetivo del objeto representado ni en el sentido objetivo del valor fundado en la representación del objeto. Los contenidos representantes del objeto

percibido en función del sentido objetivo, por otro lado el resplandor afectivo del nóema del valor, es por mor de tal o cual valor en cuestión. Zirión ha propuesto la denominación de “colorido” para este carácter del nóema que no es precisamente un resplandor, aunque se comporta como un carácter del nóema fundado en el sentido noemático, y a diferencia de los resplandores afectivos, la tonalidad tiene una cualidad neutral, semejante a la de los datos hyléticos (aunque no comparte con ellos su carácter de representante de una objetividad como objetividad).<sup>287</sup> Comparte algo de los datos hyléticos y algo del resplandor. De los primeros comparte su neutralidad, de los segundos su carácter afectivo; existe una aparente paradoja en señalar este carácter compartido. La tonalidad afectiva denominada “colorido” parece ser un modo de aparecer el objeto que no representa en ninguna determinación objetiva (en esto es semejante al resplandor de la “valiosidad”) pero a la vez no se identifica con los resplandores afectivos que manifiestan un valor en cuestión, aunque eventualmente contribuyan en su formación. Al igual que el resplandor no es del sujeto sino que aparecen como determinaciones “afectivas” del objeto; Zirión ha sugerido recientemente que la exploración del colorido como la manera en cómo se ofrece el “mundo” (no determinados objetos) a un sujeto en un determinado momento de su vida.<sup>288</sup>

### *Conclusiones del tercer capítulo*

---

<sup>287</sup> Véase en este sentido los trabajos de Zirión “El resplandor de la afectividad”, Op.Cit., así como “Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar”. *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Volumen I (Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología: Bogotá, mayo 22-25, 2002), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, 2003; pp. 209-221

<sup>288</sup> Gabriel Schutz sugiere el carácter de “cualidad figural” para la ubicación del “colorido” como carácter de sentido en un comentario a las investigaciones de Zirión en la nota 41, p.171 de su investigación *Autobiografía y presente vivo*, UNAM, 2007.

Volviendo a nuestro tema global creo que hay condiciones para destacar algunas conclusiones:

1) Los actos de la esfera del sentimiento son actos no objetivantes, necesariamente fundados en otros actos objetivantes y que para ser expresados requieren ser aprehendidos como objetos por actos objetivantes.

2) Desde el punto de vista noemático los actos de la esfera del sentimiento tienen como correlatos nóemas afectivos. Están fundados en otros nóemas que les brindan su sentido objetivo. A diferencia de *Investigaciones Lógicas*, el valor tiene su propia objetividad y no depende del mero parecer subjetivo. En la aprehensión de un objeto valioso es posible aprehender el valor en cuanto tal, que permite aprehender al objeto como objeto valioso. El valor aprehendido se manifiesta con su propio sentido objetivo como nóema, es decir, no ingrediente de las vivencias en las que se lleva a cabo.

3) Por último, y tomando en cuenta lo dicho en el capítulo anterior, es necesario distinguir entre la significación expresada y el sentido concreto de la vivencia que se expresa. Especialmente porque existen caracteres del nóema que no forman parte del sentido objetivo. No se justifica la identificación entre significación y sentido del nóema. El concepto de nóema no es reductible ni identificable al análisis semántico de la interpretación analítica y por ende no es reductible al aspecto lógico-lingüístico de la experiencia. Muchos intérpretes contemporáneos de Husserl han rechazado la interpretación analítica del concepto de nóema pero todavía no se ha puesto atención a

las consecuencias de esta crítica en el plano de los nóemas afectivos que es lo que hemos querido mostrar en este capítulo.<sup>289</sup>

---

<sup>289</sup> En la conclusión de su estudio sobre las interpretaciones del concepto de nóema en Husserl, Stchigel en *El objeto ausente* Op.Cit. también señala el relativo descuido del tema de la constitución del nóema afectivo por parte de los intérpretes de Husserl. Con todo, es también patente que poco a poco crecen estudios en torno a la cuestión de la experiencia afectiva en la fenomenología trascendental.



## CAPÍTULO IV

### **Algunas consecuencias de la distinción entre sentido y significación en la esfera de las vivencias afectivas para los estudios de Filosofía de la Cultura. Perspectivas de investigación.**

#### **1. Filosofía, cultura y mundo espiritual: tareas de la fenomenología trascendental**

El objetivo de este capítulo es mostrar la pertinencia de la distinción propuesta en los capítulos anteriores, entre el sentido y la significación en la esfera de las vivencias afectivas, para los estudios de filosofía de la cultura. Para ello será necesaria una caracterización general del tema de la cultura en el pensamiento de Husserl.

El problema de la cultura en Husserl es uno de los temas más importantes de la fenomenología y al parecer, en la última etapa de la trayectoria de Husserl, la cuestión tomó cada vez mayor relevancia. Husserl al parecer no tenía por objetivo desarrollar una filosofía de la cultura, pero es innegable que la fenomenología surge precisamente en el horizonte en que surgían los grandes proyectos de la filosofía de la cultura promovida por los filósofos neokantianos y el pensamiento historicista de Dilthey. Para Husserl, el problema de la cultura occidental o europea guardaba estrecha relación con la crisis de los fundamentos de la racionalidad universal. Desde 1911 en que aparece su artículo *La filosofía como ciencia estricta*, se reitera la denuncia sobre el escepticismo y el relativismo que traen consigo las posiciones psicologistas, denuncia que tiene estrecha relación con los más intrincados párrafos de *Prolegómenos a una lógica pura*. La crítica de Husserl al historicismo descansa en las bases críticas expuestas en su importante obra fundacional del proyecto fenomenológico, que cuestionaba la pretensión de fundamentar la lógica como teoría general de la ciencia en la

psicología, haciendo ver el patente escepticismo que soporta esta tesis. En realidad, si bien Husserl no declara asumir una posición como teórico o filósofo de la cultura, la fenomenología tiene presente de manera indudable la relación entre la filosofía y la cultura, así como la función de la filosofía en la crítica y renovación de la cultura.

Javier San Martín ha enfatizado la importancia del problema de la cultura dentro del proyecto fenomenológico husserliano, además de que ha desarrollado el esbozo de una Teoría fenomenológica de la cultura en diálogo crítico con otras posiciones de la filosofía de la cultura contemporánea y especialmente con la Antropología cultural.<sup>290</sup> Es posible considerar la propia fenomenología, asumiendo la caracterización husserliana de los filósofos como “funcionarios de la humanidad”, en el interior del programa de una auténtica filosofía de la cultura, no sólo en el sentido de un estudio sobre la cultura (evidentemente es más que eso la fenomenología), sino sobre todo en el sentido de una comprensión de la filosofía que asume como tarea servir y transformar la cultura humana.

Ciertamente, Husserl asume desde el inicio de su trayectoria filosófica, una posición beligerante frente al historicismo y la filosofía de la cosmovisión, posición que sostienen, o al menos suponen, algunos exponentes del surgimiento histórico de la “Filosofía de la cultura”, que reclamaban la necesidad de una orientación metodológica distinta para tratar los temas culturales y espirituales. Con todo, el propio Husserl y con ocasión de la crítica al historicismo apuntalada en *Filosofía como ciencia estricta*, mantiene un diálogo cordial con Dilthey en una correspondencia donde incluso dicta algunas líneas generales de lo que podría ser una investigación fenomenológica en el ámbito de las ciencias del espíritu, en una clara

---

<sup>290</sup> San Martín Javier *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999

referencia a una teoría fenomenológica de la religión<sup>291</sup> y pondera positivamente el proyecto filosófico de uno de los que bien podríamos considerar uno de los fundadores de la Filosofía de la Cultura. En la misma carta de Julio de 1911, Husserl afirma:

No creo, estimado señor Consejero privado, que nos separen en verdad diferencias fundamentales, y que las convicciones que aquí me guían y que las metas que asigno especialmente a una filosofía fenomenológica de la cultura, se aparten en verdad de aquello que usted exige. También me parece que lo que usted combate como metafísica no es lo mismo que aquello que yo acepto y propugno como metafísica<sup>292</sup>

Más adelante agrega:

Lo que nosotros tratamos de hallar e investigamos —partiendo de estudios diversos, determinados por motivos históricos distintos que han pasado por evoluciones diferentes— concuerda y se empareja; el análisis elemental fenomenológico y el análisis fenomenológico en grande van de la mano de la morfología y tipología de las grandes estructuras culturales iluminadas por usted<sup>293</sup>

Podemos ubicar de manera general el tema de la cultura en la obra de Husserl en sus *Lecciones de ética* de 1920 a partir de la distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, así como los análisis del curso *Psicología fenomenológica* de 1925<sup>294</sup>. Aunque ciertos desarrollos sobre el tema aparecen mucho antes, en el segundo tomo de sus

---

<sup>291</sup> Véase: *La filosofía como ciencia estricta*, Tr. Elsa Tabering, Ed. Nova Buenos Aires. 1973 p. 119

<sup>292</sup> Ibid, p.120

<sup>293</sup> Ibid, p.121

<sup>294</sup> Véase Javier San Martín, Op.Cit.

*Ideas*, cuando trata el problema de la constitución de las realidades espirituales. Básicamente, la diferencia que establece Husserl entre el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu es que el primero está regulado por el principio de causalidad mientras que el segundo responde a la “motivación” y los valores. En realidad en *Ideas II* se expone claramente la primacía del mundo espiritual que en cierto sentido también podríamos llamar “cultural”, frente a la actitud naturalista. Además, dada la importancia del concepto de motivación, no sólo en *Ideas II* sino en todo el proyecto fenomenológico mismo, encontramos que justamente Husserl estaría más cerca de los culturalistas alemanes que del positivismo. En ocasiones se ha comprendido mal el sentido de la exigencia de “cientificidad” de la Fenomenología y se la ha confundido con un énfasis naturalista, cuando nada como el naturalismo está más lejos de la posición husserliana. La científicidad está ligada a la búsqueda de un saber universal que se atiene a la evidencia y a una responsabilidad radical de la investigación filosófica.

En contraposición con el mundo natural, correlato de la actitud natural-teórica, tendríamos el mundo espiritual que es el correlato de los actos y los estados anímicos en la actitud personalista o espiritual. Uno de los conceptos más importantes que aparecen en el segundo tomo de *Ideas* es el de “mundo circundante” al cual está referido el sujeto anímico en su relación con sus congéneres y respecto de toda realidad *real* en torno suyo. El mundo circundante es el mundo de las actividades prácticas y las producciones espirituales, en el que el hombre actúa en relación con su entorno de acuerdo a fines y valores de distintos tipos. Al mundo circundante están referidos los contextos de relación comunicativa, los intereses prácticos y la vida cotidiana.

Se incluye aquí un sinnúmero de notables relaciones entre el sujeto y su “mundo circundante”, todas ellas fundadas en el hecho de que el

hombre “SABE” de sí, de sus congéneres y de un mundo circundante común a ellos. Este mundo circundante no contiene meras *cosas*, sino *objetos* de uso (vestidos, enseres domésticos, armas, herramientas), obras de arte, productos literarios, utensilios para las ceremonias religiosas o judiciales (sellos, collares de dignatarios, insignias de coronación, símbolos eclesiásticos, etc.)<sup>295</sup>

La orientación y la ley causal del mundo circundante es la motivación, concepto que viene a tomar el lugar de relación causal pero en el mundo espiritual. El sentido de los eventos del mundo espiritual, las diversas actividades, padecimientos, valoraciones y voliciones de los sujetos anímicos, siguen estímulos de motivación que en sentido alguno pueden ser explicados por las leyes de la causalidad natural.

Una exposición más concreta del tema, así como definiciones precisas sobre lo que entiende Husserl por cultura, lo podemos encontrar en los artículos publicados en la revista japonesa *Kaizo*, *Sobre la renovación del hombre y de la cultura*. Concretamente en el artículo denominado “Renovación como problema ético individual”, encontramos la siguiente definición.

Por cultura no entendemos otra cosa, en efecto, que el conjunto total de logros que vienen a la realidad merced a las actividades incesantes de los hombres en la sociedad y que tienen una existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que la conserva y prolonga. Tales logros toman cuerpo en realidades físicas, hallan una expresión que las enajena de su creador original; y sobre la base de esta corporalidad física, su estado espiritual resulta luego experimentable por cualquiera que esté capacitado para revivir su

---

<sup>295</sup> Ideas II p.227

comprensión. En la posteridad temporal los logros de la cultura pueden siempre volver a ser focos de irradiación de influencias espirituales sobre generaciones siempre nuevas en el marco de la continuidad histórica. Y es precisamente en este marco donde todo lo que comprende “cultura” posee un tipo esencialmente peculiar de existencia objetiva, y donde opera, por otra parte, como una fuente permanente de socialización.<sup>296</sup>

En los artículos de *Renovación* se establece la relación fenomenológica entre el desarrollo personal y ético del individuo y su correlato en la colectividad cultural. Para Husserl, la renovación de la cultura tiene que ver con un proceso de autoconciencia de nuestro sentido como colectividad y con el ideal de una vida moralmente responsable. En general no deja de resultar sorprendente la similitud entre los planteamientos que encontramos aquí y las respectivas teorías de Simmel sobre el desarrollo y renovación de la cultura. Desde que se encontraba en Gotinga, Husserl estudió seriamente a los filósofos vitalistas e historicistas y en los años de Friburgo no sólo continuó leyéndolos sino que parece que prestó especial atención a Simmel.<sup>297</sup>

De este modo, la crisis de la cultura occidental es también una crisis vital de la humanidad, producto de una pérdida del sentido originario de la razón y la filosofía. El desarrollo de la ciencia y la técnica está vinculado, como observaremos en un momento, a un desvío o desentendimiento del mundo de la vida y la colectividad cultural, de su responsabilidad con la vida. La miseria de la cultura de occidente es para Husserl parte de

---

<sup>296</sup> Edmund Husserl, *Renovación del hombre y la cultura*, Tr. Agustín Serrano de Haro, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana –Iztapalapa, Barcelona, 2002.

<sup>297</sup> Cfr. Isidoro Romero Gomez, *Husserl y la crisis de la razón*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, p.56.

una decadencia moral y cree que parte de la salida de la crisis (en los artículos de renovación) es una renovación moral de la humanidad.

Ahora bien, esta renovación moral no tiene que ver con el rescate de ciertos valores tradicionales ni mucho menos, sino con la renovación del auténtico sentido de la Razón. Husserl cree que la vida que se rige conforme al sentido de la razón es una vida moralmente responsable que conforma una colectividad cultural mejor.

En su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* aparecen otros temas relativos al problema de la cultura en el contexto de la crisis de la humanidad europea. El origen de la crisis se encuentra para Husserl en el surgimiento de un tipo de racionalidad tecnificada que investiga la realidad, el mundo como mero “hecho”, cada vez restando mayor importancia al elemento subjetivo de la vivencia misma del mundo circundante. La matematización del mundo y su reducción a “caracteres matemáticos” dejó de lado toda la riqueza de la multiplicidad cualitativa de lo real a favor de una perspectiva mecánica y naturalista del mundo. La contraparte de esta situación la encontramos en el desarrollo del empirismo inglés que llevó a cabo un análisis de la experiencia de la subjetividad que llevó al escepticismo, al psicologismo y al idealismo. El último momento del desarrollo del desvío del sentido de la razón lo encontramos en el positivismo y su consideración del mundo desde una perspectiva empírica, con atención exclusiva a los hechos. Tanto el positivismo que reduce la realidad a meros hechos como el psicologismo que pretende reducir las leyes de la lógica a procesos psíquicos (que amenaza con un profundo relativismo de las verdades formales de la ciencia), son expresión y producto de esta crisis de la razón.

El surgimiento tanto del positivismo como del psicologismo llevan al pensamiento a la bancarrota, pues suponen un estancamiento en lo puramente empírico, en los hechos, sin un

cuestionamiento por su sentido para la “vida” individual e intersubjetiva, y, por otro lado, el psicologismo amenaza peligrosamente la universalidad y legitimidad de las ciencias.

Frente a esta situación, la fenomenología se erige como un auténtico heroísmo de la razón hacia la renovación de su sentido en el mundo de la vida. Una de las cosas que más le preocupan a Husserl de esta situación es precisamente el tema del impacto del positivismo en las ciencias del espíritu. Se olvida, nos dice más adelante Husserl, que los científicos mismos y sus resultados designan logros y “rendimientos” espirituales en el marco de una comunidad. La ciencia misma tiene un vínculo con la cultura y tiene que responder a esta responsabilidad.

Encontramos dos motivos que originaron, según Husserl, el desvío de la ciencia respecto de su sentido y su profunda crisis: la matematización del mundo, que llevó a la ciencia a la consideración de su “objeto” en términos puramente cuantificables y matematizables (olvidándose del origen y fundamento de toda formalización que no es otro que la experiencia vivida, pre-científica del mundo circundante tal y como se ofrece a los sujetos antes de toda determinación de esa experiencia en “objetos de conocimiento”), y por otro lado el surgimiento de una disciplina empírica que no sólo pretendía dar cuenta del funcionamiento de la conciencia, sino que amenazaba con relativizar los fundamentos de la lógica en puras estructuras psíquicas propias del ser humano y por tanto contingentes.<sup>298</sup> El positivismo de los “puros hechos”, tanto en las ciencias naturales como en lo que comprende al estudio de la subjetividad (la psicología) o en las ciencias del espíritu, lleva al

---

<sup>298</sup> La lucha contra el relativismo, tanto del historicista como, en este caso, del psicologista, es uno de los temas clásicos de la obra de Husserl y desde donde se puede establecer una línea de trabajo sistemática a partir de una preocupación unitaria desde *Los prolegómenos a una lógica pura* hasta en este caso *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, es sólo que lo que en su obra de 1900 se trataba de una discusión sobre la fundamentación del conocimiento general, que deviene en un asunto de responsabilidad ética que tiene que ver con el sentido mismo de la Razón.

contrasentido, pues esa consideración, bien observada, lleva directo a un relativismo insostenible e irresponsable.

La propuesta positiva de Husserl frente a “la crisis” tiene dos vertientes. La primera tiene que ver con la tarea de la Fenomenología y su vuelta a la experiencia vivida, radical y originaria de la realidad como horizonte de trabajo frente a la perspectiva fisicalista y objetivadora del positivismo “de los hechos”. La segunda, también una tarea fundamental de la fenomenología trascendental, es mostrar cómo en el descubrimiento del horizonte del “sentido” se puede llamar a una renovación de la cultura, la cual se encuentra enferma, porque ha perdido lo que le es propio: el ideal de la razón que tiene que ver con el proceder individual recto, responsable y el valor de la comunidad.

## **2.- La experiencia afectiva y su significación cultural. Problemas del multiculturalismo como tareas de la fenomenología.**

Una consecuencia de la distinción entre sentido y significación en la esfera de las vivencias afectivas es la posible inclusión de esta precisión descriptiva en el marco de un debate más general con posiciones culturalistas como la de David Morris, que afirma una incomensurabilidad afectiva considerándola como un mero producto de la cultura fáctica que difiere de cultura a cultura.<sup>299</sup> En realidad Morris, en un afán de estudiar el dolor más allá de la mera estimulación psicofísica, reduce tal experiencia a las significaciones constituidas y culturalmente asociadas al dolor, sin percatarse del evidente contrasentido que implica que para destacar tales diferencias y significados atribuidos al dolor, es necesario realizarlos bajo un fondo común, que no es la experiencia psico-física, sino un ámbito anterior a la consideración natural y más cercana a una posición cultural, que es la experiencia del dolor

---

<sup>299</sup> David Morris, *La cultura del dolor*, Tr. Oscar Luis Molina S., Andrés Bello, Santiago, 1994.

tal y como se ofrece en el mundo de la vida. Esta experiencia tiene connotaciones culturales, pero no reductible a la significación.

La posición de Morris ha sido cuestionada por teóricos de la violencia contemporáneos como Wolfgang Sofsky,<sup>300</sup> quien cuestiona la tesis de Morris, pero sin apelar a una consideración naturalista del dolor y la violencia; de hecho sus estudios están basados en casos históricos, pero con un peculiar talante descriptivo que ofrece claves para un estudio fenomenológico de la violencia. La cuestión con Sofsky es que elimina todo significado posible para el dolor.

Sean cuales sean las ideas y las prácticas que ha arrojado la historia de la cultura, los hombres continúan ocupados en dar un sentido al sufrimiento. Pero la superestructura de significados que los hombres producen no hace más que disfrazar lo absurdo. Los significados proliferan tanto más cuanto más ligado está el absurdo al cuerpo. La cultura afianza la idea reconfortante de que aun para lo peor tiene que haber un sentido y una razón. Pero del hecho de que una cosa exista en modo alguno se sigue que tenga un significado. Y del hecho de que a menudo no se pueda poner remedio a ciertas miserias de ningún modo se sigue que haya que aprobar lo irremediable. De ahí la creencia errónea de que es la cultura misma la que determina la forma en que se sufre, cuando lo único que hace es producir las ilusiones con las que se visten sus tormentos. [En esta parte hay una nota al pie refiriendo precisamente a David B. Morris; señala Sofsky: "En esta confusión de categorías reposa la reducción culturalista del fenómeno del dolor". Para percibir la violencia en toda su crudeza, es necesario poner entre paréntesis todas sus vertientes culturales. Lo que entonces se manifiesta es la pura opresión e inutilidad del dolor. El dolor es el dolor. Ni es un

---

<sup>300</sup> Wolfgang Sofsky, *Tratado de la violencia*, Tr. Joaquín Chamorro Mielke, Adaba, Madrid, 2005.

significado ni es portador de ningún mensaje. No revela nada. No es sino el mayor de los males<sup>301</sup>.

Ciertamente el dolor es una experiencia límite y es la patencia del sin-sentido, pero en la acepción fenomenológica del término, no se podría decir que no hay “sentido” alguno ahí. Hay “sentido” en la medida en que ciertamente es “algo” lo que se aprehende en tal vivencia y ese algo se aprehende manera determinada que lo configura como tal. En el padecimiento afectivo del dolor vivimos precisamente eso: “dolor”. Ese es el sentido que se ofrece en esta lamentable experiencia. Además, hay que decir, conforme a nuestra distinción, que la mención “dolor”, que se cumple en el sentido objetivo del nóema de la experiencia de dolor, es parte de la vivencia, no sólo “el dolor en cuanto tal”, sino de la forma en que se ofrece “cómo duele” y ese rasgo es justamente lo que define a esa experiencia concreta, no meramente: dolor. Que no haya manera de justificarlo racionalmente, que existencial o vitalmente el dolor irremediable y sin justificación alguna nos parezca que “no tiene sentido”, quiere decir que lo vivimos y lo padecemos de esa determinada y horrorosa manera, e incluso compartimos la patencia de esa desgracia, más allá de lo que se podría decir. La experiencia del duelo, por ejemplo, es una de las que más nos orillan a una impotencia que vuelve toda palabra impertinente, sobre todo del lado del que acompaña a aquel que ha perdido a un ser querido. Hasta la expresión “lo siento”, por más que sea verdadera la pena que sentimos ante la muerte del ser querido de nuestro prójimo, siempre nos parece vaga o incluso insignificante porque lo que sentimos resulta inconmensurable con la tragedia que está padeciendo esa persona y no encontramos manera de decirle de una forma decorosa que también lamentamos la pérdida.

---

<sup>301</sup> Ibid, p. 68

La crítica de la posición culturalista de David Morris, en este caso sobre el dolor, y en general para otras caracterizaciones antropológicas o culturalistas, no desacredita su importancia como una caracterización de las significaciones culturales de la experiencia del dolor. En este caso podríamos reconocer, desde Husserl, que es innegable que el sufrimiento forma parte de múltiples expresiones culturales, y ciertos temas, como la muerte, son asumidos de maneras incluso inconmensurables entre distintas tradiciones. Pensemos en la tradición del día de los muertos en México y el carácter festivo de lo que significa la muerte, frente al carácter lúgubre y triste que aparece en las culturas europeas. Es cierto que no nos conmovemos ante las mismas situaciones, ni expresamos nuestros sentimientos de la misma forma, pero hay en toda experiencia concreta una capa de sentido que, dada su concreción, escapa al ámbito de las formaciones de significado culturalmente constituidas y lingüísticamente comunicables. Queda como tarea establecer las distinciones que nos ayuden a esclarecer la formación de estas significaciones (y de la significación en general) y la incidencia de las mismas, en la cultura fáctica, en la transformación de esa capa de sentido concreta que excede a la expresión, si es que incide en ella de alguna manera. Podría aventurar que la cultura sí tiene incidencia, pero dar cuenta de ello requiere descripciones y desarrollos fenomenológicos que involucran un estudio pormenorizado de temas que no he tratado aquí, como es todo el ámbito de la pasividad y la constitución del horizonte afectivo mismo. Todo ello queda por ahora como una mera indicación a una tarea por desarrollar.

La distinción realizada entre el ámbito del sentido y la capa correspondiente a la significación lógica pretende destacar un ámbito en el que la vida de conciencia es irreductible a la consideración lógica, conceptual o lingüística. Pretende, pues, el reconocimiento de la problemática universal del sentido más allá de la conceptualización

lógica y la enunciación lingüística. Entre las consecuencias que tal distinción puede tener para la filosofía de la cultura tomamos como instancia las dificultades en la expresión de las vivencias de la esfera afectiva. Creo que tales dificultades dan cuenta del carácter irreductible del sentido afectivo a las significaciones constituidas en un lenguaje dado.

Aquellos elementos que exceden a la formación de significaciones, no sólo exceden a su vez a la institucionalización cultural como hecho fáctico, sino que, es posible que tal excedencia se encuentre en la base de la creatividad y transformación propia del devenir cultural y que incluso forme parte de las relaciones originarias que dan lugar a la permanente constitución viva en la intersubjetividad previa a su sedimentación simbólica y cultural.

En lo que se refiere a las consecuencias para los estudios de la filosofía de la cultura, tomamos el problema de las disciplinas culturales que exigen un reconocimiento de la diferencia cultural, pero en ocasiones caen irremediamente en posiciones escépticas y relativistas que llevan a contrasentidos. El problema estriba en que creen evadir la posición unilateral de una descripción científico-naturalista, en el ejemplo propuesto, del dolor, a favor de una consideración antropológica y “culturalista” de los significados del dolor. Esa es la posición que encontramos por ejemplo en Morris. En realidad, tanto la descripción científico-naturalista que ofrece la neurofisiología sobre las estimulaciones físicas y los procesos químicos que intervienen en la experiencia psicofísica del dolor, como las descripciones etnológicas y antropológicas sobre los significados culturalmente asociados a la experiencia afectiva, son igualmente parciales y relativas, y, por tanto, insuficientes.

No obstante, el argumento culturalista señala algo importante, que es la singularidad y la diferencia en las culturas humanas, lo que se acerca más a la concreción de la vida misma, de la que es necesario dar cuenta más allá de las generalidades científicas. Lamentablemente,

esta defensa se hace a costa de caer en un relativismo de penosas consecuencias, especialmente en el ámbito práctico, donde no pueden justificarse posicionamientos éticos o en materia de los llamados “derechos humanos”.<sup>302</sup>

La fenomenología cuestiona los supuestos tanto de la posición unilateral del cientificismo natural, como la del culturalismo relativista, pero enfatiza la preeminencia de lo cultural, en el lenguaje de Husserl, de lo espiritual, sobre lo natural. Esta preeminencia no significa un relativismo. Recientemente Lester Embree ha propuesto hablar de Cultura Básica para referirse a este ámbito cultural que no se compromete con ninguna cultura fáctica dada.

Hay un estrato en la vida consciente y también en el mundo que está *por debajo* de las formas categoriales, de los constructos del sentido común, y del pensamiento o la interpretación, y que, a la vez, está *por encima* de la percepción sensible de las cosas naturales. Este estrato puede llamarse «cultura básica».<sup>303</sup>

### **3.- La distinción entre sentido y significación como contribución a los estudios sobre filosofía de la cultura: los sentimientos y el problema multicultural. Hipótesis de trabajo y perspectivas de investigación.**

---

<sup>302</sup> Luis Villoro se ha ocupado de estos problemas en *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, 1998.

<sup>303</sup> Véase Lester Embree, *Fenomenología continuada: contribución al análisis reflexivo de la cultura*, Jitanjáfora, Morelia, 2007, p.176. Con todo lo interesante que resulta el libro, en este capítulo Embree comete una impropiedad al referirse a cierto énfasis naturalista en Husserl y propone el concepto de “cultura básica” para desplazar esta imagen de Husserl. Yo creo frente a Embree que no hay tal énfasis naturalista en Husserl; al contrario, y justo en *Ideas II*, aparece la primacía de la actitud espiritual frente a la naturalista que está en perfecta consonancia con lo que afirmará más tarde en *La crisis de las ciencias europeas*.

Sobre la base de la distinción entre sentido y significación finalmente quisiera esbozar un argumento a favor de la unicidad del sentido afectivo y la múltiple variedad de significaciones dentro de las distintas culturas, sin que esto implique un dualismo ontológico. La validez de este argumento explicaría la legitimidad de la variedad cultural de las expresiones de la vida afectiva a la vez que su carácter irreductible a un hecho de la cultura, lo que implicaría un relativismo. En realidad el argumento requiere un desarrollo más amplio y ahora sólo puedo presentarlo como una perspectiva de investigación derivada de la distinción entre significación y sentido en la esfera de las vivencias afectivas como contribución a la filosofía de la cultura.

1) Hay un estrato de la vivencia afectiva, anterior a la significación, irreductible al concepto, que constituye la unidad, prejudicativa, preobjetiva, preconceptual y asignificativa que se manifiesta (no enteramente) en cada expresión cultural diferente. Cada diferencia cultural encuentra respecto de la otra cultura elementos de carácter irreductibles de modo que no es posible subordinar una a la otra, lo que no las hace inconmensurables. El reconocimiento, en el caso de la afectividad, de una capa de la experiencia previa a la significación ofrece la posibilidad de reconocer una unidad de la experiencia que no requiere conceptualización ni significación alguna para ser tal. Es posible una unidad de un horizonte de sentido “cultural” que no se encuentra en ninguna cultura fáctica, pero que toda noción de cultura se atribuye a esa “unidad de sentido” cultura. Sin esta unidad, no sería posible decir diferencias. ¿Cómo podría hablar el propio Morris de los “significados” múltiples y variados del “dolor” si no existiera la unicidad del sentido al que atribuir tales significados? Por esto no quiere

decir que los significados entre sí no sean diferentes e incluso inconmensurables, puesto que no se trata de una generalización o “rasgo de familia” entre ellos sino su atribución *ad unum* a un mismo sentido, que sigue la propia lógica de la unicidad y multiplicidad del nóema y sus caracteres noemáticos. No hay analogía alguna en nuestro argumento, por lo que no importa que sean inconmensurables los significados de segundo orden para sostener la unicidad del sentido afectivo. En realidad el problema de Morris es que no es consecuente hasta el final y supone la primacía de una interpretación sobre el dolor por encima de las demás, aunque pretenda defender un pluralismo culturalista. En realidad Morris cree que los significados del dolor tienen como unidad una experiencia considerada desde un punto de vista empírico, lo que echa por tierra su propia tesis hermenéutica puesto que sobrevalora lo que no es más que eso, un significado más atribuido a esa esfera de sentido que forma parte de la experiencia de dolor. El no reconocimiento de la univocidad del sentido del dolor, que no se identifica con ninguna de las expresiones en significaciones culturales, incluyendo la interpretación científica, lleva a notables contrasentidos. Cualquier intento hermenéutico de buscar una unidad proporcional-analógica para lograr una unidad en la diferencia de los significados del dolor es ridícula. No sólo no hace justicia a la variedad de significaciones de segundo orden en las que las diversas culturas expresan esta experiencia, sino que está completamente alejada de la patencia en la experiencia de aquellos que padecemos experiencias dolorosas. El dolor, como dice Sofksy, es dolor y punto, no hay más donde buscar.

2) Es a ese sentido al que apunta la reflexión radical de la fenomenología. Pero justamente, como apuntan los resultados de nuestro capítulo anterior, en el nóema

afectivo-valorativo es necesario distinguir entre la objetividad mentada en cuanto tal y los caracteres que presentan la plenitud intuitiva de tal objetividad, en el caso de nuestro ejemplo, lo “doloroso en cuanto tal”. El acto de dolor constituye una objetividad: aquello que duele y que se manifiesta como “doloroso”. Si se trata de un dolor corporal, digamos, el dolor de una pierna, tenemos que este nóema se encuentra fundado en la representación objetiva de la pierna como mía y la ubicación de una parte del cuerpo propio donde ocurre un dolor que es mío.

3) Todas las expresiones culturales divergentes unas de otras se refieren significativamente a la misma experiencia o campo de experiencia del “dolor”, cada uno a su manera y sin que tengan que subordinarse unos a otros. Es perfectamente posible sostener desde la fenomenología una pluralidad cultural para los significados asociados al dolor, y simultáneamente una unicidad del horizonte de sentido afectivo en que es aprehendido, en este caso, el dolor por la experiencia. Distintos significados pueden tener la misma referencia objetiva e incluso ser contradictorios entre sí; dada la naturaleza del “sentido afectivo” que tiene que ser “objetivado” para poder ser expresado, es posible afirmar, por un lado, una unicidad pre-objetiva del sentido, y por otro, una consideración del sentido como “objeto” de referencia de múltiples significados de segundo orden, basándonos en la distinción propuesta por Husserl entre significado y referencia, así como entre nóema y objeto. Si bien esas expresiones de segundo orden dicen cosas distintas, “se dicen” todas de lo mismo: del mismo horizonte de efectuación del sentido afectivo que tiene por característica su excedencia respecto de los significados conceptuales. Pero todo esto no es más que una hipótesis, y

habría que dar cuenta de que efectivamente este horizonte de sentido pre-objetivo y pre-conceptual, pero compartido, existe.<sup>304</sup>

La distinción entre sentido y significación da lugar a una aclaración del problema, en este caso del dolor y su sentido. No desecha los resultados de los culturalistas como Morris; al contrario, los coloca en su justo lugar y optimiza los resultados de estas investigaciones, y sobre todo, orienta su mejor aprovechamiento en una reflexión filosófica. Es posible que algunos problemas del pensamiento contemporáneo tengan su génesis en pensamientos con cierto talante filosófico con supuestos de disciplinas empíricas como el estructuralismo, proveniente de la lingüística y la antropología o cierta hermenéutica con supuestos de la filología y la historia. Con todos los logros que han ofrecido a la reflexión filosófica contemporánea, han heredado, en algunas de sus variantes, prejuicios propios de la actitud natural que son precisamente aquellos que denuncia la fenomenología como el origen de la bancarrota de la razón.

Es así como la distinción realizada entre el ámbito del sentido y la capa expresable de la experiencia, puede contribuir, al menos parcialmente, a enfrentar uno de los problemas más importantes de la filosofía de la cultura: el reto de la comunicación entre tradiciones culturales distintas y la necesidad de establecer lazos de comunión que trasciendan estas diferencias, sin que eso requiera un atropello de la singularidad y la personalidad, el núcleo de cada cultura dada, especialmente cuando se trata de temas éticos en los que se pretende una universalidad que respete y trascienda a la vez las fronteras culturales, como la posición

---

<sup>304</sup> Este carácter puede dar lugar a nuevas e insospechadas formas de integración intersubjetiva que desplacen el orden de las “representaciones sociales” sedimentadas y constituidas en tradiciones a favor de renovación y formación de nuevos grupos y formas culturales.

de Luis Villoro. Cabe observar justamente cómo la posición de Villoro desde *El poder y el valor* es la constitución de un pluralismo cultural con base en un universalismo ético basado en una teoría del valor, que por cierto, está basada justamente en la teoría husserliana del valor.<sup>305</sup>

Recientemente Mario Teodoro Ramírez nos invita a una reconsideración de Herder, filósofo del siglo XVIII asociado al problema contemporáneo del multiculturalismo, como un precursor de la necesidad de afirmar en la afectividad un sentido de unidad en la humanidad, más allá de las barreras lingüísticas. Mario Teodoro Ramírez atinadamente recupera la cuestión en el marco de la constitución de un programa de filosofía de la cultura:

¿Pero es posible un humanismo endopático universal, una simpatía o empatía con cualquier sujeto? ¿No son esas experiencias, por definición, y de acuerdo a los supuestos del pensamiento herderiano, solamente posibles entre seres que comparten el mismo espacio y la misma tradición? Pues no. Sabemos que por más singular que resulte, un espacio-tiempo cultural, puede abrirse a otro espacio-tiempo cultural. Esta apertura, esta convergencia, se produce cuando dos individuos concretos se encuentran, y más allá de las palabras y los supuestos mentales, empiezan a percibirse como “humanos”, a sentirse en cuanto seres frágiles, vivientes, creativos, “necesitados”. La hermenéutica contemporánea ha insistido tanto en la lingüisticidad de la comprensión al grado de hacernos olvidar la fuente vital irrenunciable,

---

<sup>305</sup> Véase Luis Villoro, *El poder y el valor: fundamentos para una ética política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p.18-33. Además hay que tener en cuenta que el tema del valor desde el punto de vista de *Ideas II* no es tan reciente en Villoro; prueba de ello es su temprano comentario a la publicación del libro de Husserl (1952) que apareció originalmente en 1959; ese comentario fue integrado en el volumen *Estudios sobre Husserl*, UNAM, 1975.

el componente emocional irreductible de todo verdadero comprender y de toda relación interhumana concreta.<sup>306</sup>

Mario Teodoro Ramírez apela a la posibilidad de un “humanismo universal” basado en la interrelación afectiva, que viene bien para las consecuencias culturales de la distinción que intentamos elaborar en este trabajo. Parte de la asunción de la tesis de Mario Teodoro Ramírez requeriría reconocer que la expresión lingüística tiene límites, que la comunicación lingüística es frágil y hay más vida, más sentido y eventualmente más mundo, que las palabras apenas alcanzan a expresar. Aquello que es expresado y sistematizado en significaciones lógico-conceptuales es sólo la capa objetiva de la experiencia, pero el horizonte de sentido pleno que se ofrece en la vida concreta es más amplio. Es precisamente aquello que aparece como componente de sentido de las relaciones humanas concretas, que permanece al menos “inexpreso”, en silencio, lo que hace posible puentes de comunión, de lazos interpersonales, más allá de las palabras.

Algunas de estas salidas no lingüísticas estarían asociadas a los sentimientos que se encuentran a la base de formaciones culturales como la producción artística, que más allá de las distinciones estructurales, académicas y los recorridos antropológico-empíricos de las tradiciones históricas, tienen como componente de su experiencia la dimensión universal de la afectividad y la creatividad.

## **Conclusión**

---

<sup>306</sup> Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía Culturalista*, Gobierno del Estado de Michoacán, Colección Cruce de vías, 2005, p. 262.

A lo largo de este trabajo hemos observado algunos caminos hacia la necesidad de distinguir entre sentido y significación para una mejor caracterización de la relación entre el sentido de la experiencia y su expresión. Enfatizamos esta distinción para la caracterización de la vida afectiva haciendo referencia a la importancia que tienen los caracteres del nóema pleno que exceden a la expresión. Finalmente hemos tratado de indicar algunas líneas de investigación sobre las consecuencias o derivaciones que tendría nuestra distinción para la filosofía de la cultura. Para Husserl, en la constitución originaria de toda realidad espiritual hay un componente afectivo-valorativo que forma parte de la fundamentación ética del mundo espiritual-cultural. Es así que desde una elucidación más o menos general del concepto de cultura en la filosofía de Husserl, pero sobre todo desde la exposición del ideal de la cultura en relación con la práctica filosófica se trata de exponer algunas líneas de indagación en torno al problema de la cultura en la filosofía de Husserl. La filosofía de la cultura entendida bajo la orientación de la Fenomenología de Husserl comienza, ante todo, por poner de manifiesto los alcances de la práctica racional-crítica como denuncia de la irracionalidad del escepticismo y el relativismo, denuncia que además, desde el punto de vista de la cultura, entraña un compromiso ético a favor de la honestidad y la autenticidad. El ideal de la cultura es el producto de una práctica reflexiva y crítica permanente fundada en las motivaciones en conformidad con el ideal mismo de la razón. La filosofía de la cultura es una ética filosófica generalizada que es la motivación primordial de las críticas, descripciones y elucidaciones conceptuales de los distintos elementos y problemas del campo de la cultura. Al menos en su motivación este trabajo aspira a ser una contribución a la filosofía de la cultura.

## Bibliografía principal

De Edmund Husserl

- *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*. Libro I Tr. José Gaos. F.C.E. México. 1949 [Borrador de la traducción de Antonio Ziri3n, dentro del proyecto de refundici3n de la versi3n de Gaos y traducci3n de textos complementarios publicados en la edici3n de Husserliana de *Ideas* ]
- *Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*. Libro II Tr. Antonio Ziri3n, UNAM, México, 1997.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro III, Tr. Luis E. Gonzalez, Revisada por Antonio Ziri3n, UNAM, México, 2000.
- *Investigaciones L3gicas*, (dos tomos), Tr. José Gaos y Manuel Garc3a Morente, Alianza Madrid, 1999.
- *La crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, Tr. Jacobo Mu3oz y Salvador Mas, Editorial Cr3tica, Madrid, 1991.
- *L3gica Formal y L3gica Trascendental*, Tr. Luis Villoro, UNAM, México, 1962.
- *Meditaciones cartesianas*, Tr. José Gaos y Miguel Garc3a Bar3, FCE, México, 1985.
- *Renovaci3n del hombre y la cultura (cinco conferencias)*, Tr. Agust3n Serrano de Haro, Anthropos - UAM-I, 2002.
- *La idea de la fenomenología*, Tr. Miguel Garc3a-Bar3, Fondo de Cultura Econ3mica, Madrid, 1997.
- *Art3culo de la Enciclopedia Brit3nica*, Tr. Antonio Ziri3n Quijano, UNAM, 1990.
- *La filosof3a como ciencia estricta*, Tr. Elsa Tabernig, Editorial Nova, Buenos Aires, 1976.

## Bibliografía complementaria

Estudios complementarios sobre Husserl, fenomenología y filosof3a de la cultura

1. BERNET, RUDOLF, "Husserl's Theory of Signs Revisited", *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*, Ed. Robert Sokolowski, Catholic University of America Press, Washinton, 1988.
2. BANCHETTI, MARINA PAOLA "Føllesdal on the notion of the noema: A critique", *Husserl Studies*, Volume 10, Number 2 , Springer Netherlands, June, 1993,
3. CASTRO L3PEZ, OCTAVIO *La trama del lenguaje*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa, 2003.

4. CAIRNS, DORION, "Reason and Emotion", en *Husserl Studies*, Vol. 17, Springer, Netherlands, 2000.
5. DERRIDA, JACQUES, *La voz y el fenómeno: introducción al problema del signo en Husserl*, Ed. Pre-Textos, 1993.
6. DREYFUS HUBERT L. (ed.) *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, Massachusetts Institute of Tecnology Press, Massachusetts 1982
7. DRUMMOND JOHN, *Husserlian Intentionality and Non-Fundational Realism*, Contributions to Phenomenology, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1990.
8. DRUMMOND JOHN and EMBREE LESTER, *The Phenomenology of the Noema* Contributions to Phenomenology, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers Dordrecht, 1992.
9. ELLISTON and McCORMICK, (Eds.), *Husserl: expositions and appraisals*, Notre Dame University Press, 1977.
10. FØLLESDAL DAGFIN "Husserl notion of Noema *Journal of philosophy* (1969) pp. 680-87
11. GARCÍA BARO, MIGUEL, *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca, 2006.
12. —————, *La verdad y el tiempo*, Sígueme, Salamanca, 1993.
13. —————, *Mundo y vida*, Sígueme, Salamanca, 1998.
14. LANDGREBE, LUDWIG, *El camino de la fenomenología: el problema de una experiencia originaria*, tr. de Mario A. Presas, Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
15. LOTZ, C., "Action: Phenomenology of Wishing and Willing in Husserl and Heidegger," en *Husserl Studies*, 2006, 121-135.
16. MARTINET, ANDRÉ, *Elementos de lingüística general*, Tr. Julio Calongue, Gredos, Madrid. 1974
17. MOHANTY J.N., *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, Martinus Nijhoff - The Hague, 3ra edición, 1976.
18. MORENO MÁRQUEZ, CÉSAR, y DE MINGO RODRÍGUEZ, ALICIA Ma., (Eds.), *Signo, intencionalidad, verdad: estudios de fenomenología*, Sociedad Española de Fenomenología, Universidad de Sevilla, 2005.

19. PEREZ TAPIAS, JOSÉ ANTONIO, *Filosofía y crítica de la cultura. Reflexión crítico-hermenéutica sobre la filosofía y la realidad cultural del hombre*, Madrid, España, Trotta, 2000.
20. PLATÓN, “Cratilo o del lenguaje”, Tr. J.L. Calvo en *Diálogos*, Gredos, Madrid.
21. RAMÍREZ, MARIO TEODORO, *Filosofía culturalista*, Colección Cruce de Vías, Gobierno del Estado de Michoacán, Morelia, 2005.
22. REEDER, HARRY, “Intención signitiva y textura semántica” en *Devenires*, Año VII, Número 14, 2006, pp. 19-50.
23. SAN MARTÍN, JAVIER, *Teoría de la cultura*, Madrid, Síntesis, 2003.
24. SCHERER, RENE, *La Fenomenología de las Investigaciones lógicas de Husserl*, vers. esp. de Jesús Diaz, Madrid, Gredos, 1969.
25. SCHUTZ GABRIEL, *Autobiografía y presente vivo*, UNAM, 2007.
26. SERRANO DE HARO, AGUSTÍN, (editor), *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, España, Complutense, 1997.
27. ———, *Fenomenología Trascendental y Ontología*, Universidad Complutense de Madrid, 1991.
28. ———, “Actos básico y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos”, *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, XXVII- 1, 1995, pp. 61-89.
29. SMITH, BARRY (Editor), *Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press.
30. SMITH WOODRUFF DAVID and ROLAND McINTYRE, *Husserl and Intentionality, A Study of Mind, Meaning, and Intentionality*, Reidel Publishing Company, Netherlands, 1982.
31. SCHIGEL, OMAR DANIEL, *El objeto ausente: Interpretaciones del nóema*, Ediciones Virgilio, Buenos Aires, 2007.
32. VILLORO, LUIS, *Estudios sobre Husserl*, UNAM, México, 1972.
33. ———, *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*, FCE, México, 1997.
34. ———, *Los retos de la sociedad porvenir*, FCE, México, 2007.

35. WALDENFELS, BERNHARD, *De Husserl a Derrida: Introducción a la fenomenología*, Paidós, Studio, 1997.
36. WELTON, DONN "Intentionality and Language in Husserl's Phenomenology", *The review of metaphysics*, Vol. XXVII (Diciembre, 1973)
37. WELTON, Donn. *The Origins of Meaning: A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1983.
38. ZIRION Q., ANTONIO, "El resplandor de la afectividad". Ponencia presentada en el IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología celebrado en Bogotá en 2007.
39. ———, "¿Será posible una fenomenología de lo inefable?", *Devenires*. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura. Año VI, No. 12, julio 2005 (Facultad de Filosofía "Samuel Ramos", Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, México); pp. 69-89.
40. ——— "El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología", *Folios. Revista de la Facultad de Humanidades*, 16, 2002, pp. 5-12. Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia.
41. ——— "Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar", *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Volumen I (Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología: Bogotá, mayo 22-25, 2002), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, 2003; pp. 209-221.