

**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**



**INTENCIONALIDAD Y EXPRESIÓN:**  
**UN ANÁLISIS DE LA AUSENCIA EN LA EXPRESIÓN**

**T E S I S**  
**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:**  
**MAESTRA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**

**KARLA IVONNE CABALLERO ARROYO**

**ASESOR DE TESIS:**  
**MTRO. LUIS IGNACIO ROJAS GODINA**

**OCTUBRE, 2017**

## ÍNDICE

<b>Introducción.....</b>	<b>3</b>
<b>Capítulo 1</b>	
<b>Estructura de la conciencia intencional.....</b>	<b>7</b>
1.1 Idealidad de los objetos lógicos.....	7
1.2 Intencionalidad de la conciencia.....	11
1.3 El triple sentido de <i>Inhalt</i> .....	18
1.4 Objeto intencional.....	27
<b>Capítulo 2</b>	
<b>“Representación” y aprehensión inmediata de la conciencia.....</b>	<b>34</b>
2.1 Teoría representativa de la percepción.....	34
2.2 Crítica husserliana a la teoría de las imágenes.....	39
2.3 Otros sentidos de “representación”.....	42
<b>Capítulo 3</b>	
<b>El carácter de ausencia en la expresión.....</b>	<b>50</b>
3.1 Indicación: señal y ausencia.....	51
3.2 Comunicación: expresión, indicación y ausencia.....	61
3.3 Monólogo: expresión y significado.....	70
3.4 Intención significativa vacía: la dación del objeto en su ausencia.....	81
<b>Conclusión.....</b>	<b>88</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>93</b>

*Dedico esta tesis  
a mi padre, siempre me animas  
a seguir estudiando. Nuestros  
momentos de alegría son hermosos.  
A mi mejor amiga, mi alter ego;  
anhelo siempre estar contigo y  
compartir nuestras vidas. No  
pasa un día en el que no quiera  
verte.*

*A mi novio, mi amor y mi  
deseo. Entre millones de  
personas, entre tantos lugares y  
tantos momentos, nos hemos  
encontrado. Así de grande fue  
mi deseo y así de grandes mis  
ilusiones de seguir construyendo  
algo hermoso contigo.*

*Los amo.*

## INTRODUCCIÓN

El tema del lenguaje es, por demás, uno de los temas filosóficos por excelencia. De manera tradicional, un estudio filosófico del lenguaje pretende descifrar conceptos como los de significado, sentido, palabra, etc. Es hasta la incursión de Husserl y su fenomenología que un estudio del lenguaje tematiza nociones como las de intencionalidad, vivencia, objeto intencional, etc. Para Husserl, la relevancia de este tratamiento deriva de su crítica del conocimiento y de su pretensión de fundar una lógica pura. Según su convicción, una empresa de tal importancia requiere de la mayor claridad respecto a las proposiciones y significados que manipula. Así, una investigación que pretenda culminar con la construcción de una nueva lógica deberá iniciar con un examen lingüístico. De acuerdo con esto, asumimos el análisis del lenguaje como antecedente de las múltiples consideraciones que una doctrina filosófica pueda tratar y, por ello, en la presente investigación, intentamos comprender uno de los momentos en que se despliega: la expresión.

Ahora bien, la expresión como fenómeno de la conciencia presupone una distinción entre aquello expresado y el que expresa. Esta distinción se debe al reconocimiento por parte de Husserl de que todo objeto de experiencia requiere una fundamentación subjetiva, es decir, le corresponde ser el correlato de un acto. Es bajo esta correlación que el tratamiento fenomenológico del lenguaje cobra un nuevo sentido.

Si una investigación sobre la naturaleza del lenguaje se enfoca en objetos aislados como *el* significado o *el* sentido entonces, deja de lado aquello que expresa ese significado o ese sentido. Por tanto, un esclarecimiento del significado como lo expresado en el lenguaje remite necesariamente a la actuación subjetiva. Esta es la convicción que rige las primeras investigaciones lingüísticas de Husserl y a la que nosotros nos adherimos en esta investigación.

Nuestro estudio discurre, en primer lugar, sobre la participación del carácter de ausencia en la estructura intencional de la conciencia y, de manera posterior, en el fenómeno de la expresión. De manera puntual, pretendemos descifrar en qué medida el carácter de ausencia determina la actuación de la intencionalidad y, siendo uno de los modos de ser de la conciencia, de la expresión. Para lograr esto, a lo largo de tres capítulos, nos abocamos a tres secciones diferentes de las *Investigaciones Lógicas* (1900/1) de Husserl. Para nuestro primer capítulo abordamos la *Investigación Quinta*, para el segundo, el “Apendice a los párrafos 11 y 20” y, para el tercero y último, la *Investigación Primera*.

Es preciso señalar los límites de nuestra investigación. Si bien abordamos el fenómeno de la expresión, no pretendemos hacer un análisis detallado de la teoría del lenguaje de Husserl, esto implicaría retomar consideraciones expuestas en, por ejemplo, la *Investigación Sexta*, la gramática formal tratada en la *Investigación Cuarta* y, por supuesto, en su obra póstuma *Experiencia y Juicio*. Nos limitaremos, por tanto, a una forma específica del lenguaje que son las significaciones meramente nominales.

Nuestro estudio se divide en tres capítulos. En el primero, delimitamos la naturaleza de los objetos lógicos de acuerdo a la crítica husserliana al psicologismo lógico, esto nos

conducirá al examen del modo de ser propio de la conciencia, a saber, la intencionalidad. Luego, a través de una dilucidación de los tres sentidos que Husserl da al concepto de contenido, abordaremos las nociones de materia, cualidad y objeto intencional. Finalmente, nos abocaremos a un estudio más detallado del objeto intencional donde encontraremos que la caracterización de todo objeto como intencional está determinada por el carácter de ausencia.

En el segundo capítulo, abordaremos la postura moderna respecto al modo en que los objetos “se encuentran” en la conciencia, es decir, el representacionalismo de corte cartesiano. Examinaremos cómo el filósofo francés arriba a su interpretación de la conciencia como “conteniendo” imágenes en vez de objetos “reales”. Para oponernos a esta visión y demostrar que la conciencia no necesita duplicar objetos a la hora de aprehenderlos, examinaremos la ofensiva husserliana. Veremos que, la conciencia tiene la capacidad de aprehender sus correlatos objetivos directa e inmediatamente y distinguiremos entre lo que significa tener una representación y tener al objeto mismo intencionado. Finalmente, analizaremos dos clasificaciones de los actos objetivantes y, a través de un nuevo sentido de re-presentación, determinaremos el modo de ser de sus correlatos objetivos. De acuerdo con esto, veremos que los actos objetivantes obedecen a un orden entre fundados y fundantes y que Husserl tiene una predilección por la percepción como acto fundante primero. El resultado de dichos análisis nos conducirá al tratamiento del fenómeno de la expresión.

Por último, en el tercer capítulo, transitaremos por tres momentos del fenómeno de la expresión, a saber, la mera indicación, la expresión como indicación y la intención significativa. Veremos que, a su modo, cada uno participa del carácter de ausencia. El

segundo momento nos conducirá al tratamiento de la naturaleza del significado, veremos que nuestros análisis respecto a la idealidad de los objetos lógicos se identifican con los del significado. Lo anterior resultará del estudio de un tipo específico de discurso, uno que excluye por completo la mera indicación, a saber, el monólogo. Finalmente, analizaremos la teoría de las intenciones llenas y vacías de Husserl, en ella encontraremos de forma predominante la intervención del carácter de ausencia.

Para concluir, quiero agradecer a todas las personas que me han ayudado de una u otra forma en la elaboración de esta tesis. Primero, agradezco por todo su apoyo y su disposición a mi asesor, el Mtro. Luis Ignacio Rojas Godina, estoy segura que sin él la presente investigación no habría sido posible. Así mismo, agradezco a mi familia y amigos por su compañía en esta gran empresa. Gracias a Dalia por su sinera amistad, por la motivación que me da en cada encuentro y por todo su apoyo; a Óscar y Amelia por su calidez, sus palabras confortantes y la calma que me transmiten, y por su hermosa amistad; a Renata por sus palabras y gestos de apoyo, por sus platicas que me hacen pensar tanto y por brindarme su compañía que me llena de agrado; a Perla por su eterno apoyo, por compartir este viaje conmigo, por las risas, las etapas, los caminos, por todos los momentos juntas, sin ellos simplemente mi vida no sería la que es; y a Enrique, gracias por todos los animos y las palabras de aliento, por compartir conmigo la ilusión del futuro, por todas las hermosas emociones que me genera estar contigo, por incitarme a la alegría con cada platica y cada momento, por buscarnos...y encontrarnos ¡por fin termine mi amor!

## **Capítulo 1**

### **Estructura de la conciencia intencional**

El propósito del presente capítulo es triple; primero, determinar el estatus ontológico de los objetos lógicos, segundo, definir el carácter esencial de la conciencia y, tercero, vislumbrar los modos de darse de cualquier objeto como objeto intencional a partir de un análisis de los diferentes sentidos de contenido dados por Husserl en la *Investigación Quinta*. De esta manera, en el primer apartado abordaremos la diferencia entre hechos mentales y objetos; en suma, consideraremos la crítica husserliana al reduccionismo psicologista. En el segundo apartado, presentaremos las dos definiciones brentaeanas de “fenómenos psíquicos” que Husserl retoma en la *Investigación Quinta*, profundizando en la intencionalidad de la conciencia. En el tercer apartado examinaremos la materia, cualidad y esencia intencional de los actos lo que, finalmente nos llevará, el último apartado, a delimitar el concepto fenomenológico de objeto como objeto intencional.

#### **1.1 Idealidad de los objetos lógicos**

En lo que sigue, señalaremos las motivaciones preliminares de Husserl respecto a la lógica. Según las inclinaciones de la época (Alemania, finales del s. XIX) la filosofía debía fundar una teoría de la ciencia, una lógica, aquella que respondiera las cuestiones de la naturaleza



y el origen de los conceptos a la base de todas las ciencias<sup>1</sup>. Así, según Husserl, “lo que constituye la idea de la ciencia” es una investigación propia de la lógica<sup>2</sup>; sin embargo, “estamos muy lejos de una general unanimidad respecto a la definición de la lógica y del contenido de sus doctrinas.”<sup>3</sup> Se impone, por tanto, un inicial esclarecimiento de la naturaleza de este contenido, particularmente, de si pertenece al dominio de las actividades mentales, tal como sostenía Stuart Mill (“la lógica es una rama de la psicología”), o si es de otra índole<sup>4</sup>.

En los *Prolegómenos a la Lógica Pura* Husserl rechaza la siguiente tesis: “los fundamentos teóricos esenciales de la lógica residen en la psicología, a cuya esfera pertenecen por su contenido teórico las proposiciones que dan a la lógica su sello característico”<sup>5</sup>. Hay aquí, afirma Husserl, una “confusión de esferas” pues no se distinguen los objetos de estudio propios de la psicología de los de la lógica<sup>6</sup>. Por un lado, la

---

<sup>1</sup> A este respecto Husserl anota en el primer capítulo de los *Prolegómenos*: “Y este hecho de que necesitemos fundamentaciones para remontarnos en el conocimiento, en el saber, sobre lo inmediatamente evidente y por ende trivial, no sólo hace posibles y necesarias las ciencias, sino, con las ciencias, una *teoría de la ciencia*, una *lógica*.” En Husserl, *Investigaciones Lógicas I*, p. 43. De ahora en adelante, citado como *IL I*.

<sup>2</sup> Razón de esto es, afirma Husserl, que la lógica o teoría de la ciencia “se propone la más amplia misión de investigar aquellas condiciones que están sometidas a nuestro poder y de las cuales depende la realización de métodos válidos, de sentar reglas sobre el modo cómo debemos proceder en la captura metódica de la verdad y definir y construir exactamente las ciencias y descubrir o aplicar los variados métodos útiles en ellas, y guardarnos de errores en todos estos respectos.” *Ibid.*, p. 51.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>4</sup> Sosteniendo la tesis de Stuart Mill destacan los psicólogos Wilhelm Wundt, Sigwart y Theodor Lipps. Del bando contrario, aquellos que defienden la autonomía de la lógica, Natorp, Volkelt, Schuppe, Rehmke y Frege. Este último y Husserl, según Dermot Moran, ofrecieron los argumentos más fuertes contra la tesis de Mill, sin embargo, puesto que “[...] Frege’s work was largely in obscurity, it was Husserl’s Prolegomena which produced the strongest counterblast to psychologism.” En Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, p. 102.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>6</sup> En este sentido el psicologismo es una naturalización de las intelecciones lógicas, reducción que fácilmente puede resultar en otras como el biologismo. Así lo muestra Sokolowski al decir que: “[Psychologism] It would tell us about the habits, whether innate or acquired, of our mind, not about how things have to be and how they have to disclose themselves. Also, the fact that human languages require syntax would be presented as simply a historical fact about human beings and their psychological development. Psychologism, along with biologism, treats meaning and truth as a matter of empirical fact, not as a dimension that underlies and hence transcends the empirical, not as a dimension that belongs to the being of things.” En Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, p. 114.

psicología estudia las “leyes de la conexión real de los procesos de conciencia entre sí”<sup>7</sup>. Trata de conexiones naturales, por tanto, es una ciencia de hechos, de experiencia. Mientras que, por otro lado, a la lógica no le interesa cómo se originan estos procesos ni cuáles sean sus consecuencias<sup>8</sup> sino “la verdad de su contenido”, es decir, se “pregunta qué cualidades *deben* tener y cómo *deben* transcurrir estas operaciones, para que los juicios resultantes sean verdaderos.”<sup>9</sup> Así, la lógica trata de conexiones que están “más allá” de los hechos, por tanto, es una ciencia supraempírica. De estas restricciones resulta que, no corresponde a la psicología investigar las verdades lógicas, ya que no son procesos o eventos mentales. En definitiva, la confusión psicologista<sup>10</sup> se anula precisando la naturaleza de estos objetos. Tres argumentos sirven a este fin.

Primero, según Husserl, no es posible conocer de manera *a priori* las leyes naturales ya que, se basan en la observación y la experiencia. Por el contrario, las leyes de la lógica valen de manera *a priori*, debido a que no son justificadas en la inducción ni en la probabilidad sino en la “evidencia apodíctica”. Segundo, de acuerdo con lo anterior, si se acepta que las leyes lógicas se basan en leyes naturales también se debe aceptar que dependen de los hechos, y de la experiencia, para poder postularse. Dicho de otra manera, aceptar las leyes naturales como fundamento de las leyes lógicas implica un compromiso existencial con los hechos. Sin embargo, por su carácter *a priori* las leyes lógicas no

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>8</sup> A este respecto Husserl cometió un error al calificar sus *Investigaciones* como “psicología descriptiva” pues, con esto se podía entender que pretendía estudiar los hechos reales de la psique humana y no las condiciones de posibilidad válidas para cualquier ser humano que los hacen conocer, juzgar, percibir, etc. Véase Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, p. 11 y s., y también Javier San Martín, *La estructura del método fenomenológico*, p. 93 y ss.

<sup>9</sup> Husserl, *IL I*, p. 67.

<sup>10</sup> Nos referimos a un psicologismo lógico en sentido “fuerte” siguiendo la división mencionada por Mohanty: “Logical psychologism is the theory that logic is based in psychology. This theory may be strong or weak. According to strong logical psychologism, all logical truths, principles, and axioms are necessarily dependent on the human mind, or are necessarily contained in the human mind, so that all logical objectivities are mental entities.” En J. N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl: A Historical Development*, p. 64.

entrañan ningún hecho, ningún *matter of fact*. Sostener lo contrario invalida su apodicticidad y reduce su objetividad a la relatividad.

De las tesis anteriores se deriva que, los procesos mentales presuponen la existencia de los objetos lógicos, por tanto, no son “entidades mentales”. Además, mientras los procesos psíquicos, en tanto hechos, se llevan a cabo en un lapso de tiempo (comienzan y terminan), los objetos lógicos no tienen una duración temporal, ellos subsisten “eternamente”, por decirlo de alguna manera. Tal subsistencia nos conduce al tercer argumento<sup>11</sup> en contra del psicologismo. Husserl da cuenta de que, en efecto, las leyes lógicas se conocen mediante procesos mentales, pero hay una diferencia entre el modo de ser de estos procesos y el modo de ser de su contenido, de lo aprehendido en ellos. Así, puedo mencionar el principio de no-contradicción incontables veces, puedo hacerlo hoy, mañana o dentro de un año, puedo hacerlo en México o en Madrid, también puede ser mencionado por cualquier otro sujeto y a pesar de todo, tal principio seguirá siendo y significando lo mismo en cada caso. La razón de esta independencia del proceso mental es que el principio de no-contradicción, así como cualquier objeto lógico, es una verdad y “una verdad no es nunca un hecho, esto es algo temporal. [...] la verdad misma se halla por encima de toda temporalidad, es decir, no tiene sentido atribuirle un ser temporal, un nacer o un perecer.”<sup>12</sup> De acuerdo con esto, las leyes lógicas como contenidos de eventos mentales permanecen idénticos en cada nuevo evento. Si las leyes lógicas fueran de naturaleza empírica entonces no podrían ser conocidas y la construcción de la ciencia en

---

<sup>11</sup> En los *Prolegómenos* Husserl da una cuarta razón en contra de basar las leyes lógicas en las psicológicas. Según apunta, las leyes de la psicología se derivan de la inducción, y siendo que sus conclusiones tienden a la probabilidad y no a la necesidad se caracterizan por la inexactitud y la vaguedad. De aquí que cualquier criterio que las tome por fundamento entraña la misma inexactitud y vaguedad. La oposición de Husserl en este sentido consiste en mostrar que las leyes de la lógica “son de una exactitud absoluta” y por tanto es imposible que se funden en leyes psicológicas.

<sup>12</sup> Husserl, *IL I*, p. 85.

general sería imposible. En el §24 de los *Prolegómenos*, Husserl concluye su crítica afirmando que la diferencia entre ley lógica y ley empírica es la “fundamental diferencia entre los objetos ideales<sup>13</sup> y los reales.”<sup>14</sup>

Ahora bien, demostrada la *idealidad* de los objetos lógicos, queda por aclarar “¿Cómo debe *entenderse* que el «en sí» de la objetividad llegue a «representación» y aun a «aprehensión» en el conocimiento, esto es, acabe por hacerse subjetivo? ¿Qué significa que el objeto está «dado» «en sí» en el conocimiento? ¿Cómo puede la idealidad de lo universal, como concepto o como ley, desembocar en el flujo de las vivencias psíquicas reales y tornarse patrimonio cognoscitivo del pensante? [...]” y, en general, cómo entran en relación cognoscitiva el agente de experiencia y los objetos. Siguiendo las dilucidaciones fenomenológicas de la *Investigación Quinta* responderemos a estas interrogantes en el siguiente apartado.

## 1.2 Intencionalidad de la conciencia

Hemos dicho que hay idealidades y que podemos aprehenderlas, entender el *cómo* de esta aprehensión implica analizar la singular relación propuesta por Husserl entre actividad cognoscitiva y objeto conocido, hacemos esto a continuación.

Husserl rechaza la visión reduccionista del psicologismo pero no se aleja por completo de la psicología. En los *Prolegómenos* declara:

---

<sup>13</sup> Antecedentes de la *idealidad* de las intelecciones lógico-matemáticas pueden encontrarse en textos anteriores a las *Investigaciones Lógicas*, por ejemplo, en *Filosofía de la Aritmética*, pero es en el primer texto mencionado donde Husserl se muestra indudablemente convencido de tal concepción. Prueba de ello son sus *Prolegómenos*, cuyo tema principal –como vimos– es la crítica a la interpretación millista de la lógica y la consecuente defensa de la independencia de sus contenidos. Véase Rizo-Patrón de Lerner, *El Pensamiento de Husserl Frente a la Modernidad. La Idea de la Fenomenología*. Por otro lado, como señala Mohanty, “ideal” debe entenderse como “non-natural objectivity”. Véase J. N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl: A Historical Development*, p. 66.

<sup>14</sup> Husserl, *IL 1*, p. 86.

Nadie duda de que el *conocimiento* de las leyes lógicas suponga, como acto psíquico, la experiencia particular y tenga su base en la intuición concreta. Pero no deben confundirse los «supuestos» y «bases» *psicológicos* del *conocimiento* de la ley con los supuestos, los fundamentos o las premisas *lógicos* de la ley; ni por consiguiente la dependencia psicológica (por ejemplo, en la génesis) con la fundamentación y la justificación lógica.<sup>15</sup>

Y más adelante “Todo conocimiento «*empieza* con la experiencia», pero no por esto «surge» de la experiencia.”<sup>16</sup> Aquella “dependencia psicológica” y este “empezar con la experiencia” de los que habla Husserl no son en absoluto un regreso al reduccionismo psicológico sino el reconocimiento de un hecho evidentísimo: la idealidad de los objetos lógicos requiere una fundamentación subjetiva.

La *Investigación Quinta* es el despliegue de las distinciones esenciales de la *conciencia* [*Bewusstsein*]. A través de una toma de distancia de los conceptos brentaeanos Husserl sienta las bases de su teoría de la subjetividad, vemos en aquella la demarcación de los contenidos de la conciencia y por tanto un solo interés: delimitar la dimensión experiencial. Lo primero que se impone al orden es escoger entre varios sentidos de conciencia y nombrar las partes o momentos que la integran. Las definiciones preferidas muestran que las *vivencias*<sup>17</sup> [*Erlebnis*] son partes no independientes “dentro” del todo de la conciencia, así, Husserl explica:

---

<sup>15</sup> Husserl, *IL 1*, p. 84.

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 85.

<sup>17</sup> En *Meditaciones Cartesianas*, obra de 1931, encontramos una definición de la vivencia “Así, pues, en general toda vivencia de la conciencia es en sí misma conciencia *de* esto o de aquello, sea cual fuere el legítimo valor de realidad de esos objetos y como quiera que yo, estando en la actitud trascendental, puede hacer abstracción tanto de ésta como de todas las otras vivencias propias de la actitud natural. [...] toda vivencia de la conciencia mienta algo y lleva en sí mismo su respectivo *cogitatum* en ese modo de lo mentado, y cada una lo hace a su modo.” En Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p. 76 y *s.* En este y otros textos las vivencias también son llamadas *cogitationes*, término latino empleado por Descartes, aunque su uso se restringe a la dimensión modificada por la *epoché*.

Cuanto en un todo puede considerarse como parte que lo constituye realmente en verdad, pertenece al contenido del todo. En el usual término psicológico-descriptivo de contenido, el tácito punto de referencia, o sea, el todo correspondiente, es la unidad real de la conciencia. *El contenido de ésta es el conjunto total de las «vivencias» presentes, y por contenidos en plural se entienden esas vivencias mismas, esto es, todo lo que constituye como parte real la respectiva corriente fenomenológica de la conciencia.*<sup>18</sup>

Según esto, una vivencia es todo proceso mental, todo pensamiento, toda experiencia de la conciencia, ya sea percibir un objeto, recordar un evento, conocer algo nuevo, imaginar una situación, proferir una expresión o padecer sensaciones. Toda vivencia se da como absolutamente cierta (como inmanente a la conciencia) y se encuentra alojada en el flujo de la conciencia en donde jamás puede hallarse aislada (de otras vivencias). Falta determinar si todas son esencialmente análogas.

Ahora bien, el retorno a las nociones de su maestro deja ver a Husserl la importancia de cierto género de vivencias, pues, aunque “no todos los fenómenos psíquicos” son “actos psíquicos” sí integran “una clase de vivencias rigurosamente delimitadas y que abarca todo lo que caracteriza en cierto sentido *estricto* la existencia psíquica, consciente”<sup>19</sup>. Qué sea esta caracterización nos lo muestra Brentano con su clasificación de los “fenómenos”.

En el §10 de la *Investigación* citada Husserl resalta el hecho de que la diferencia entre “fenómenos psíquicos” y “físicos” no es tan importante como dos de las seis definiciones que su maestro da a los primeros, a saber, 1) “el modo de la referencia de la conciencia a un contenido” y 2) que los fenómenos psíquicos “o son representaciones o

---

<sup>18</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas 2*, p. 480. De ahora en adelante, citado como *IL 2*. El subrayado es nuestro.

<sup>19</sup> Husserl, *IL 2*, p. 490.

descansan en representaciones”. De la primera hablaremos a continuación, de la segunda en el próximo capítulo.

La importancia de la primera definición radica en el hecho de que “indica directamente la *esencia* de los fenómenos psíquicos o actos”<sup>20</sup>. A excepción del significado de “fenómeno psíquico” Husserl asume las palabras de Brentano al mostrar el sentido de esta esencia:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí como objeto algo, aunque no todo, del mismo modo.<sup>21</sup>

Tres cuestiones de suma importancia se juntan aquí. En primer lugar, –y aquí se ubica una crucial discrepancia entre Husserl y su maestro– debemos entender adecuadamente la *inexistencia intencional* de Brentano, aquella que reafirma como “inmanente” y que por ello se reduce al contenido de los fenómenos psíquicos. Si lo propio de los fenómenos psíquicos es referirse a un objeto y esto es lo mismo que referirse a un contenido, entonces que el objeto referido sea “inmanente” al acto significa que sólo tiene existencia *en* la conciencia (in-existencia<sup>22</sup>). Brentano mismo nos da la razón al reafirmar la inexistencia intencional como mental. Vemos aquí como se cuele el paradigma cartesiano del conocimiento, aquel que postula un “adentro” y un “fuera” de la conciencia y del que

---

<sup>20</sup> Husserl, *IL 2*, p. 491.

<sup>21</sup> Brentano, *Psicología*. Citado por Husserl, *IL 2*, p. 491.

<sup>22</sup> Rizo-Patrón nos ilustra en el entendimiento del prefijo “in” de “in-existencia” al traducirlo como “existiendo-en” las representaciones y como “inclusión intencional de contenidos u objetos” en las representaciones. Véase Rizo-Patrón, *Superación del representacionalismo e inmanentismo en la génesis de la fenomenología husserliana de la percepción*, p. 198, en: *Areté Revista de Filosofía*, XVII, 2005, pp. 183-212.

trataremos en el siguiente capítulo. En segundo lugar, Brentano, a pesar de las limitaciones que implica su noción de percepción, en verdad afirma que los objetos referidos no deben entenderse como una realidad pero es Husserl quien radicaliza esta instrucción, el hecho de no compartir la misma definición de contenido que Brentano se lo permite. Para Husserl el objeto (intencional) como contenido de conciencia sólo cobra sentido si se desprende de todo compromiso ontológico. En el último apartado de este capítulo profundizaremos en el concepto de *objeto intencional* y nuestra investigación tendrá otra conclusión importante. Baste indicar por el momento que el objeto intencional no es (necesariamente) real, empírico, si lo es o no, en absoluto se modifica su aprehensión. En tercer lugar, Brentano alude a cierta modalización de los fenómenos psíquicos, cosa que inmediatamente es destacada por Husserl: “Lo único importante para nosotros, y en que, por ende, nos fijamos, es que hay diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional, o, más brevemente, de la intención (que constituye el carácter descriptivo del género «acto»)”<sup>23</sup> En este interés se vislumbra la meta de la fenomenología, a la cual debe su nombre, pues, si por fenómeno<sup>24</sup> Husserl entiende lo que aparece en su necesaria remisión a la dimensión subjetiva entonces la fenomenología consiste en la descripción de esta remisión y de sus variaciones<sup>25</sup>. Junto al reconocimiento de estas diversas modalidades<sup>26</sup> Husserl alude a su “ordenamiento”, en donde

---

<sup>23</sup> Husserl, *IL 2*, p. 491. Páginas adelante Husserl especifica “El carácter de la *intención* es específicamente distinto en los actos de la percepción, de la rememoración simplemente «reproductiva», de la representación imaginativa en el sentido habitual de la apercepción de estatuas, cuadros, etc., y otro tanto en los casos de la representación simbólica y de la representación en el sentido de la lógica pura.” *Ibid.*, p. 504. Estos son algunos de los múltiples modos de la referencia intencional.

<sup>24</sup> Un estudio de los conceptos de “fenomenología” y “fenómeno” se encuentra en: Ziri6n, *Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología*, *Diánoia*, vol. 33, 1987, pp. 283-299.

<sup>25</sup> Así lo expresa Husserl “[la moderna teoría de la apercepción] No da razón de la situación de hecho *fenomenológica*; no entra en su análisis y descripción: más las diferencias de apercepción son, ante todo, diferencias *descriptivas*; y lo único que importa al crítico del conocimiento son éstas [...]” Husserl, *LI 2*, p. 503.



[s]i no todos, los más de los actos son ciertamente vivencias complejas, y las intenciones mismas son además múltiples con gran frecuencia. Las intenciones afectivas *se edifican* sobre intenciones representativas o judicativas, etc. Pero es indudable que al analizar estos complejos llegamos siempre a caracteres intencionales primitivos, que por su esencia descriptiva no pueden reducirse a vivencias psíquicas de otro género.<sup>27</sup>

Las intenciones no se relacionan en un mero caos, obedecen a cierta jerarquía. De aquí surgirán las nociones de actos fundantes y fundados. La importancia para nosotros tanto de la modalización de los actos como de su disposición reside en que a cada orden le atañe cierto carácter ausente, ya sea en el polo objetivo o subjetivo. Es decir, la ausencia está inmersa en cada modalidad y participa (nuestra meta es ver en qué grado) en la aprehensión tanto de experiencias como de sus correlatos. No nos proponemos agotar el análisis de todas las modalidades de la intención, como se verá en el último capítulo, nos restringimos a la intención significativa.

Todavía cabe señalar la distinción que otorga a la experiencia la definición de Brentano. Husserl afirma que la “peculiaridad íntima de ciertas vivencias” es la referencia intencional cuyo significado es que a todo objeto experimentado le corresponde una experiencia que *intencionalmente* lo aprehende. Si experimento una percepción necesariamente percibo un objeto de la percepción, si experimento un juicio necesariamente juzgo algo sobre un objeto que puede ser juzgado, si experimento un recuerdo necesariamente recuerdo un objeto; así sucede necesariamente con todos estos<sup>28</sup> tipos de experiencia. Todo objeto se da en una experiencia. En este sentido, la intencionalidad

---

<sup>26</sup> A la pregunta sobre cómo se surge este reconocimiento, es decir, cómo sabemos de la existencia de estas diversas modalidades de remisión Husserl responde: “Considera también incontestable que sólo sabemos de todas estas diferencias porque las *intuimos* en el caso particular, esto es, las aprehendemos de un modo inmediato y adecuado, las reducimos a conceptos, comparándolas, y por ende, hacemos de ellas objetos de intuición y de pensamiento en actos de distinta clase.” *Op. cit.*, p. 504.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 492. El subrayado es nuestro.

<sup>28</sup> Como veremos inmediatamente no todos los tipos de experiencia son intencionales.

también se define como una «conciencia *de*» *de* un objeto percibido, *de* un objeto juzgado, *de* un objeto recordado, etc. Este ser «conciencia *de*» es la perpetua apertura y direccionalidad de la conciencia<sup>29</sup>. Es así como resulta el género *vivencia intencional*<sup>30</sup> [*intentional Erlebnis*] o acto<sup>31</sup> y sus especies puras<sup>32</sup>. Es indispensable señalar que los actos –contrario a lo que pudiera pensarse – no siempre son o implican actividad<sup>33</sup>, también se identifican con procesos *pasivos* producidos *asociativamente*<sup>34</sup> en un estrato previo a cualquier participación activa del yo.<sup>35</sup> En su dimensión activa, los actos tienen una función productiva, ellos *constituyen*<sup>36</sup> objetos. Así como en el acto perceptivo de escuchar se constituye una melodía así en el judicativo se constituye un juicio, en el rememorativo un recuerdo y en el figurativo una imagen. En suma, cada cual según su correspondiente modo de aprehensión, su *cualidad de acto*, dirá Husserl.

---

<sup>29</sup> La consideración de la referencia intencional en las *Investigaciones Lógicas* fue de tal alcance que se convirtió en el impulso de todo el pensamiento husserliano, esto lo apunta Husserl en una cita al pie de su *Crisis*: “La primera vez que surgió este *a priori* de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse (durante la elaboración de mis “Investigaciones lógicas” alrededor del año 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este *a priori* de correlación.” Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, p. 207.

<sup>30</sup> La importancia de este género de vivencias es tal que para Husserl es imposible concebir una subjetividad que no las integre: “Nadie llamaría ser psíquico a un ser real que careciese de esas vivencias, a un ser que sólo tuviese contenidos de la índole de las sensaciones, siendo incapaz de interpretarlos objetivamente o de representarse de algún modo objetos mediante ellos, es decir, siendo incapaz de referirse en actos a objetos, esto es, de juzgarlos, de alegrarse o entristecerse por ellos, de amarlos y odiarlos, de apetecerlos y repugnarlos.” Husserl, *IL 2*, p. 490.

<sup>31</sup> En *Ideas I* Husserl relega el uso del término acto debido a las malas interpretaciones que tuvo: “Las constantes malas inteligencias que ha experimentado este concepto de acto me mueven (aquí, como en mis lecciones desde hace ya una serie de años) a fijar la terminología con algo más de precaución y a no seguir usando sin cautela como equivalentes las expresiones de acto y vivencia intencional.” Husserl, *Ideas I*, p. 279 y s.

<sup>32</sup> Husserl, *IL 2*, p. 492.

<sup>33</sup> En una nota al pie del §13 del capítulo 2 de la *Investigación Quinta* Husserl, retomando a Natorp, declara: “También nosotros rechazamos la «mitología de las actividades»; no definimos los «actos» como actividades psíquicas sino como vivencias intencionales.”

<sup>34</sup> En el Capítulo III profundizaremos en la noción de *asociación* y su importancia en el carácter ausente de los objetos.

<sup>35</sup> Estos procesos o síntesis pasivas son el “nivel más bajo” de las operaciones que hacen aparecer a los objetos, según Husserl, su forma fundamental es la experiencia temporal, en la presente investigación no ahondaremos en las cuestiones del tiempo. Cf., Husserl, *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*.

<sup>36</sup> Entiéndase por “constitución” el proceso que culmina en la *manifestación* de los objetos y no una “creación” o “construcción” de ellos.

En oposición a los actos están las vivencias no intencionales [*nicht intentionales Erlebnis*] que se identifican con la clase de los *sentimientos* [*Gefühle*] o *sensaciones* [*Empfindung*]. La diferencia entre los dos tipos de vivencia se establece por sus contenidos, en los actos se intencionan objetos, en las sensaciones no. Así, por ejemplo, “[u]n trozo cualquiera del campo visual, cualesquiera que sean los contenidos visuales que lo llenan, es [...] una vivencia, que puede comprender muchas clases de contenidos parciales; pero *estos* contenidos no son objetos intencionados por el todo, no son objetos intencionales en él.”<sup>37</sup> De esta manera la función de cada tipo de vivencia se comprenderá mejor en la medida en que se aclare lo que es contenido en cada caso, abordaremos esta cuestión en el siguiente apartado.

De lo dicho en esta sección concluimos que:

1. El vínculo entre todo acto de experiencia y todo objeto experimentado es el de una *correlación*, el de una dependencia.
2. Las vivencias se presentan en diversas modalidades.
3. No todas las vivencias son intencionales. La distinción del contenido de las vivencias causa esta exclusión.

### **1.3 El triple sentido de *Inhalt***

La importancia de analizar el *contenido* [*Inhalt*] de los actos, según Husserl, radica en que “[...] toda la variedad de la conciencia reside en el contenido. El contenido es, en este caso, una vivencia que constituye realmente la conciencia; la conciencia misma es la compleción

---

<sup>37</sup> Husserl, *IL 2*, p. 493.

de las vivencias”<sup>38</sup>. Husserl distingue diversos sentidos de este término. Por un lado, discrimina entre el *contenido real* [*reellen Inhalt*] o *contenido inmanente* [*immanenter Inhalt*] y el *contenido intencional* [*intentionalen Inhalt*] de un acto. Entender el primer sentido implica esclarecer el significado del término *real* [*reell*] con el cual Husserl señala todo aquello que tiene “naturaleza subjetiva”, es decir, lo que efectivamente existe en la conciencia<sup>39</sup>. Por tanto, el contenido real son todas las partes que componen el acto, en el sentido psicológico descriptivo. La más clara ejemplificación del contenido real son las sensaciones, ellas son “ingredientes” de la conciencia. Por otro lado, respecto al contenido intencional, se distinguen tres sentidos<sup>40</sup> 1) el *objeto intencional* [*intentionale Gegenstand*], 2) la *materia intencional* [*intentionale Materie*] (opuesta a la *cualidad intencional* [*intentionale Qualität*]) y 3) la *esencia intencional* [*intentionale Wesen*] del acto. Examinemos sus particularidades.

1) Entendido como objeto intencional el contenido intencional del acto es todo aquello mentado por la conciencia, ya sea para conocerlo, juzgarlo, valorarlo, percibirlo, recordarlo, imaginarlo, etc. El objeto intencional puede ir “más allá” de la conciencia o ser

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 504.

<sup>39</sup> Husserl utiliza el término *reelle* como adjetivo del término *inmanencia*. En *La Idea de la Fenomenología* Husserl afirma: “Se considera que lo inmanente como ingrediente es lo indubitable, justo porque no presenta ninguna otra cosa, porque no «mienta nada más allá de sí mismo», porque, aquí, lo que se halla mentado, está también dado por sí mismo de una manera completa y totalmente adecuada.” En Husserl, *La Idea de la Fenomenología*, p. 62. Esto hay que diferenciarlo con la mera inmanencia que es la autodonación o donación absoluta a la que Husserl después se referirá como *evidencia*.

<sup>40</sup> Husserl, *IL 2*, p. 513. Husserl no es explícito, al menos no en la *Investigación Quinta*, sobre el procedimiento que sigue para llegar a esta distinción, John Drummond nos ilustra al respecto: “Husserl isolates these constituents by means of imaginative variations. In considering perceptual acts, Husserl first imaginatively varies a perception such that the perceptual apprehension and its objective correlate remain constant but the object now appears differently; such changes in appearance, Husserl claims, are attributable to changes in the fullness and vivacity of the sensuous contents.” En Donn Welton, comp., *The New Husserl. A Critical Reader*, p. 66.

parte del acto, incluso ser el acto mismo. Es decir, el objeto puede ser *trascendente*<sup>41</sup> o *inmanente*<sup>42</sup> a la conciencia. Cabe destacar que, estas categorías no deben entenderse en términos locativos sino bajo el grado en que los objetos se dan a la conciencia. Lo inmanente se da de manera absoluta<sup>43</sup> o evidente, mientras que lo trascendente de manera posible. A su vez, el objeto intencional se aborda desde dos perspectivas distintas. Por un lado, la del objeto que «se intenciona» y, por el otro, la del objeto «*como se intenciona*». En la primera perspectiva la conciencia tiene al objeto como “meramente” percibido, en la segunda el objeto es aprehendido desde cierto *tipo de acto*, ya sea, *como* percibido, *como* deseado, *como* recordado, *como* valorado, *como* juzgado, etc. Estos distintos tipos son las *cualidades del acto* (o *modos de la conciencia*) y coexisten, como momentos abstractos del

---

<sup>41</sup> Respecto a la noción de *trascendencia* debemos aclarar que en las *Investigaciones* –texto que tomamos de base para nuestro análisis– no es tematizada abiertamente por Husserl, de hecho, el término es mencionado una sola vez en el primer tomo (véase p. 363) y tres en el segundo (véase pp. 765 y nota de 483). Sin embargo, en la *Introducción* encontramos un pasaje que nos basta para determinar su sentido. Al esclarecer el terreno de la investigación epistemológica propia de la fenomenología Husserl dice: “Para que esta meditación sobre el sentido del conocimiento no dé de sí una simple «opinión» sino –como rigurosamente es exigido aquí– un saber intelectual, ha de ejecutarse como pura intuición de esencia, sobre la base ejemplar de vivencias mentales y cognoscitivas *dadas*. Nada importa que los actos mentales se dirijan en ocasiones a objetos trascendentales o incluso inexistentes e imposibles. Pues esta descripción objetiva, este representar y mentar *un objeto que no se encuentra realmente en la existencia fenomenológica de la vivencia*, es –atiéndase bien– *un rasgo descriptivo característico que está en la vivencia de que se trata*; y así el sentido de esa tal mención tiene que poderse aclarar y fijar sobre la base de la vivencia misma; de otra suerte fuera ésta imposible.” (*IL 1*, p. 228. El subrayado es nuestro.) De aquí se sigue que la trascendencia de un objeto consiste en no ser un ingrediente de la conciencia, en no ser un contenido *reell*, es decir, en no darse de manera evidente sino “problemática” o no-evidente. Pero además Husserl agrega que la trascendencia de los objetos es un “rasgo descriptivo característico de la vivencia” por tanto todos los objetos, en tanto correlatos de la conciencia, son trascendentes. Esta última es la tesis que desarrollamos en este apartado.

<sup>42</sup> En la *Segunda lección* de *La idea de la fenomenología* Husserl define explícitamente los términos de inmanencia y trascendencia: “Pero todavía hay *otro sentido de trascendencia*, cuyo contrario es un tipo enteramente distinto de inmanencia, a saber: la *donación absoluta y clara*, la *autodonación en el sentido absoluto*. Este estar dado, que excluye toda duda razonable, que consiste en un acto inmediato de intuir y aprehender el objeto mentado mismo tal como es, constituye el concepto pleno de evidencia, entendida como evidencia inmediata. Todo conocimiento que no es evidente, que mienta o pone lo que es objetivo, pero que *no lo intuye por sí mismo*, es trascendente en este segundo sentido. En él vamos allá de *lo dado* en cada caso *en el verdadero sentido, más allá* de lo que *directamente* se puede *intuir y aprehender*.” En Husserl, *La Idea de la fenomenología*, p. 94 y s.

<sup>43</sup> Los actos se dan de manera absoluta al sujeto que los lleva a cabo, así lo apunta Husserl al decir que “*La meditación cartesiana sobre la duda* nos ofrece aquí un punto de partida: el ser de la *cogitatio*, de la vivencia mientras se la vive y se reflexiona simplemente sobre ella, es indudable; la aprehensión directa e intuitiva y la posesión de la *cogitatio* son ya un conocer; las *cogitationes* son los primeros datos absolutos.” En Husserl, *La Idea de la Fenomenología*, p. 61.

acto, con la *materia del acto*, segundo sentido que Husserl da al contenido intencional. Para los fines de nuestra investigación retomaremos y ampliaremos el análisis del objeto intencional en la sección subsecuente.

2) La materia intencional como “componente de la vivencia concreta” determina aquello a lo que refiere el acto. Esto quiere decir que si bien la cualidad intencional “califica” el acto, esto es, el hecho de dirigirse a cierto objeto o como también dice Husserl el “carácter general del acto”, la materia intencional, por otro lado, establece que tal direccionalidad no apunte a cualquier objeto sino precisamente a *ese* objeto<sup>44</sup>. La función de la materia intencional se despliega de dos modos<sup>45</sup>: en uno se fija el «objeto mentado» “con tan perfecta determinación” y en otro «la manera en que es mentado»<sup>46</sup>. Como resultado de la unión entre cualidad intencional y materia intencional admitimos las siguientes combinaciones: i) diferente materia intencional y misma cualidad intencional, ii) misma materia intencional con diferente cualidad intencional<sup>47</sup>, iii) misma materia

---

<sup>44</sup> En textos posteriores Husserl concibe la materia intencional como el *núcleo noemático*. Así lo apunta en el § 91 de *Ideas I*: “Con esto hacemos notar que dentro del *pleno* nóema tenemos que separar (de hecho, como lo habíamos anunciado de antemano) *estratos esencialmente diferentes* que se agrupan en torno a un “*núcleo central*, en torno al puro “*sentido objetivo*” –en torno a lo que en nuestro ejemplo podía ser doquiera algo describable con expresiones *objetivas* literalmente idénticas, porque podía ser algo idéntico en las vivencias paralelas de distinta especie. Vemos a la vez que paralelamente, cuando apartamos de nuevo los paréntesis colocados a la tesis, en correspondencia a los distintos conceptos de sentido tienen que poder distinguirse distintos conceptos de *objetividades no modificadas*, de las cuales el “objeto puro y simple”, a saber, lo idéntico que en un caso está percibido, en otro caso *re-presentado* directamente, en un tercero exhibido figurativamente en una pintura, etc. indica sólo *un* concepto central.” En Husserl, *Ideas I*, p. 302. Vemos así que, para ambos casos, el sentido es el mismo: la manera específica de referirse a un objeto y que lo hace distinguirse, «identificarse» entre actos diferentes.

<sup>45</sup> Husserl, *IL 2*, p. 523.

<sup>46</sup> No hay que confundir esta “manera de ser mentado” el objeto como función de la *materia intencional* (la estrella matutina y la estrella vespertina, o bien, desaparecido, encontrado, puesto sobre la mesa, etc.) con la “manera de ser mentado” en tanto calificado por la cualidad intencional (presentado, representado, deseado, imaginado, etc.).

<sup>47</sup> Husserl presta especial atención a esta unión pues la materia “resaltará con la mayor claridad, si establecemos una serie de identidades en las cuales cambian las cualidades de acto, mientras que la materia sigue siendo la misma idénticamente. [...] La igualdad del «contenido» con diversa cualidad de acto encuentra su visible expresión gramatical, y la armonía de las formulas gramaticales puede indicar la dirección de nuestro análisis.” *Ibid*, p. 521.

intencional y misma cualidad intencional y, finalmente, iv) diferente materia intencional y diferente cualidad intencional. Analicemos cada una.

Comenzaremos dando un ejemplo sobre i). En una primera ocasión, veo el libro *En busca del tiempo perdido* sobre el escritorio, concluyo la lectura prevista para este día y lo coloco nuevamente sobre el mobiliario. Al día siguiente ingreso a la biblioteca y me dirijo al escritorio con la intención de retomar la lectura, pero no encuentro el libro; me muevo, miro inquisitivamente alrededor hasta que por fin doy con él, alguien más lo ha colocado en la estantería de la biblioteca. En esta descripción dos actos comparten la cualidad intencional «ver» el libro pero difieren materialmente, uno lo presenta *como* siendo «visto» en el escritorio, el otro, *como* siendo «visto» en la estantería. Ahora bien, supongamos que no he hallado el libro, he buscado a lo largo y ancho de la biblioteca sin éxito, así que decido tomar otras medidas; primero, intento recordar si lo he colocado en otro sitio, ¡no! estoy segura de haberlo dejado sobre el escritorio. Luego, expongo la situación al bibliotecario quien asegura no saber nada al respecto. Finalmente, interrogo a otros lectores sobre su paradero. En este caso, correspondiente a ii), el ser de «ese libro estando sobre el escritorio» se me da en un recuerdo, en un juicio y en una pregunta, respectivamente, por tanto, todos estos actos presentan un contenido idéntico, es decir, comparten la materia intencional aunque difieren cualitativamente.

Con respecto a iii), admitamos que me encuentro frente al *Guernica* de Picasso, dispuesto en el centro de una gran pared blanca al interior de una sala exclusiva para su exhibición, no hay otra obra que desvíe mi atención; he llegado a escasos minutos del cierre del museo y sólo puedo observarlo apresuradamente. Regreso al día siguiente, esta vez con anticipación, me dirijo a la misma sala, ¡ahí está!, dispuesto igualmente que el día anterior,

ahora puedo contemplarlo generosamente. Se muestran, pues, dos actos que contienen la misma materia intencional «ese cuadro dispuesto frente a mí al centro de la pared» y la misma cualidad intencional, mi «ver» el cuadro. Inicialmente es claro que tales *actos* son numéricamente distintos, ocurren en diferentes momentos del flujo temporal, pero siendo que comparten la referencia intencional y el modo en que aparece, es válido preguntarse ¿qué distingue a cada acto? ¿qué les otorga singularidad? Como hemos mencionado Husserl aparta del contenido intencional el contenido real, cuyos componentes son “la totalidad de [las] partes [de un acto], sean abstractas o concretas, o con otras palabras, las *vivencias* parciales que le componen realmente.”<sup>48</sup> Las sensaciones son una de tales partes. Así, la singularidad de cada uno de estos actos se debe al contenido real o inmanente. El *Guernica* es contemplado por varias personas incluyéndome, todos tenemos *como* «visto» el mismo e idéntico objeto intencional y a pesar de esto no lo tenemos en el mismo acto.

También puede darse el caso en que el mismo objeto intencional, con igual materia intencional y misma cualidad intencional, corresponda a dos actos diferentes en un mismo individuo. Retomando el ejemplo anterior supongamos que ingreso a la sala observando el cuadro a cierta distancia, mientras los demás espectadores se retiran yo camino entre ellos de un lado a otro y hacia delante, quitando y regresando la mirada al cuadro, mirándolo *a cada momento* más de cerca, pues bien, cada una de estas miradas son distintos actos con sus múltiples sensaciones.

Por lo que refiere a la disposición iv), aquella que difiere tanto en la materia intencional como en la cualidad intencional, no hay mayor precisión, se trata de dos actos completamente distintos. Mi visita al museo Reina Sofía comienza observando el *Guernica*

---

<sup>48</sup> Husserl, *IL 2*, p. 512.



y concluye escuchando una glosa renacentista interpretada por la orquesta del Real Conservatorio Superior de Música de Madrid. La referencia intencional entre uno y otro acto es incompatible. Vemos así que la materia intencional puede ser distinta en la referencia hacia un mismo objeto intencional como en la referencia a distintos objetos intencionales. Sobre este último punto permítasenos anotar el siguiente texto:

La cualidad sólo decide si lo «representado» ya *en un modo determinado* es presente 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>49</sup>

Así, la cualidad intencional y la materia intencional son momentos abstractos inseparables. Esto es claro al notar la imposibilidad de concebir una vivencia del recordar sin aquello recordado, es decir, sin la materia intencional del recuerdo y de igual forma, es imposible concebir una materia intencional que no se presente siendo *como* percibida, *como* representada, *como* juzgada, *como* valorada, etc. Estas consideraciones muestran el doble sentido del *modo de la referencia intencional*.

Antes de abordar el tercer sentido que da Husserl al contenido intencional es preciso señalar algunas cuestiones en torno a la relación entre la materia intencional y el objeto intencional, para ello debemos retomar la combinación i).

En i) tenemos que la materia intencional difiere mientras que la cualidad intencional permanece. Dentro del flujo temporal podemos ubicar un instante, digamos *instante A*, en donde el libro «visto» está sobre el escritorio, acto seguido, en el *instante B* del flujo temporal, el mismo libro «visto» está colocado en la estantería. Nótese aquí de manera

---

<sup>49</sup> *Ibid* p. 523.

puntual que la materia intencional no sólo es *el libro* sino *él y sus determinadas circunstancias*, por tanto, no es el objeto intencional «libro» sino la “situación objetiva”<sup>50</sup> [*Sachverhalt*] «libro visto sobre el escritorio, desde determinado perfil, en determinada perspectiva, con determinado fondo, etc.» en el *instante A* o «libro visto en la estantería, desde determinado perfil, en determinada perspectiva, con determinado fondo, etc.» en el *instante B* lo que constituye la materia intencional del *acto*. La materia intencional, insiste Husserl, no es el objeto intencional sino la que determina qué objeto es aprehendido por el acto y “[...] también determina *como qué* lo aprehende, qué notas, relaciones, formas categoriales le atribuye el acto en sí mismo.”<sup>51</sup>

Volvamos a la cuestión del triple sentido de “contenido”. Hemos dicho que tanto la cualidad intencional como la materia intencional son componentes inseparables, ahora vale decir que también son imprescindibles en toda vivencia intencional. Juntos constituyen la *esencia intencional*<sup>52</sup> de los actos, tercer sentido que Husserl otorga al contenido intencional.

3) Husserl aclara que la esencia intencional no constituye el *acto concreto completo* sino que sólo es una parte del acto. Esto quiere decir que, como totalidad, el acto “desborda” la esencia intencional o, en palabras de Husserl, que la esencia intencional “no agota fenomenológicamente el acto”. Sirva lo siguiente como ejemplo: tengo en distintos momentos *la misma* percepción visual del cuadro *El jardín de las delicias*, *el mismo* recuerdo de haberlo visto y *el mismo* deseo de verlo, todas mis intenciones refieren a la

---

<sup>50</sup> A menudo Husserl habla de “objetividad” –en alemán *Objektivität*– y no sólo de objeto, para referirse a propiedades, relaciones, formas reales o categoriales, hechos etc. *Cfr. IL 1*, p. 243.

<sup>51</sup> Husserl, *IL 2*, p. 523.

<sup>52</sup> En el acápite 3.4 veremos que, en un acto significativo, Husserl denomina a la esencia intencional *esencia significativa* del acto.

misma materia y, sin embargo, en cada caso tengo el mismo e idéntico acto, mis sensaciones discurren en diferentes momentos, esto es, son diferentes tanto por el contenido inmanente como por el instante en que suceden. Igualmente, diversos individuos pueden tener al mismo tiempo o, en momentos distintos, *la misma* percepción visual de dicha obra, *el mismo* recuerdo de haberla visto y *el mismo* deseo de verla, sin embargo, tener *la misma* percepción (recuerdo, deseo, representación, etc.) con *la misma materia* y *el mismo* objeto no quiere decir que tales individuos tengan idénticos actos sino sencillamente que:

[t]enemos la misma representación de una cosa, cuando tenemos representaciones en las cuales la cosa se nos representa, no pura y simplemente, sino como exactamente la misma, o sea, [...], en el mismo «sentido de aprehensión» o sobre la base de la misma materia.<sup>53</sup>

Damos otro ejemplo. En una primera visita al museo *El jardín de las delicias* es expuesto a media luz, a causa de ello percibo los tres paneles con cierto ensombrecimiento y tanto el verde del césped como el rosa de ciertas figuras en el cuadro se me dan de manera opaca. En una segunda visita han renovado la iluminación y percibo los colores nítidamente. El momento y las circunstancias de la percepción cambian y, a pesar de ello,

[a] pesar de todas estas variaciones del fenómeno [perceptivo visual], y por considerables que sean fenomenológicamente, el objeto puede seguir ofreciéndose a nuestra conciencia como el mismo objeto invariable e idéntico (identidad de materia); no atribuimos las variaciones a él, sino al «fenómeno»; lo *mentamos* como permaneciendo constante, y lo mentamos en el modo de la [percepción visual] (identidad de cualidad).<sup>54</sup>

En consecuencia, la esencia intencional determina la *referencia intencional* como *esta* referencia intencional pero no alcanza a detallar totalmente un acto como *este* acto<sup>55</sup>,

---

<sup>53</sup> Husserl, *IL 2*, p. 525.

<sup>54</sup> Husserl, *IL 2*, p. 526.

<sup>55</sup> Drummond, John, “The structure of Intencionalidad”, en Donn Welton, comp., *The New Husserl. A Critical Reader*, p. 68.

esto es, aquellas “diferencias fenomenológicas” no resultan de la esencia intencional sino – como ya hemos apuntado– del contenido inmanente.

De lo visto en este apartado concluimos lo siguiente:

1. La materia en una vivencia intencional puede ser idéntica en múltiples cualidades intencionales (modos de conciencia), asimismo, la misma cualidad intencional puede tener diferentes materias.
2. La materia puede existir o no existir, y darse la cualidad, en este sentido, la materia puede estar ausente de diversos modos en su respectiva cualidad<sup>56</sup>

#### **1.4 Objeto intencional**

En el primer apartado concluimos que existen objetos ideales, que de hecho los aprehendemos y que son trascendentes. En suma, su idealidad implica ausencia y no por ello dejamos de intencionarlos. Es de suyo evidente que no todos los correlatos de nuestra experiencia son ideales, existen objetos físicos (empíricos) y también aquellos que se nos dan a la conciencia en forma de imagen<sup>57</sup>, sin embargo, a pesar de la particular naturaleza de cada especie, dentro de la conciencia intencional todos los objetos detentan el mismo derecho: ser intencionales. A continuación analizamos algunas definiciones de objeto y delimitamos la favorita de la teoría intencionalista, mostraremos que lleva implícito el carácter de ausencia.

---

<sup>56</sup> La noción ampliada de percepción nos permite comprender estos diversos modos del carácter de ausencia. Por otra parte, la materia de la percepción, en sentido estricto, nunca está ausente, de hecho, su principal característica es tener el objeto “en persona”. Retomaremos esta definición al distinguir entre presentaciones y re-presentaciones en el último apartado de nuestro siguiente capítulo.

<sup>57</sup> De la cuestión de la imagen y su interpretación cartesiana tratamos en el primer apartado del siguiente capítulo.

Husserl habla de objeto [*Gegenstand, Objekt*]<sup>58</sup> como aquello que le aparece al sujeto, aquello que puede aprehender en determinados tipos de acto, desde el imaginar hasta el percibir. En términos intencionales sólo tiene sentido hablar de objeto *para* un sujeto pues cualquier objeto “sólo es lo que es en su correlación con el conocimiento posible”. En tanto aprehendido todo objeto ya es intencionado. Para consolidar esta visión fenomenológica Husserl combatió otras dos interpretaciones del objeto, una que podemos llamar *inmanente* y otra *trascendente extrema*<sup>59</sup> (aludiendo a la oposición vista *supra* p. 13).

Cierta interpretación moderna que concibe a la conciencia como un “contenedor” es heredada a Husserl a través de la psicología empirista de Brentano. Si todo fenómeno señala un objeto que aparece, afirma Brentano, y fenómenos son todas las vivencias intencionales *ergo* “toda vivencia intencional no sólo tiene referencia a objetos, sino que *ella misma es objeto* de ciertas vivencias intencionales.”<sup>60</sup> De este modo, si vivencias como la percepción, el juicio o la imaginación las tomamos como objetos, más aún, como “objetos de la conciencia interna” entonces serían parte de la conciencia misma. De esta afirmación se sigue que las vivencias y lo referido por ellas son objetos “dentro” de la conciencia, es decir, “objetos inmanentes” (inmanente en el sentido locativo).

Husserl aborda esta problemática en el §11 del capítulo 2 de la *Investigación Quinta*. Es verdad, explica, que la conciencia lleva a cabo una referencia pero los objetos a los que se dirige no son parte de ella, no son sus ingredientes [*reell*]. Es por esto que al hablar de objetos *entrando en la conciencia* se corre el riesgo de entenderlos como objetos

---

<sup>58</sup> No diferenciamos entre *Gegenstand* y *Objekt*. En esto seguimos a Antonio Ziri3n: “Es cierto que Husserl, con suma frecuencia, utiliza ambos t3rminos como sin3nimos, con el sentido de “objeto” [...]”. En Antonio Ziri3n, *Breve Diccionario Analtico de Conceptos Husserlianos*, p. 58.

<sup>59</sup> Zahavi las llama interpretaci3n *subjetivista* y *objetivista*, respectivamente. V3ase Zahavi, *Husserl’s Phenomenology*, p. 14 y s.

<sup>60</sup> Husserl, *IL 2*, p. 494. El subrayado es nuestro.

“inmanentes” y derivar de ello que tanto el acto de aprehender como lo aprendido “son dos cosas que se encuentran por igual realmente en la conciencia, un acto y un objeto intencional, algo así como dos contenidos psíquicos encajados el uno en el otro”<sup>61</sup>. En última instancia, esta visión de los objetos recae en el error psicologista de confundir y equiparar el hecho mental de aprehender y el objeto aprehendido. Un primer argumento en contra de este “inmanentismo” brentaneano es que si los objetos referidos fueran de hecho “inmanentes” entonces portarían las mismas cualidades que la conciencia<sup>62</sup>, así, todos los objetos que conocemos, percibimos, imaginamos o juzgamos, tendrían que prescindir de sus cualidades físicas como el color, la textura, el peso, la tridimensionalidad, etc., siendo que la conciencia no posee ninguna de ellas. Dado que esto no ocurre, los objetos a los que la conciencia se refiere no le son “inmanentes”. Asimismo, Husserl subraya que los supuestos “objetos inmanentes” al ser analizados correctamente revelan ser intencionales, mientras que los verdaderos ingredientes de la conciencia “hacen posible la intención como necesarios puntos de apoyo, pero ellos mismos no son intencionales. No vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no oímos sensaciones de sonido, sino la canción de la cantante, etcétera.”<sup>63</sup>

Por otra parte, si bien es falso que la vivencia y el objeto están juntos “dentro” de la conciencia podría pensarse que la verdad radica en el caso contrario: la relación experiencial de la conciencia y sus referentes es una entre dos “objetos reales” y existentes

---

<sup>61</sup> *Loc. Cit.*

<sup>62</sup> Respecto a este razonamiento Dan Zahavi afirma: “If I think about a flute-playing faun, we are confronted with an intentional act with a definite structure that intends a faun. But this faun is not contained immanently in the act. No matter how careful we analyze the act, we will not be able to discover the faun as a part of it. Not only does the faun possess a number of qualities that my consciousness lacks, for instance the ability to jump around and play flute, but in contrast to the act the fantasied faun also appears perspectively.” En Dan Zahavi, *Husserl’s Phenomenology*, p. 16.

<sup>63</sup> Husserl, *IL 2*, p. 496

en el mundo. Esta es la interpretación *trascendente extrema*. La experiencia inicia en el momento en que los objetos afectan físicamente a la conciencia. Originalmente ésta se mantendría en un aislamiento, encerrada en sí misma y sin ninguna posibilidad de conectar con el mundo. Esta relación es de orden *causal*.<sup>64</sup> De la afección causada por el objeto se obtendría la percepción, el conocimiento, el juicio, etc. Si se acepta esta interpretación se afirma que 1) para establecer una vivencia intencional la conciencia tendría que esperar a ser afectada por un objeto pero si de principio no hay ningún motivo para conocer, percibir, juzgar, etc., ¿Qué llevaría a los objetos a entrar en contacto con la conciencia? Esto nos conduce a un callejón sin salida. 2) Si la relación cognoscitiva es meramente causal entonces sólo se podrían intencionar objetos reales [*real*] y existentes, es decir, la relación experiencial se vería reducida a puros objetos físicos (sensibles). Sin embargo, tal afirmación deja de lado el siguiente hecho: nada nos impide fantasear con ciclopes, hablar sobre cuadrados redondos o recordar un edificio derrumbado.

Que ambas interpretaciones son erradas se sigue de mostrar sus limitaciones: ninguna nos permite intencionar objetos inexistentes y/o ausentes. Efectivamente, puedo representarme al dios Júpiter, puedo tenerlo en una vivencia representativa donde su representación sólo se “verifique” en mi conciencia. Esto no significa, insiste Husserl, que “dentro” de esta vivencia haya algo parecido al dios Júpiter, simplemente no podremos encontrar nada semejante porque:

El objeto «inmanente», «mental», no pertenece, pues, al contenido descriptivo (real) de la vivencia; no es en verdad inmanente ni mental.

---

<sup>64</sup> A este respecto Zahavi apunta: “A widespread position has been that consciousness can be likened to a container. In itself it has no relation to the world, but if it is influenced causally by an external object, that is, if information (so to speak) enters into it, such a relation can be established. More precisely, a conscious state can be said to be directed at an object if and only if it is influenced causally by the object in question” En Dan Zahavi, *Husserl’s Phenomenology*, p. 14.

Pero tampoco existe *extra mentem*. No existe, simplemente. Mas esto no impide que exista realmente aquel representarse el dios Júpiter, una vivencia de tal índole, una modalidad de estado psíquico de tal naturaleza, que quien la experimenta puede decir con razón que se representa ese mítico rey de los dioses [...].<sup>65</sup>

Lo mismo ocurre al afirmar que sólo podemos referirnos a objetos “fuera” de la conciencia. Por todo esto es necesario que la teoría intencionalista descansa en otra concepción de objeto. Lo que hay, según Husserl, es la referencia de la conciencia en actos a un objeto, dicho de otra forma, lo que hay es *la pura y simple intención de los actos* y, en este sentido, sólo hay y sólo puede haber objetos intencionales. Así, el objeto se da en la vivencia intencional a pesar de cualquier variación en su existencia, la relación intencional sigue vigente en cualquier caso pues “[s]i existe el objeto intencional, nada cambia desde el punto de vista fenomenológico. Lo dado es para la conciencia exactamente igual, exista el objeto representado, o sea fingido e incluso contrasentido.”<sup>66</sup>

Ahora bien, a lo largo de estas líneas hemos tratado la referencia intencional como una “relación” ¿en verdad la intencionalidad es una relación?<sup>67</sup> La pregunta puede ser ociosa pero en realidad parece llegar bastante lejos, tal vez hasta un punto central en las interpretaciones inmanente y trascendente extrema. Definir la intencionalidad como una relación implica que sea una entre dos cosas, objetos, entidades, eventos, estados de cosas, como quiera llamárseles. Lo que a su vez implica que estas dos en algún momento pueden separarse. La idea de Husserl es precisamente la negación de esto: la conciencia que intenciona y el objeto intencionado (cualquiera que sea) son *inseparables*, juntos *son uno* y por ello “sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo

---

<sup>65</sup> Husserl, *IL 2*, p. 495.

<sup>66</sup> *Loc. Cit.*

<sup>67</sup> Entendemos por “relación” una conexión o correspondencia de algo con otra cosa. *Cfr.* RAE en <http://dle.rae.es/srv/fetch?id=VoYtQP9>



esencial es justamente la intención respectiva.”<sup>68</sup> En consecuencia, se debe dejar de llamar a la intencionalidad una relación. La intencionalidad *no une dos cosas* porque *de principio no hay dos cosas separadas* que pueda unir<sup>69</sup>. La referencia intencional se acerca más a ser una propiedad<sup>70</sup>. En el §10 del segundo capítulo de la *Investigación Quinta* Husserl lo insinúa: “Nosotros consideramos que la referencia intencional, entendida de un modo puramente descriptivo, como *peculiaridad íntima de ciertas vivencias*, es la nota esencial de los «fenómenos psíquicos» o «actos» [...].”<sup>71</sup>

De lo dicho hasta aquí concluimos que:

- 1) La referencia intencional de la conciencia tiene como correlatos objetos si y sólo si se entiende por objeto todo aquello que sin importar su existencia o su presencia es aprehendido por ella, es decir,
- 2) La referencia intencional no presupone la existencia de los objetos a los que refiere, lo dado a la conciencia es aprehendido, exista o no el objeto intencionado, es decir, este presente o ausente.

---

<sup>68</sup> Husserl, *IL 2*, p. 495.

<sup>69</sup> En este sentido John Drummond comenta: “We ordinarily think of the knower and the known as two, as externally related to one another in the world. At the same time, however, we recognize that the object is in some sense given “in” the experience, that the experience in some sense grasps hold of and “possesses” its object, that the knowing “contains” what is known. From this perspective, the experience and its object are not externally related but internally united.” En Don Welton, comp., *The New Husserl. A Critical Reader*, p. 65.

<sup>70</sup> Encontramos esta misma postura en Zahavi, Mohanty y Szilasi. Zahavi dice: “In contrast to the so-called natural relations, intentionality is characterized by the fact that it does not presuppose the existence of both relata (for which reason it might be better to stop calling intentionality a relation)”. En Dan Zahavi, *Husserl’s Phenomenology*, p. 20. Por su parte, J. N Mohanty escribe: “Also, intentionality is not a genuine relation between an experience and an object, but rather “an inward peculiarity of certain experiences””. En Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl*, p. 134. Y Szilasi afirma que “[...] lo que caracteriza la intencionalidad es la unidad de una acción de la conciencia con lo que se produce en ella. [...] el «ver» y lo «visto» no pueden separarse uno de otro. «Yo he visto, (por eso) veo», dice Aristóteles. Del mismo modo, podemos decir: «Yo he deseado (he cumplido un acto de deseo), por eso deseo». La intención, por lo tanto, no es relación, ni siquiera una relación entre sujeto y objeto (*Objekt*), sino un carácter de ser de la conciencia.” En Wilhelm Szilasi, *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, p. 41.

<sup>71</sup> Husserl, *IL 2*, p. 492. El subrayado es nuestro.

## **Capítulo 2**

### **“Representación” y aprehensión inmediata de la conciencia**

En este capítulo nos ocuparemos de la “representación” [*Vorstellung*]. En la filosofía alemana el término *Vorstellung* tiene numerosos sentidos, no pretendemos hacer un estudio minucioso de ellos. Para efectos de la presente investigación, en el primer apartado, nos limitaremos a mostrar su interpretación moderna cuyo surgimiento se remonta a Descartes. En el segundo apartado, analizaremos la crítica husserliana al representacionismo. Finalmente, en el tercer apartado, consideraremos otros sentidos de “representación” que Husserl modifica para integrarlos a su teoría intencionalista. Así, mostraremos que, 1) nuestras intenciones son directas e inmediatas, dicho de otra forma, no hay sustitutos (imágenes) de los objetos en nuestra mente, por tanto, la conciencia es capaz de intencionar objetos a pesar de estar ausentes; y 2) que, en la “re-presentación” (*Vergegenwärtigung*), reinterpretada por Husserl como acto objetivante, va implícito el carácter de ausencia.

## 2.1 Teoría representativa de la percepción

Respecto al tema del conocimiento la Tercera de las *Meditaciones Concernientes a la Filosofía Primera* constituye una referencia obligada de toda la filosofía moderna, en ella Descartes bosqueja lo que podemos llamar una *teoría representativa de la percepción*. Su punto de partida es la indubitabilidad de las *cogitationes*<sup>72</sup> pues, según dice, aunque la incertidumbre me gobierne respecto a todo lo exterior puedo estar seguro al menos de una cosa “de que esas maneras de pensar a las que llamo sentimientos e imaginaciones, sólo en tanto que son modos de pensar residen y se encuentran ciertamente en mí.”<sup>73</sup> Lo siguiente

---

<sup>72</sup> Como nos ilustra Ángel Xolocotzi, Descartes entiende la *cogitatio* como ejercicio del *cogitare* que es todo aquello que nos es consciente, en este sentido, agrega Xolocotzi, “la *cogitatio* sólo comprende el hecho de tener conciencia y todavía no un estar dirigido a algo”. En Ángel Xolocotzi, *Subjetividad Radical y Comprensión Afectiva. El Rompimiento de la Representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, p. 41 y s.

<sup>73</sup> Descartes, *Meditaciones Metafísicas Seguidas de las Objeciones y Respuestas*, p. 178. (AT, IX, 27). Citado de ahora en adelante como *Meditaciones*.

es derivar la existencia del resto de cosas y en primer lugar la de Dios, de uno no engañador, ya que “sin el conocimiento de estas dos verdades [afirma el filósofo francés] no veo que pueda alguna vez estar cierto de algo”<sup>74</sup> Para alcanzarlas se impone al orden clasificar las *cogitationes* en ciertos géneros:

Entre mis pensamientos, algunos son como imágenes de las cosas [*tanquam rerum imagines*], y sólo a estos les conviene con propiedad el nombre de ideas: como cuando me represento un hombre, o una Quimera, o el Cielo, o un Ángel, o a Dios mismo. Otros, además, tienen otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo o niego; es cierto que concibo entonces algo [*aliquam rem*] como sujeto [*subiectum*] de la acción de mi espíritu, pero con esa acción le añado también alguna otra cosa a la idea que tengo de aquello; y de este género de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones, y otros juicios.<sup>75</sup>

Según este fragmento, hay dos tipos de pensamientos o ideas, aquellas que 1) son *tamquam rerum imagines* y 2) las que tienen otras formas. Así, cuando quiero visitar Madrid hay en mí 1) algo que es como la imagen de esta ciudad, la idea propiamente dicha que me presenta Madrid y 2) el deseo de visitar Madrid, sentimiento que me hace consciente de lo aprehendido y que se distingue de la idea<sup>76</sup>. Si, como dice Descartes, las ideas son “obras del espíritu” o bien, “todo aquello que es pensado” entonces podemos inferir que las ideas son *como* imágenes de las cosas y a causa de esto “no puede haber ninguna que no nos *parezca* representar algo”.<sup>77</sup> Dicho desde la lectura moderna: las ideas *son representaciones* de las cosas<sup>78</sup>. Algunos autores han alegado que esta interpretación no

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 179. (AT, IX, 29).

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 180. (*Loc. Cit.*).

<sup>76</sup> A este respecto Ángel Xolocotzi dice “El término *subiectum* es, como sabemos, la traducción latina de *hypokeimenon*. En este sentido, las otras *cogitationes* aprehenden *lo que ya está ahí, lo que yace*. Las ideas sólo presentan algo, mientras que en las otras *cogitationes* se es consciente de lo aprehendido de forma diferente: ya sea deseando, afirmando, negando, temiendo lo aprehendido.” En *Op. Cit.*, p. 46.

<sup>77</sup> Descartes, *Meditaciones*, p. 185 (AT, IX, 34). El subrayado es nuestro.

<sup>78</sup> A este respecto Margaret Wilson afirma “This passage strongly implies that *all* thoughts have an element that is “like the image of a thing”; those that are not ideas in the strict sense, “have other forms besides.”” En Margaret Wilson, *Descartes*, p. 102.

concuenda del todo con el pensamiento cartesiano<sup>79</sup> pues el filósofo francés no afirma que las ideas *son* imágenes sino tan sólo que son *tamquam* imágenes ni, por tanto, que *son* representaciones sino tan solo que *parecen* representar. La realidad es que la filosofía moderna se encargó de borrar el *tamquam* y mantener la correspondencia entre idea e imagen. No nos proponemos descifrar esta cuestión, tan sólo nos importa considerar el surgimiento de la noción de representación que Husserl heredo y que, como veremos, después criticó.

Ahora bien, ¿cómo debemos entender esta representación? Para responder es necesario seguir el análisis del argumento ontológico expuesto en la Tercera *Meditación*. Recordemos la pretensión cartesiana: “investigar si existen cosas fuera de mí”, en primer lugar, si existe Dios y su recurso inicial: la certeza del pensar. Lo único existente son mis *cogitationes*, procede nuestro filósofo, pero además “todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas”<sup>80</sup>, así, las ideas consideradas “en sí mismas y [sin referencia] a ninguna otra cosa, hablando con propiedad, [...] no pueden ser falsas; porque ya sea que imagine una Cabra o una Quimera, no es menos verdadero que imagino la una que la otra.”<sup>81</sup> Debemos agregar que al hablar de las ideas “en sí mismas” y “sin referencia a otra cosa” Descartes muestra que las concibe desde dos aspectos: en el primero, como ideas “en sí mismas” son consideradas formal o materialmente, esto es, son actos u “obras del espíritu”; en el segundo, consideradas objetivamente, son el contenido representativo de estas obras, de aquí que hable de una “referencia a”. Materialmente siempre son

---

<sup>79</sup> Cf. Ángel Xolocotzi, *Op. Cit.*

<sup>80</sup> Descartes, *Meditaciones*, p. 178. (AT, IX, 27).

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 180 (AT, IX, 29).

verdaderas, objetivamente no (excepto la idea de Dios). Descartes continúa explicando que entre las ideas que tiene hay una singular:

[...] aquella por la cual concibo un Dios soberano, eterno, infinito e inmutable, omnisciente, todopoderoso y Creador universal de todas las cosas que hay fuera de él; aquella, digo, tiene ciertamente en sí más *realidad objetiva*, que aquellas mediante las cuales me son representadas las sustancias finitas.<sup>82</sup>

Esta “realidad objetiva” es la idea considerada objetivamente, Dios es el contenido representativo de esta idea y al ser incomparable con la realidad objetiva de las sustancias finitas ninguna de ellas puede ser su causa. Es evidente, “por la luz natural”, afirma Descartes, “que no estoy solo en el mundo, sino que hay además alguna otra cosa que existe y que es la causa de esa idea [...]”<sup>83</sup> luego, “es preciso concluir necesariamente que Dios existe”.<sup>84</sup>

De lo anterior dos cuestiones nos orientan sobre el sentido que debe tomar la representación. En primer lugar, la certeza cartesiana es doble: no sólo confía en que sus *cogitationes* existen sino también en que todas son verdaderas (materialmente). Por el contrario, de las cosas “externas” no sabe absolutamente nada: “solo por una impulsión ciega y temeraria, que he creído que había cosas fuera de mí y diferentes de mi ser [...]”<sup>85</sup> De manera que, sin temor a equivocarnos, podemos afirmar que para Descartes las ideas son epistemológicamente superiores a las “cosas externas”. La misma inferencia de la existencia de Dios (como ser “externo”) a partir de la existencia “interna” de la idea de Dios lo comprueba. En segundo lugar, al ser superiores epistemológicamente las ideas

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 182. (AT, IX, 32). El subrayado es nuestro.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 184. (AT, IX, 33).

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 186. (AT, IX, 36).

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 182. (AT, IX, 31).

constituyen el fundamento de todo conocimiento: no llegamos al conocimiento de las cosas por sí mismas sino por la representación “interior” que tenemos de ellas. La imagen “interna” fundamenta el conocimiento de los objetos “externos”. En consecuencia el carácter representativo de las ideas funciona como una *mediación* entre nuestra actividad cognitiva y los objetos *extra mentem*<sup>86</sup>. Bajo estas condiciones respondemos a nuestra pregunta inicial: la representación debe ser entendida como imagen interna, indudablemente existente y verdadera, como un *sustituto* que sirve de mediación entre el dentro y el fuera de la conciencia<sup>87</sup>. La importancia de este resultado para nuestra investigación es que si se acepta que hay imágenes internas como sustitutos de los objetos entonces siempre hay *presencia*, siempre hay algo presente en toda aprehensión y se rechaza cualquier tipo de intención en ausencia de sus correlatos objetivos. Por ejemplo, si la intención de objetos ideales como los números se media por la imagen del número, entonces se aprehende una presencia, la imagen, no el número en su ausencia. Así pues, como afirma Sokolowski:

---

<sup>86</sup> Lo mismo afirma Xolocotzi al decir que “[...] la idea en tanto representación o contenido representativo es aquello puesto a la conciencia como mediación como lo que se halla *extra mentem*.” En *Op. Cit.*, p. 47. Por su parte Ariela Battán afirma: “Sabido es que Descartes rechaza la tendencia de los filósofos al postular “especies intencionales”, por ello, precisamente, dota a las ideas de carácter representativo otorgándoles así la función mediadora entre los objetos, los sentidos y la mente para la cual las especies intencionales eran postuladas.” En Ariela Battán, *Idea y representación en la teoría cartesiana de la percepción. Los aportes de la fisiología mecanicista a la comprensión de la noción de “idea de las cosas sensibles”*, Ágora, vol. 26, n.º. 2, 2007, pp. 7-29.

<sup>87</sup> Margaret Wilson defiende: “With respect to the Cartesian position there are, I think, two important points to note. First when Descartes says that ideas are “*tanquam rerum imagines*” I think he is saying more than that thoughts have 'objects', according to which they are classified (as ideas of God, of heat or cold, etc.). He means also that ideas are received by the mind *as if exhibiting to it* various things –or as if making things *cognitively accesible*. (Descartes seems to use the terms 'represent' and 'exhibit' as interchangeable.) To say this seems to be to say *more* than that ideas are, necessarily, 'ideas of' –though it might not be easy to determine exactly how *much* more. Second, when Descartes speaks of ideas being '*tanquam rerum imagines*' he does *not* mean that every idea involves a mental picture with *visual* properties: an idea, in other words, can purport to bring something into cognitive ken without purporting to represent it visually. (In fact, as Descartes stresses in the *Replies*, it need not purport to represent the thing via *any* sensory modality.)” En *Op. Cit.*, p. 102. Por su parte, Ángel Xolocotzi opina: “No se trata pues de pensar la representación como imágenes internas de objetos externos y que el acceso a los objetos externos es indirecto en tanto nos dirigimos a las imágenes internas, sino de entender que cuando Descartes remite al contenido representativo de las ideas no quiere decir que este contenido se iguale a un contenido externo de las cosas reales.” En *Op. Cit.*, p. 45.

[...] when we want to explain how we can speak about objects that are not present, we tend to say that we are dealing with an image or a concept of the object, which is present, and through that image or concept we reach toward the absent thing. But this postulation of a presence to substitute for the absent is highly inadequate. For one thing, how would we ever know that what is given to us is only a concept or an image if we did not have some sense of the absence of the real thing, if we did not already intend the thing in its absence?<sup>88</sup>

Husserl argumenta en contra de esta tendencia a sustituir lo ausente con imágenes. En seguida analizaremos la crítica husserliana a esta concepción representacionista, Husserl le llama *teoría de las imágenes*.

## 2.2 Crítica husserliana a la teoría de las imágenes

En el capítulo anterior explicamos lo que significa que la conciencia tenga un contenido y distinguimos entre objeto inmanente e intencional. Como dijimos ahí la conciencia no tiene objetos inmanentes en el sentido de algo que primero estuvo fuera y luego dentro de ella, no hay algo como imágenes ni objetos dentro de nuestra mente y aquello que pudiera entenderse como partes de ella, como sus momentos, no son intencionales (ni trascendentes). Husserl retoma esta cuestión en el apéndice al segundo capítulo de la *Investigación Quinta* (“Para la crítica de «la teoría de las imágenes» y de la teoría de los objetos «inmanentes» de los actos”), advirtiendo de los errores de tal interpretación. La teoría de las imágenes, dice Husserl, “cree haber explicado suficientemente el hecho de la representación (encerrado en todo acto) diciendo: «fuera» está –o está al menos en ciertas circunstancias– la cosa misma; en la conciencia hay una imagen que hace de representante de ella”<sup>89</sup>. Sin embargo, lo que hace es confundir la imagen interior con un objeto mental distinto al objeto intencionado. Esta imagen, según la teoría de la imagen, es representación

---

<sup>88</sup> Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, p. 36.

<sup>89</sup> Husserl, *IL 2*, p. 527.



del objeto “exterior” porque le es “semejante”. La semejanza se toma como el fundamento de la existencia de la imagen interior y por tanto de la representación. Toda representación se basa en la semejanza que hay entre la imagen mental y el objeto exterior, por tanto, hay una relación entre dos objetos existentes, existentes realmente. La aprehensión de objetos exteriores sólo es posible a través de imágenes en la mente del sujeto, a su vez, la existencia de estas imágenes solo es posible por su semejanza con los objetos exteriores. Luego, el fundamento del conocimiento es la semejanza. Según Husserl, este es el error del representacionismo: si el conocimiento de los objetos requiere una imagen mental que lo sustente y si, a su vez, esta imagen sólo se da como representación, como respuesta a una semejanza con otro objeto, entonces la semejanza se da si y sólo si el objeto de representación existe. Tres cosas debemos tener en cuenta, primero, Husserl ha dicho que la existencia de los objetos no es condición necesaria para que sean aprehendidos, para que sean objetos de conocimiento, encontramos aquí el sustento de nuestra investigación: todo objeto es intencionado aun en su ausencia. Hay objetos que no existen o que no son percibidos “en carne y hueso” y sin embargo son intencionados, llegamos a conocerlos. Por lo tanto, el representacionismo se equivoca en un doble sentido 1) al sustituir la ausencia del objeto por la presencia de la imagen y 2) al condicionar la imagen interna –suponiendo su existencia– a la existencia del objeto. Si afirmamos 1) y 2) debemos olvidarnos de aprehender cosas como el dios Júpiter, el edificio derrumbado (en el recuerdo) o el círculo cuadrado. Segundo, supuesta la existencia del objeto de aprehensión (2) el siguiente requerimiento es la semejanza: si y sólo si hay semejanza entre el objeto y la representación entonces hay aprehensión del objeto, pero esto reduce el conocimiento a una relación accidental. El representacionismo olvida que la aprehensión de todo objeto, sea perceptiva, judicativa o imaginativa es una vivencia intencional, una direccionalidad inmediata. De este

modo “[l]a imagen sólo se torna imagen por la facultad que un yo representante tiene de servirse de lo semejante como representante imaginativo de lo semejante [...]”<sup>90</sup> Esto es, la imagen no se da en la conciencia por su semejanza con el objeto sino por el acto de representarse el sujeto imaginativamente *ese* objeto. Tercero, según el representacionismo, en todo acto hay una relación de semejanza y dos objetos: la imagen representada y el objeto exterior, por tanto, hay una duplicidad del objeto exterior. De esta forma, si percibo una escultura mi aprehensión de ella consiste en duplicarla como una imagen en mi mente a partir de la semejanza. Pero, como hace ver Husserl, que se tengan dos objetos en la aprehensión de un sólo objeto es sencillamente contrario a cualquier vivencia:

Si la aprehensión de algo como imagen supone ya, según esto, un objeto dado intencionalmente a la conciencia, llevaríamos notoriamente a un regreso al infinito el considerar este objeto a su vez constituido por una imagen y así sucesivamente; o sea, hablar en serio, con respecto a una percepción simple, de una «imagen perceptiva» inherente a ella, «por medio» de la cual se referiría a la «cosa misma».<sup>91</sup>

Por el contrario, al aprehender cualquier objeto el sujeto conoce *ese* mismo objeto, si lo percibe tiene una intención perceptiva de *un solo y mismo objeto*, si lo imagina representativamente tiene una intención imaginativa de *un solo y mismo objeto*. De este modo, el sujeto puede, por un lado, percibir un objeto, por otro, tener una imagen de ese mismo objeto y tener así dos objetos distintos pero no en la misma intención sino en dos intenciones distintas: una perceptiva, la otra representativa imaginativamente. En consecuencia, tener una imagen como imagen de algo es tener una intención representativa, la imagen no está en la mente como sustitución por medio de semejanza de otro objeto sino

---

<sup>90</sup> Husserl, *IL 2*, p. 528.

<sup>91</sup> *Loc. Cit.*

[...] por la facultad que un yo representante tiene de servirse de lo semejante como representante imaginativo de lo semejante, de tener presente intuitivamente tan sólo una cosa y mentar otra en lugar de ella. Pero esto no sólo puede consistir en que la imagen se constituye como tal en una conciencia intencional peculiar, y en que el carácter interno de este acto, la peculiaridad específica de este «modo de apercepción», no sólo constituye lo que llamamos representar imaginativamente, sino que constituye también lo que llamamos la representación imaginativa de este o aquel objeto determinado, según la particular determinación, asimismo interna, del acto.<sup>92</sup>

Así, la imagen representada es un objeto intencional lo mismo que el objeto percibido, no hay semejanza entre ellos sino *identidad*. De esta manera Husserl demuestra que toda aprehensión, todo acto, es *directo* e *inmediato*, no hay sustitutos del objeto aprehendido en la conciencia, no hay mediación entre la actividad cognoscitiva y los objetos conocidos.

### 2.3 Otros sentidos de “representación”

En el acápite 2.1 tratamos las dos definiciones que Brentano otorga a los “fenómenos psíquicos” y que Husserl asume, a saber, la referencia intencional de todo “fenómeno psíquico” a un contenido y la representación como base de todo “fenómeno psíquico”. Expresamente, la segunda afirma “«que, [los fenómenos psíquicos] o son representaciones, o descansan en representaciones»”<sup>93</sup> lo que significa que «[n]ada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada esperado ni temido si no es representado»<sup>94</sup>. Pero ¿qué sentido

---

<sup>92</sup> *Loc. Cit.*

<sup>93</sup> Brentano, *Psicología*. Citado por Husserl, *IL 2*, p. 493.

<sup>94</sup> *Loc. Cit.* Dermot Moran nos ilustra respecto a los fenómenos considerados por Brentano: “A fundamental plank of Brentano’s descriptive psychology is his acceptance of a traditional classification of mental acts into three ‘fundamental classes’ (*Grundklassen*, PES 45) or ‘modes’ (PES 276), namely ‘presentations’ (*Vorstellungen*), ‘judgements’ (*Urteile*), and the ‘phenomena of love and hate’, or ‘relations of feeling’, (*Gemütsstättigkeiten*, PES 276; RW 55), or ‘phenomena of interest’ (*Interessephänomene*). He thought this classification was given its first complete and accurate statement by Descartes in Meditation Three (RW 15), but suggested a similar classification could also be traced back to Aristotle and Aquinas. Brentano understands these three basic sets of acts as grouped around each other in a certain way.” En Dermot Moran,

tiene aquí el término representación? Husserl aclara que debemos entenderlo no como “el contenido (objeto) representado, sino como el acto de representárselo”<sup>95</sup>. Afirmar, además, que tal definición lleva a equívocos debido a que la visión epistemológica de Brentano sigue enraizada en la tradición moderna, lo que significa mantenerse en el cartesianismo, por tanto, es necesario reformularla. Esto no quiere decir que Husserl excluya las representaciones<sup>96</sup> ni que les niegue un papel fundante sino que al reconocer que hay otras cualidades intencionales, otros modos de conciencia, la ley debe “ampliarse”. La definición reformulada integra las representaciones, pero no se limita a ellas porque de hecho no son los únicos modos de conciencia. Así, la representación pasa a ser especie de un “género cualitativo íntegro”, el de los *actos objetivantes*. Todas las especies de este género son vivencias intencionales, por ello “*comprende todos los actos considerados, ateniéndose al punto de vista de su esencia cualitativa, y que determina el concepto más amplio que el término de representación puede significar dentro de la clase de las vivencias intencionales.*”<sup>97</sup>

Tomando por fundamento el género de los actos objetivantes, la ley de representación fundacional adquiere un nuevo sentido: “*toda vivencia intencional, o es un acto objetivante, o tiene un acto objetivante por «base»*; es decir, en este último caso tiene necesariamente en su seno, como *parte integrante*, un acto objetivante *cuya materia total*

---

*Introduction to Phenomenology*, p. 45. Respecto a esta tripartición Serrano de Haro apunta: “El interés de la clasificación brentaneana reside en que no se vale como criterio de división de los posibles objetos intencionales, menos aún de las clases de posibles sujetos de los actos.” En Agustín Serrano de Haro, *Actos Básicos y Actos Fundados. Exposición Crítica de los Primeros Análisis Husserlianos*, p. 64.

<sup>95</sup> *Loc. Cit.*

<sup>96</sup> Mohanty nos ilustra sobre algunos de los sentidos que Husserl da al término *Vorstellung*: “The word ‘*Vorstellung*’ or ‘representation’ is ambiguous. It may mean -using Husserl’s highly technical terminology- either a complete intentional experience with its own distinctive ‘act-quality’ (and ‘act-matter’), or the mere completed ‘act-matter,’ or finally any act (i.e. intentional experience) in which something or other is -in a certain narrow sense- objectified for us.” En J. N. Mohanty, *Edmund Husserl’s Theory of Meaning*, p. 94.

<sup>97</sup> *Ibid.* p. 570.

es, a la vez y de modo individualmente idéntico, su materia total.”<sup>98</sup> Cabe destacar que en esta reformulación encontramos una especie de superposición de actos y que a cada acto superpuesto le corresponde la misma materia total que el acto base. Como veremos, Husserl explica esta superposición en términos de actos fundantes y fundados, damos un ejemplo sencillo: si el acto fundante es la percepción de *Las Meninas* (la materia de tal acto es «la pintura vista bajo determinadas circunstancias») entonces los actos fundados tendrán como materia *esa* pintura «vista» con sus respectivos contenidos inmanentes, pueden ser un recuerdo o una descripción verbal. Regresaremos a esta cuestión más adelante.

Es claro que los actos objetivantes, al ser vivencias intencionales, refieren intencionalmente a un objeto, en ellos algo se nos llega a dar como objeto de una forma determinada “como tal y tal” objeto. Sabemos también –por lo expuesto en 1.3– que la esencia intencional de todo acto es la unión de materia y cualidad “y que la diferencia entre las «clases fundamentales» de los actos se refiere solamente a las cualidades de acto”<sup>99</sup> por tanto una distinción de las especies de los actos objetivantes debe obedecer a sus respectivas cualidades y materias. A continuación, clasificamos tales actos de dos formas.

Por la cualidad de acto, este género supremo clasifica<sup>100</sup> los actos en *ponentes* [*setzenden Akte*] y *no pONENTES* [*nichtsetzenden Akte*]. Los pONENTES intencionan su correlato objetivo como existente<sup>101</sup>, esto es, su referencia implica su existencia. Gracias a

---

<sup>98</sup> *Ibid.* p. 578.

<sup>99</sup> *Ibid.* p. 567.

<sup>100</sup> En primera instancia Husserl plantea las dos clases de actos para los nombres o actos nominales pero aclara que tal clasificación vale para todos los llamados *actos objetivantes*, en el §34 de la *Investigación Quinta* dice: “[I]a diferencia entre actos pONENTES y no pONENTES se extiende, en general, *sobre la esfera total* de la representación en el presente sentido [el de *Vorstellung* como *acto objetivante*] que rebasa el de las representaciones propiamente nominales.” Cfr. *IL 2* p. 559.

<sup>101</sup> Tomamos por *existente* todo aquello que se presenta siempre en el mundo y que lo hace bajo las estructuras y condiciones del mundo. En este sentido *existencia* es *posición de existencia* y, por tanto,

esto son, en cierto modo, “menciones del ser”<sup>102</sup>. Por el contrario, los no ponentes no entrañan la existencia de su objeto. El ser de su objeto queda indeciso, puede existir pero de principio su existencia no está supuesta, su ser sólo es “meramente representado”<sup>103</sup>. Según estas definiciones actos ponentes son la percepción [*Wahrnehmung*], el recuerdo [*Erinnerung*] y la expectación [*Erwartung*] sensibles; actos no ponentes son la fantasía [*Phantasie*] y la significación [*Bedeutung*]. Esta caracterización de las intenciones nos remite a otra noción de representación y, a su vez, a otra clasificación de los actos.

Además de *Vorstellung*, en español el término representación es traducción de *Vergegenwärtigung*<sup>104</sup>. Los actos de este tipo de *re-presentación*<sup>105</sup> deben entenderse en contraste con los actos de presentación<sup>106</sup> [*Gegenwärtigung*] cuya peculiaridad es tener al objeto “en persona”, tenerlo propiamente *intuido* [*Anschauung*]. En sentido estricto sólo la percepción es una presentación pues tiene dado al objeto intencional “en carne y hueso”, *hic et nunc*. Las re-presentaciones presuponen presentaciones, dan al objeto “otra vez”, lo hacen re-aparecer, y esto con las mismas determinaciones materiales (materia intencional)

---

*percepción*. Por otro lado, Husserl distingue entre la *existencia* y la *esencia* diciendo que la segunda también *existe* –y también puede *percibirse*– aunque no *real* sino *idealmente*. En Husserl, *Ideas*, pp. 91-93.

<sup>102</sup> Cfr. *IL 2* p. 569

<sup>103</sup> *Loc. Cit.*

<sup>104</sup> Hay un tercer vocablo alemán que se traduce por representación en español, el de *Räpresentation*. Morente y Gaos lo traducen como «representación funcional». Según Rizzo-Patrón, en el periodo entre *Filosofía de la Aritmética* e *Investigaciones* Husserl se dedicó a ciertas investigaciones psicológicas que resultaron en el descubrimiento de dos formas distintas de *Vorstellung*, a saber, “intuiciones” y “representaciones funcionales”. Las segundas son un tipo de acto considerado por Husserl como “el portador original de la función intencional”, la razón de esto es que las representaciones funcionales “meramente mientan un objeto ausente”. En este sentido Rizzo-Patrón explica que la “representación funcional” es el antecedente directo de la intención significativa. En Rosemary Rizo-Patrón, *Superación del Representacionalismo e Inmanentismo en la Génesis de la Fenomenología Husserliana de la Percepción*, p. 195 y ss.

<sup>105</sup> Seguimos la propuesta de Miguel García-Baró al traducir *Vergegenwärtigung* con una grafía especial (re-presentación) para distinguirla de la traducción de *Vorstellung*. En lo siguiente hacemos uso de ella y también del término *evocación*, utilizado por Agustín Serrano de Haro como sinónimo de re-presentación.

<sup>106</sup> La división de los actos en presentaciones y re-presentaciones no es expuesta en las *Investigaciones* sino en *Ideas*. Véase Husserl, *Ideas*, pp. 175, 232, 327 y ss. La retomamos aquí con el fin de caracterizar la intención significativa como presentación y analizar el carácter de ausencia que implica (objetivo de nuestro tercer capítulo).

en que fue dado presentativamente. La presentación de los objetos y del mundo en general está determinada por una convicción del sujeto: la *creencia* [*Glaube, doxa*] en la existencia de aquello que se presenta. A pesar de que esta *modalidad dóxica* es propia de la percepción puede cambiar a duda, incertidumbre, incredulidad, etc. De la misma forma, las re-presentaciones presuponen la modalidad dóxica de las presentaciones iniciales. En un sentido amplio, las re-presentaciones también son “presentaciones” pues “presentan” el objeto manteniendo la estructura de la referencia intencional de la presentación, de la intuición o percepción. Según estas definiciones presentaciones son la intuición y la significación. Re-presentaciones, como actos no intuitivos pero que tienen una estructura presentativa, es decir, son presentaciones no perceptivas, son el recuerdo, la expectativa y la fantasía. Como podemos ver, las dos clasificaciones citadas son incompatibles. La primera (CL1) obedece a la existencia del objeto, la segunda (CL2), al modo de darse.

Como mencionamos arriba, los actos no se relacionan en un mero caos, sino que responden a determinado orden. La interacción entre presentaciones y re-presentaciones obedece a una fundamentación entre actos. Husserl distingue entre actos simples y compuestos, y aclara que los segundos no deben entenderse como una mera reunión de los primeros pues “[n]o toda vivencia unitaria, aunque esté compuesta de actos, es ya por ello un acto *compuesto* [...]”<sup>107</sup> Para una explicación más detallada Husserl recurre a una analogía: “[u]na maquina compuesta es *una* máquina que está compuesta de máquinas, siendo este enlace de tal suerte, que la función de la maquina total es justamente una función total, en la cual confluyen las funciones de las máquinas parciales.”<sup>108</sup> En los actos compuestos ocurre el mismo enlace, a saber, cada acto simple o parcial tiene su propio

---

<sup>107</sup> Husserl, *IL 2*, p. 515.

<sup>108</sup> *Ibid.*

objeto intencionado en su determinada modalidad de la conciencia, esto es, su propia referencia intencional y al integrarse varios actos parciales en un solo “acto total” resulta una “función total” consistente en la unidad de la referencia intencional de este acto total. De este modo, la función total surge de las funciones de los actos parciales. El correlato del acto total es el “objeto total representado” cuya unidad y modo en que es referido intencionalmente no se constituye “*junto* a los actos parciales sino *en ellos*”<sup>109</sup>. Así, el modo de la unión de los actos parciales “produce el *acto* unitario y no la mera unitariedad de una vivencia”<sup>110</sup>. De aquí que Husserl insista en que el acto compuesto no es una mera reunión de los actos parciales, pues, el modo de la unión consiste en la integración no sólo del objeto de cada acto sino de partes del objeto, miembros de relaciones externas a él, formas de relación, etc.<sup>111</sup>

Husserl sugiere que esta composición tiende a complicarse, pues, un acto nuevo puede edificarse sobre un acto compuesto, cuyos miembros también pueden ser compuestos<sup>112</sup>. En el marco de la segunda clasificación (CL2), los actos que son re-presentaciones se edifican sobre los que son presentaciones. Así, el recuerdo, la expectación y la fantasía sensibles se edifican en la percepción, la percepción es el acto fundante. Las re-presentaciones dan a la conciencia el objeto que no es intuido en el modo de la presentación sino en el de la ausencia. Nos reencontramos así con el carácter de ausencia, ahora en las re-presentaciones. En ellas intencionamos objetos ausentes, objetos que se nos dieron primeramente en la percepción y que sin ser sustituidos por otros objetos

---

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> *Ibid.* y s. Esta singular composición nos recuerda a la famosa teoría de los todos y las partes que Husserl presenta en su *Investigación Tercera*. Sin embargo, sería un error pensar que en un acto total se juntan los actos parciales a modo de partes pues los actos parciales aportan tanto sus funciones parciales como objetos y relaciones. Cf. *Loc. Cit.*

<sup>112</sup> *Ibid.* p. 516.



(imágenes) vuelven a ser intencionados, a ser evocados. En consecuencia, es esencial a la re-presentación que su correlato objetivo sea intencionado en ausencia, dicho de otra forma, una intención es una re-presentación si y sólo si mienta un objeto ausente. La ausencia está a la base de la re-presentación, la determina.

Vemos así que, las posibilidades de interacción entre actos que fundan y aquellos fundados son numerosas. Intencionamos objetos, situaciones y personas que alguna vez percibimos y que dejan de estar presentes para pasar a la memoria. Lo mismo pasa con nuestras expectativas, hacemos planes, deseamos objetos o situaciones, todos ellos intencionados en ausencia pero fundados en las percepciones que tenemos y vivimos a diario. Así, todas nuestras intenciones son “[...] múltiples combinaciones en las cuales los actos se integran en actos totales; y la más ligera consideración enseña que existen notables diferencias en el modo de entretejerse o de fundamentarse unos actos en otros, que los hacen posibles en concreto.”<sup>113</sup> Es claro que no podríamos rememorar una visita al Museo del Prado sin antes haberlo visitado, sin antes haberlo intencionado perceptivamente, pero además, nuestro recuerdo puede hacerse más complejo y convertirse en el acto parcial de una descripción, de un acto compuesto cuya función total sea una experiencia lingüística. Es así que las re-presentaciones pueden, a su vez, ser actos fundantes de otras presentaciones como la intención significativa: podemos re-presentarnos *Saturno devorando a su hijo* y presentarlo a través de un relato, podemos tener expectativas de viajar y compartirlas mediante una expresión, podemos emitir juicios sobre presunciones, dudas, preguntas, deseos, actos de voluntad, etc. Ahora bien, si podemos expresar re-presentaciones entonces es un hecho que el carácter de ausencia va implícito en intenciones

---

<sup>113</sup> *Loc. Cit.*

que participan del lenguaje, aclarar cómo se encuentra en ellas, es una de las metas de nuestro siguiente capítulo.

Para nuestro tercer y último capítulo, las siguientes tesis son de importancia fundamental:

- 1) No hay intermediarios entre la actividad cognoscitiva y los objetos conocidos. Toda intención, todo acto, es directo e inmediato, no hay sustitutos (imágenes) del objeto intencionado en la conciencia.
- 2) La re-presentación, como especie del género de actos objetivantes, es una intención que presenta sus objetos como no estando percibidos, es decir, los presenta si y sólo si ellos están ausentes.
- 3) Si las re-presentaciones se fundan en presentaciones y de las presentaciones la percepción es la intencionalidad que da al objeto “en carne y hueso”, entonces, el paradigma de la intencionalidad es la percepción. La percepción es el acto fundante por excelencia.

## Capítulo 3

### El carácter de ausencia en la expresión

En los capítulos precedentes hemos demostrado que la intencionalidad de la conciencia no se puede entender sin la participación del carácter de ausencia. Así lo advertimos (Cap. 1) al distinguir la idealidad de los objetos lógicos, lo que, a su vez, nos condujo a examinar el modo de darse de todo objeto como objeto intencional. Esta caracterización del objeto le permite ser aprehendido a pesar de estar ausente, ya sea por no ser percibido sensiblemente o por no existir. Así mismo, advertimos (Cap. 2) que al intencionar objetos ausentes no necesitamos sustituirlos por otros objetos como, por ejemplo, imágenes, pues, la intencionalidad de la conciencia los aprehende directa e inmediatamente; esto es claro y, más aún, es condición necesaria de las re-presentaciones.

Nuestro propósito en este capítulo es demostrar que, según la imposibilidad de comprender la intencionalidad sin el carácter de ausencia, en una vivencia concreta como lo es la expresión, el carácter de ausencia protagoniza diferentes momentos. Así, en el primer apartado, analizamos la función indicativa del signo, veremos que, la señal sólo puede cumplir tal función si el objeto indicado está ausente en el contenido intencional del acto de indicar. En el segundo apartado, atendemos la función comunicativa de la expresión, encontraremos que, de manera paralela a la mera indicación, las expresiones del hablante sólo sirven de señales para el oyente si los actos psíquicos del primero están ausentes para el segundo. En el tercer apartado, mediante el análisis del monólogo, determinamos la naturaleza propia de la expresión como intención significativa y retomamos la argumentación a favor de la idealidad de los objetos lógicos para definir el significado.

Finalmente, analizamos la teoría de las intenciones llenas y vacías, demostraremos que, se fundamenta en una visión que opone la presencia a la ausencia de los objetos.

### 3.1 Indicación: señal y ausencia

En la *Investigación Primera* Husserl alude a la aparente sinonimia entre *signo*<sup>114</sup> [*Zeichen*] y *expresión* [*Ausdruck*]. De inmediato aclara que ambos términos “son no pocas veces empleados como sinónimos. Mas no es inútil observar que en el discurso corriente y general no siempre coinciden por completo.”<sup>115</sup> Hay, por tanto, que delimitar sus funciones para ver sus diferencias. Al signo como expresión se opone el signo como *indicación* [*Anzeige*] y si bien a la expresión no le corresponde ser indicación en todos los casos podemos decir que “en el discurso comunicativo, la expresión además de significar es, más o menos, una señal.”<sup>116</sup> Para abordar la función esencial de la expresión primero analizaremos su sentido signitativo, lo que implica examinar primero al signo como indicación. Veremos pues, en este primer estadio, que la indicación *entraña* el carácter de ausencia.

---

<sup>114</sup> En el presente capítulo, no pretendemos hacer una clasificación exhaustiva de los signos tratados en la *Investigación Primera*. Sin embargo, queremos aludir a lo dicho por Bernet respecto a cierta distinción: “[...] the Logical Investigations actually distinguish at least three sorts of signs: (1) natural signs such as "fossil vertebrae indicating the existence of prediluvian animals"; (2) non-lingual artificial signs such as "marks" (e.g. "a flag," "a brand") and "memorial signs" (e.g. "the much used knot in the handkerchief"); (3) lingual artificial signs which are called "expressions." Non-lingual artificial signs (=2) and lingual artificial signs (=3) have in common the capacity to signify (Bezeichnen). Natural signs (= 1) do not signify and therefore are not to be taken as "genuine signs."” Rudolf Bernet, “Husserl’s Theory of Signs Revisited”, en *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*, ed. Robert Sokolowski, p. 4. Siguiendo esta organización, nos centraremos en los “non-lingual artificial signs”, indicaciones (3.1) y, más puntualmente, en los “lingual artificial signs”, expresiones (3.2 y parte de 3.3).

<sup>115</sup> Husserl, *IL I*, p. 233.

<sup>116</sup> *Loc. Cit.* En 3.2 ahondaremos en la función indicativa de la expresión.

La indicación es una relación, la llamada *señal*. En este sentido “el estigma [es] signo del esclavo [y] la bandera es el signo de la nación.”<sup>117</sup> Respecto a su institución, Husserl afirma que los signos indicativos o señales pueden ser creaciones con un propósito determinado o ser arbitrarios sin que de ello dependa su indicar. Además, pueden cumplir o no la función de indicar y seguir siendo signos, es decir, su “unidad esencial” sigue vigente en cualquier caso. Ante tal indiferencia nos surge la duda sobre ¿qué es lo propio de las señales? ¿cuál es aquella “unidad esencial” que las distingue? En sentido propio, según Husserl, algo es un signo indicativo si funciona de señal para algo más<sup>118</sup>. Es decir, cuando un sujeto experimenta la remisión desde un objeto A hacia un objeto B. En principio A y B son objetos independientes, pueden ser aprehendidos separadamente<sup>119</sup>, pero en la indicación se co-implican. Vemos así que lo más propio, la esencia de la indicación, es que “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*”<sup>120</sup>, por tanto, no sólo la relación misma, el ir de un objeto a otro, caracteriza la indicación sino también el hecho de tener conocimiento de la existencia, en primer lugar, del objeto que indica y, en segundo lugar, del objeto indicado. Este segundo momento debe entenderse desde la ya mencionada modalidad dóxica pues, en la indicación se conoce la existencia de los objetos o situaciones objetivas indicadoras y es “*vivida por dicho alguien*

---

<sup>117</sup> *Ibid.* p. 234.

<sup>118</sup> *Ibid.* A este respecto Bernet menciona el modo singular en que la señal indica, “[...] in indication one is led *directly* from the sign to the signified, i.e. not *via* a meaning-intention. One immediately sees or notices B when seeing A (*Daran-ersehen, daranmerken*).” Por el contrario, como veremos en 3.3, la expresión indica en tanto ejecuta un acto significativo. En Rudolf Bernet *op. cit.*, p. 5.

<sup>119</sup> Sokolowski insiste en el hecho de esta independencia al decir que: “Both the indicating sign and what is indicated are independent things or facts, and each could be directly presented apart from the relationship of indication, which is external to them. There relationship arises in the way they are taken or used by consciousness, it is not a moment intrinsically present in them. In principle we can perceive separately as independent objects the smoke and the fire, the flag and the nation, the ruins and -were we around at the right time- the people once living there. We could perceive separately the fact that two lanterns are shining in the belfry, and the fact that the British are coming by sea.” En Robert Sokolowski, *Husserlian Meditations*, p.112

<sup>120</sup> *Ibid.*

como motivo (motivo *no* basado en *intelección*) para la convicción o presunción de que también los segundos existen.”<sup>121</sup> En este sentido, sólo puede decirse que alguien ha vivido una indicación si en un primer momento posee el conocimiento de que cierto objeto existe y si por ello le sobreviene, en un segundo momento, la *convicción* [*Überzeugung*] de que otro objeto también existe. Este dar por hecho la existencia de lo indicado, el pasar de un conocimiento a una convicción, es la *motivación* de la indicación y lo que constituye la esencia del signo indicativo. La motivación, afirma Husserl, “establece una *unidad descriptiva* entre los actos de juicio, en que se constituyen para el pensante las situaciones objetivas indicadoras e indicadas [...]”<sup>122</sup> Los signos indicativos, las situaciones objetivas, se configuran en actos de juicio que a su vez se configuran en un solo acto de juicio, en una totalidad. Dicho de otra manera, los actos de juicio de las situaciones objetivas que indican y que son indicadas, al estar motivados uno al otro, se experimentan como una unidad; unidad que, afirma Husserl, “tiene un correlato objetivo aparente, una situación objetiva unitaria, que en ella parece existir y que en ella está mentada.”<sup>123</sup> La motivación, en tanto experiencia de la unificación del indicador y lo indicado, es un acto, por consiguiente, – según vimos en 1.2– le pertenece un correlato objetivo, un mentar una situación objetiva (referencia intencional). Al establecer lo común a la indicación, “que unas cosas *pueden* o *deben* existir, *porque* otras cosas son dadas”<sup>124</sup>, encontramos que esta “conexión entre las cosas”, expresada por este *porque*, es el correlato objetivo de la motivación. A causa de ella, afirma Husserl, se entretejen “varios actos de juicio en un solo acto de juicio.”<sup>125</sup>

---

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> *Ibid.*

<sup>125</sup> *Ibid.*

Ahora bien, la motivación, el ir de una situación objetiva a otra, descansa en el conocimiento y la convicción de la existencia del indicador y de lo indicado, respectivamente. Parece entonces que de principio hay cierta *intelección* en la conclusión que afirma la existencia de lo indicado, como veremos, este razonamiento cae en el error de concebir de manera bastante general la motivación. Regresaremos a esto después. Ahora nos importa subrayar una cuestión relacionada con la convicción de la existencia de lo indicado y que involucra el carácter de ausencia propio de nuestra investigación.

Husserl advierte que la motivación de la indicación tiene a la base el conocimiento de la existencia de los objetos indicadores (de las señales), de ellos no hay una mera creencia sino una certeza indudable de su existencia. Como punto de partida, tal certeza es necesaria. Si no conozco el signo, por ejemplo, bandera, mi experiencia indicativa no puede iniciar (ni, por tanto, culminar). Con esto no nos referimos a que la bandera sea el único signo que indique la nación. Efectivamente, otros signos pueden sustituirla, pero necesariamente habrá uno que promueva la experiencia indicativa y, cualquiera que sea, tiene que ser conocido. Por el contrario, la existencia de lo indicado sí que resulta una convicción, por ello Husserl le añade el disyunto *presunción* [*Vermutung*]<sup>126</sup>. Mientras lo indicado es referido por el signo se mantiene cognoscitivamente en “segundo plano”, por decirlo de alguna manera. Esto se confirma al retomar los ejemplos de signo dados por nuestro filósofo: “Decimos que los canales de Marte son signos de la existencia de habitantes inteligentes; decimos de los huesos fósiles que son signos de la existencia de animales antediluvianos<sup>127</sup>. También podríamos citar aquí los signos memorativos, como el

---

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> Los dos primeros ejemplos corresponden a los “natural signs” en la clasificación de Bernet. Este tipo de signos se oponen los “artificial signs” por no significar, por tanto, no deben tomarse como “genuine signs”.

famoso nudo en el pañuelo, los monumentos, etcétera.”<sup>128</sup> Más allá del posible desconocimiento perceptual de habitantes inteligentes, de animales antediluvianos, del suceso marcado por el nudo en el pañuelo o de los personajes aludidos por los monumentos, todo objeto indicado no está presente del mismo modo que su signo. ¿Qué queremos decir con esto? Si la presencia del signo remite a la existencia de otro objeto entonces la conciencia del signo “no se entiende como un fin en sí mismo”<sup>129</sup> sino que “atraviesa” y “va más allá”<sup>130</sup> de él. Esto es, la conciencia se dirige de una doble manera, por un lado, intenciona el signo, por otro, mienta lo indicado. Así, al ser conscientes del signo se “alcanza” lo indicado, pero solamente se puede “llegar a él” porque en cierto modo no está presente; dicho de otra forma, “[s]ólo hay un “dato” pero se entienden dos objetos. Lo dado se interpreta como un signo para lo ausente.”<sup>131</sup> Analicemos esto más a detalle. En el sentido propiamente perceptivo<sup>132</sup>, los objetos indicados oscilan entre la presencia y la

---

Incluso, agrega Bernet, “Contemporary linguists usually are not willing to take natural signs to be signs, because in a sign the signifier and the signified are interdependent in a strong, necessary way, while in a natural sign the signifier is an object of its own and consequently it can be grasped independently of what it signifies (e.g. the smoke without the fire). Natural signs cannot be taken to be genuine signs because the signifier and the signified are in a relation that is physically too close (natural interdependence) and significantly too loose (significative independence). It is for similar reasons that Husserl too, both in 1901 and in 1914, consistently refuses to consider natural signs (indications) to be authentic signs, because their referring does not have the form of a meaningful signifying.” Rudolf Bernet, “Husserl’s Theory of Signs Revisited” en *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*, ed. Robert Sokolowski, p. 4, también véase nuestra nota 1.

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> Robert Sokolowski, *Husserlian Meditations: How Words Present Things*, p. 111. La traducción es nuestra.

<sup>130</sup> Sokolowski define este “ir más allá” como una especie de trascendencia, dice “There is transcendence in being aware of indication signs, in the very simple sense of transcendere, “climbing over and going beyond.” In being aware of the sign we are aware of something other than the sign.” En *Ibid.*, p. 112.

<sup>131</sup> *Ibid.* La traducción es nuestra.

<sup>132</sup> En esta investigación no analizaremos el carácter de ausencia implícito en los objetos percibidos. Sin embargo, queremos decir algunas palabras al respecto. Los correlatos objetivos de la intención perceptiva entrañan el carácter de ausencia por presentarse siempre en *escorzos* [*Abschattung*]. Ningún objeto perceptivo deja ver todos sus lados en una sola aparición. Al ver un cubo lo percibo desde uno sólo de sus lados y, eventualmente, puedo girarlo y percibir los lados restantes. En este sentido, y, en consonancia con la indicación, el escorzo percibido en cualquier objeto de percepción, sirve de señal para los escorzos no vistos (los escorzos indicados están ausentes respecto del escorzo percibido). A este respecto Ullrich Melle distingue entre dos tipos de indicación en esta dimensión perceptiva, él apunta: “Each perceptual intention of a thing is a unitary intention consisting of dependent elementary intentions. There are two fundamental kinds of



ausencia (una huella en el camino me motiva a tener la convicción de la existencia de algún animal incluso aunque no alcance a verlo) pero este tipo de ausencia no es la que queremos destacar, de ningún modo afirmamos que la ausencia de lo indicado se reduce a la no presencia perceptiva. Nuestra afirmación refiere, más bien, a que el objeto indicado no está presente como contenido intencional del acto de signar. Mientras el acto de signar tiene como contenido el signo, lo indicado por él no está ni perceptualmente presente ni tampoco como contenido del acto de signar (pues, el acto de signar solamente tiene como contenido el signo). Dicho esto, podemos formular la siguiente definición: el signo sólo cumple su función de indicar si al estar presente en el contenido intencional del acto de signar remite a otro objeto no presente en ese contenido. En otras palabras, para que la situación objetiva A indique la situación objetiva B, es necesario que el acto de signar tenga por contenido A y no a B. Puede darse el caso que lo indicado este frente a mí, que lo esté mirando, pero al estar indicado, por ejemplo, por el apuntar de mi dedo, lo único presente en mi acto de indicar es este apuntar y no lo indicado. Debido precisamente a esto es posible que lo indicado esté ausente, por ejemplo, en mi campo perceptual, sin embargo, indicado, y por ello evocado (re-presentado) por el acto de indicar. Es por ello que Sokolowski señala lo siguiente: “[t]he absence of what is indicated is necessary to indication; smoke and the

---

elementary intentions in perception: intuitive intentions and empty intentions of contiguity. Husserl gives a concise description of the continuous unity of fulfilment of a perception. Two different series of coincidences ("Deckung") have to be distinguished: on the one hand the the continuous coincidence connecting the continuous presentations of one and the same appearing moment of the object, on the other hand the continuous coincidence which connects that which comes to appearance for the first time with that which previously came to givenness. In accordance with these two different kinds of coincidence there are in perception two different kinds of indications which point beyond ("Fortund Hinausweisungen"). First there are intuitive indications that point from that which appears in a certain orientation towards the same moment appearing in ever new orientations; secondly, connected with these intuitive intentions, there are empty intentions of contiguity which point beyond that which appears towards that which is contiguous with it but has not yet come to appearance. The first indications point inwards to an ever richer perception of one moment or side of the object, the second outwards to an ever more comprehensive perception of the object as a whole." Ullrich Melle, "Husserl's Revision of the Sixth Logical Investigation", en *One Hundred Years of Phenomenology*, ed. Dan Zahavi y Frederik Stjernfelt, p. 117.

fire. Indication is the paradigmatic case of something absent being intended by consciousness.”<sup>133</sup>

Ahora bien, en la motivación misma (en la remisión de A a B) hay cierta jerarquía, cierto nivel epistémico, por esto Husserl enfatiza que la motivación (resultante en la convicción de la existencia de B) no se basa en una intelección. La relación indicativa que tiene por esencia una conexión entre las cosas “comprende no solo la función de *mostrar*, realizada por la señal sino también la función de *demostrar*, propia de la auténtica deducción y fundamentación.”<sup>134</sup> Pero los conceptos «mostrar» y «demostrar» no son equivalentes, se distinguen por el “carácter *no intelectual* de la señal.” Ciertamente ambos participan de la relación de indicación pero no involucran los mismos contenidos. Así, “[...] cuando inferimos con intelección la existencia de una situación objetiva de la existencia de otras situaciones objetivas, no decimos que las últimas sean señales o signos de la primera.”<sup>135</sup> Inferir con intelección es propio de la lógica y por ello no se dice que lo indicado es señalado sino demostrado. En la demostración la indicación se restringe a una “deducción intelectual” en donde el indicador y lo indicado no son los actos de juicio sino “unidades ideales”, a saber, las proposiciones. En este sentido, la conclusión se sigue intelectivamente de las premisas, independientemente de las circunstancias en que se enuncien. Esta implicación estricta es una “regularidad ideal que rebasa los juicios enlazados *hic et nunc* por motivación y comprende, con generalidad supraempírica, todos los juicios del mismo contenido y aun todos los juicios de la misma «forma» como

---

<sup>133</sup> Robert Sokolowski, *Husserlian Meditations: How Words Present Things*, p. 112.

<sup>134</sup> *Ibid.* p. 235.

<sup>135</sup> *Ibid.*

tales.”<sup>136</sup> A causa de esta regularidad ideal la indicación es una conexión fundamentada intelectivamente.

Por oposición a la demostración, la señal (mostración) no participa de la intelección. En ella no se encuentra una regularidad ideal expresada por la conexión entre premisas y conclusión y tampoco tiene unidades ideales por contenidos. Si bien hay cierta confianza en que la existencia de la situación objetiva A indique la existencia de la situación objetiva B, no es necesario que de A se siga B. El mostrar, por tanto, no se ubica en una dimensión lógica sino en una empírica, la conexión que le corresponde no obedece a una intelección sino a una convicción<sup>137</sup>. Sin embargo, a pesar de no obedecer al “nexo de necesidad” la mostración no deja de cumplir su función indicativa y, lo que es mejor, no deja de motivar la convicción de la existencia de lo indicado. Según Husserl, esto se debe a que “al hablar de señal nos basamos no en meras sospechas, sino en juicios firmes.”<sup>138</sup> Así, tanto el demostrar como el mostrar indican la existencia de lo indicado pero difieren en: 1) la modalidad de la motivación (la unidad de A y B) y en 2) los contenidos de las situaciones objetivas indicadoras e indicadas (A y B). Luego, en cualquiera de los dos casos, la ausencia de lo indicado como contenido intencional sigue vigente. En el demostrar, además, se agrega el carácter de ausencia de sus contenidos, a saber, de las situaciones objetivas indicadoras e indicadas que son unidades ideales. Como vimos en el primer

---

<sup>136</sup> *Ibid.*

<sup>137</sup> En vez de convicción Rudolf Bernet habla de un tipo de causa física: “In the most common cases the motivation leading from an indicative sign to what it indicates is based on physical causation (perception of smoke leading to belief in the existence of fire) or on an underlying physical identity (perception of fossil vertebrae leading to the belief in the existence of prediluvian animals).” Rudolf Bernet, “Husserl’s Theory of Signs Revisited”, en *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*, ed. Robert Sokolowski, p. 5.

<sup>138</sup> *Ibid.* p. 236. A este respecto Mohanty comenta: “The fact that such motivation is not insightful serves to distinguish the function of pointing to ... from the function of proving that ... Without being insightful, the motivation experienced in the case of a sign may yet be free from all doubt and may amount to an absolute certainty about B.” En J. N. Mohanty, *Edmund Husserl’s Theory of Meaning*, p. 8.

capítulo (1.1), la conjunción de idealidad y trascendencia resulta en la caracterización de los objetos lógico-matemáticos como objetos singularmente ausentes, como no existentes realmente. La ausencia de este tipo jamás pasará a intuición perceptiva, aunque, según vimos, esto no significa que los objetos ideales no puedan ser “percibidos”. Ellos son presentados en intencionalidades distintas de la percepción como, por ejemplo, el caso visto de la indicación demostrativa o en la intuición categorial. Por el contrario, lo indicado en la mostración, al ser motivado empíricamente, puede (pero no necesariamente) volverse correlato objetivo de la percepción: el humo me indica, en una convicción, la existencia del fuego, luego, puedo ir y percibir el fuego indicado.

En su análisis del signo Husserl distingue dos dimensiones de la motivación, una empírica, la indicación, otra psíquica, la *asociación*. Ya hemos abordado la primera, en seguida analizaremos la segunda. La señal, concebida abstractivamente, tiene su origen en ciertos hechos psíquicos que podemos llamar «asociación de ideas». En esta segunda dimensión también encontramos el carácter de ausencia, pues, la asociación de ideas procede por «remembranza», es decir, por re-presentación. Como vimos, la experiencia re-presentativa implica necesariamente la ausencia del objeto intencionado. Así, la asociación “evoca los contenidos en la conciencia, dejándoles el cuidado de enlazarse con los contenidos dados, según prescriba la esencia de unos y otros (su determinación genérica).”<sup>139</sup> De acuerdo con esto, el orden asociativo es el siguiente: se intenciona la situación objetiva A luego, la experiencia de A lleva a la conciencia más allá de sí misma a experimentar una situación objetiva B. En esto, la conciencia se re-presenta la situación objetiva B como unida a la situación objetiva A, es decir, las intenciona como conectadas.

---

<sup>139</sup> Husserl, *IL I*, p. 237.

Hay, por tanto, “una conexión *palpable*, según la cual, la una señala a la otra y ésta existe como perteneciente aquella”<sup>140</sup> Husserl recalca el hecho de que en la asociación no sólo se evocan contenidos sino que además se crean nuevos contenidos, así, “[...] la asociación se revela dotada de poder creador, al producir caracteres y formas de unidad peculiares en el sentido descriptivo.”<sup>141</sup> Tanto en la evocación como en la creación se cumple la disposición de coexistencia entre los contenidos asociados pero en el segundo caso el “momento abstracto” resultante no tiene precedentes en los contenidos “vividos”. Tomando en cuenta este reparo concluimos que la esencia de la asociación es manifestar la relación entre dos *relata* como una copertenencia. Sólo se puede hablar de asociación si ambos polos de la relación se configuran como pertenecientes el uno al otro, si ambas unidades intencionales aparecen como mutuamente implicadas. Por este análisis se entiende que la señal tenga sus orígenes psíquicos en la asociación pues, de ella decimos que “un objeto o una situación objetiva no sólo recuerda otro y de esta suerte lo señala, sino que el uno da testimonio del otro e incita a admitir que este otro tiene también existencia; y ellos de un modo inmediatamente palpable [...]”<sup>142</sup>

Permítasenos recapitular lo dicho hasta aquí de la siguiente manera:

1. El signo se entiende en un doble sentido, como indicación (señal) y como expresión.  
Como señales todos los signos indican.
2. Señalar es “ir más allá” de la señal por esto, toda señal sirve de señal de algo a un ser pensante. En este sentido, el conocimiento de la situación objetiva A sirve de motivación para vivir la convicción de que también existe la situación objetiva B.

---

<sup>140</sup> *Ibid.*

<sup>141</sup> *Ibid.*

<sup>142</sup> *Ibid.* p. 238.

3. En la indicación, para que la situación objetiva A indique la situación objetiva B es necesario el conocimiento de A (que A este presente en el contenido intencional del acto de indicar) y la ausencia de B. Por tanto, la señal remite a lo indicado si y sólo si lo indicado no está presente en el contenido intencional del acto de indicar.
4. 3. Se cumple en los dos casos comprendidos por la motivación, a saber, en el mostrar y en el demostrar.
5. La asociación como re-presentación cumple la condición de aprehender su objeto intencional en ausencia.<sup>143</sup>

### **3.2 Comunicación: expresión, indicación y ausencia**

La contraparte del signo indicativo es el signo expresivo. Para iniciar el análisis de este fenómeno es necesario delimitar su extensión lógica. Si bien los gestos y los ademanes son elementos que acompañan al fenómeno de la expresión, Husserl los deja fuera de su análisis puesto que carecen de "propósito comunicativo". Estas manifestaciones corporales, escribe nuestro filósofo, "[...] no son expresiones en el sentido del discurso; no están, como las expresiones, unidas en unidad fenoménica con las vivencias exteriorizadas, en la conciencia del que las exterioriza; en ellas no comunica uno a otro nada [...]."<sup>144</sup> Si el receptor "entiende" los gestos del transmisor es sólo porque el primero los interpreta, los dota de algún sentido, pero un sentido que no es transmitido voluntariamente<sup>145</sup> por el

---

<sup>143</sup> Véase 2.3

<sup>144</sup> *Loc. cit.*

<sup>145</sup> Si bien el sentido transmitido por medio del lenguaje es –como veremos en 3.3– independiente del acto de expresarlo, para Husserl la voluntad del hablante de expresarse es primordial a la expresión, sin ella el acto no se llevaría a cabo ni el significado sería compartido. Esto afirma Filip Mattens al decir que "It is undeniable that inscriptions and utterances would not exist without the engagement of those to whom they make sense. Hence, more original than the manifestations of language we find around us, there is the will to say and the willingness to understand. For Husserl, this voluntary dimension is more primordial to language than communication. Moreover, it is considered so fundamental that the factual manifestation of linguistic expressions, i.e. the realization of assertions in sounds or inscriptions, becomes secondary and even external."

segundo. Lo entendido por el receptor no son los pensamientos del transmisor sino sus propios pensamientos. Bajo estos términos, los gestos y ademanes no alcanzan a ser expresiones<sup>146</sup> por carecer de un significado<sup>147</sup> voluntariamente transmitido, se mantienen, pues, en la dimensión indicativa. Señalan que algo ocurre en la vida mental del transmisor pero no expresan su significado<sup>148</sup>. De estas restricciones derivamos una primera definición

---

Being meaningful is essential to linguistic expressions. However, in order to be meaningful, strictly considered, being actual and 'out there' is of no constitutive importance." Filip Mattens, "Introductory Remarks: New Aspects of Language in Husserl's Thought" en *Meaning and language. Phenomenological perspectives*, ed. Filip Mattens, p. xii. Rudolf Bernet se suma a la opinión sobre la primacía de la voluntad diciendo que: "The *Investigations* say that only those signs signify which are "deliberately brought about" and this remark still guides Husserl's further investigation into the function of signifying in 1914." Así mismo, Bernet afirma que la voluntad de expresarse realmente implica dos decisiones: "The first decision amounts to a deliberate reference to something, whether in the form of a thought, a memory, or a phantasy. [...] The second decision consists in deliberately making a sensuous object function as a meaningful sign. Genuine signs, in virtue of an arbitrary personal will or on the basis of a com-monly shared conviction or code refer to their meaning. [...] [Así,] Genuine signs emerge from the combination of both decisions; they "significatively" refer to their intentional referent by means of a "signitive" "pointing" to their meaning." Rudolf Bernet, "Husserl's Theory of Signs Revisited" en *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*, ed. Robert Sokolowski, p. 4.

<sup>146</sup> *Ibid.* A este respecto es necesario recordar que Husserl ejecuta la investigación sobre la expresión bajo la idea de un lenguaje netamente científico, aquel cuya forma fundamental es "*S es P*". En relación a esto, Bernet hace una comparación entre las *Investigaciones* y los "Textos de 1914" donde encuentra que, en el primer texto, a los "non-lingual artificial signs" se les denomina "indications" y, en el segundo texto, "genuine signs", la razón de esto, según Bernet, es que "This disagreement seems to be due mainly to the fact that the Logical Investigations, out of epistemological and metaphysical prejudices, consider only lingual expressions (=3) to function as genuine signs." Rudolf Bernet, "Husserl's Theory of Signs Revisited", en *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*, ed. Robert Sokolowski, p. 5. Ahora bien, bajo este contexto, Husserl rechaza los gestos y similares porque, según él, no están asociados a las vivencias psíquicas del que los exterioriza. En este sentido, Mohanty escribe: "In the first place, gestures etc. are not felt by the person who produces them as being phenomenally identical (phänomenal eins) with, i.e. as being indistinguishable from, the experiences sought to be expressed through them. Speech, however, as an expression is felt to be indistinguishable from that which is expressed through it: genuine expressions, it may be said, are not felt to be other than what is expressed through them. Secondly, gestures etc. function as signs, or as marks, of the mental states of one who produces them, but by themselves -unless suitably interpreted by the hearer-they do not 'say' anything." En J. N. Mohanty, *op. cit.* p. 9. Y en otro texto el mismo autor agrega que: "It is questionable whether this characterization of an expression (namely, that the act of expressing should be 'phenomenally one' with the experiences expressed in the consciousness of the person performing the act) would serve to exclude all nonlinguistic expressions like gestures, groaning in pain, etc., for it is quite possible that for the person groaning in pain, groaning is not distinguished from his being in pain, or that for the person smiling in happiness, the facial expression is not distinguished from the happiness it express." En J. N. Mohanty, *The philosophy of Edmund Husserl: A Historical Development*, p. 86.

<sup>147</sup> Es de suma importancia señalar que, en las *Investigaciones* Husserl no distingue entre "sentido" y "significado" (entre *Sinn* y *Bedeutung*), los toma como sinónimos.

<sup>148</sup> Robert Sokolowski resalta el hecho de que los gestos y exteriorizaciones similares cumplen adecuadamente su función indicadora (señalan las actividades mentales del transmisor), sin embargo, por más detallados que sean, no alcanzan el rango propio de la expresión: "We may also get at the person's mind more indirectly, by seeing what he does and figuring out his motivations, intentions, and plans, for example, or by diagnosing his facial expressions or his emotive states, or by getting a sense of his character, but all such

de expresión que iremos perfeccionando: las expresiones en el discurso comunicativo involucran: 1) un propósito, una transmisión voluntaria de algo a un receptor, 2) estar unidas a las vivencias exteriorizadas en la conciencia del transmisor y 3) un *significado* [*Bedeutung*].<sup>149</sup>

En el acápite anterior (3.1) aludimos a la posibilidad que tiene la expresión, dentro del discurso comunicativo, de cumplir la función indicativa. Como hicimos ver, todos los signos apuntan a objetos distintos de ellos, implican una remisión más allá de sí mismos. Ahora bien, si la señal difiere de la expresión por carecer de significación entonces ¿es el significado lo indicado por la expresión (en su función indicativa)? Para responder debemos fragmentar la expresión y advertir otros elementos en ella. En el §6 de la *Investigación Primera* Husserl distingue dos componentes en toda expresión. Por un lado, tenemos la parte sensible de la expresión, el signo como palabra articulada o como marca escrita, y, por otro, la unidad establecida por asociación entre vivencias y signo sensible. Debido a esta unidad, subraya Husserl, una expresión expresa algo, pero esto no quiere decir que las vivencias sean el significado de la expresión<sup>150</sup>, más bien, ellas animan al signo sensible<sup>151</sup>.

---

approaches, important and accurate as they may be, are less immediate than the approach through the grammar of his speech, which directly signals his mind in action. All these other ways of interpreting the mind of a person presume that the entity in question does have a mind, and this is what the grammar of his speech indicates.” En Robert Sokolowski, *Phenomenology of the Human Person*, p. 84.

<sup>149</sup> En el §5 de la *Investigación Primera* Husserl apunta una definición preliminar de expresión: “Para entendernos, por de pronto, establecemos que todo *discurso* y toda parte de discurso, así como todo signo que esencialmente sea de la misma especie, es una expresión; sin que importe nada que el discurso sea verdaderamente hablado –esto es, enderezado a una persona con propósito comunicativo– o no.” Como veremos esta definición se enriquece con la introducción del concepto de significado y su delimitación en el monólogo. En *Loc. cit.*

<sup>150</sup> Nos importa insistir en este punto. Husserl es claro al expresar que: “Generalmente estas vivencias psíquicas son designadas con el nombre de *sentido* o *significación* de la expresión, creyéndose que esta designación alcanza a lo que esos términos significan en el discurso normal. Hemos de ver empero que esta concepción es inexacta y que la mera distinción entre el signo físico y las vivencias que le expresan sentido, no es suficiente, sobre todo para los fines lógicos.” Husserl, *IL 1*, p. 239. En definitiva, *las vivencias psíquicas no son el significado de la expresión*. Retomaremos esta afirmación en nuestro siguiente apartado al tratar, precisamente, la naturaleza del significado.



Por otra parte, Husserl restringe su estudio de las expresiones a los nombres. Todo nombre designa algo, tiene un correlato objetivo que es el “objeto de la representación”. En esto, recordemos que, como correlato de la intención del nombrar –y de cualquier intención– el objeto aprehendido siempre es intencional. Por tanto, es indiferente al expresar o nombrar que lo nombrado no exista realmente o no esté presente perceptivamente; también es indiferente que el nombre sea un sinsentido o que nombre “en vacío”, de cualquier forma, nombra algo. En el siguiente apartado veremos la importancia del nombrar vacío y su carácter primordial de intencionar lo ausente.

Con lo anterior, se suman a la definición de expresión el signo sensible y el objeto expresado. Así, concluimos que la expresión se constituye como unidad<sup>152</sup> entre 1) el propósito de comunicar, 2) las vivencias que dan sentido a lo comunicado, 3) el significado comunicado, 4) el signo sensible<sup>153</sup> que transmite 2) y 3), y 5) el objeto expresado o nombrado. Estas “distinciones fenomenológicas” son imprescindibles en toda expresión. A continuación, abordaremos la relación entre 2) y 4), en el apartado siguiente regresaremos a 3).

---

<sup>151</sup> A este respecto Bernet, Kern y Marbach nos previenen sobre las dificultades de concebir los signos sensibles como vivencias psíquicas que configuran significados: “[...] the definition of the linguistic signs as expressions of significations becomes entangled in difficulties as soon as one passes on to a consideration of such linguistic assertions (for example, metaphorical expressions) as are, to be sure, significant, but for which no univocal (or isomorphic) correspondence can be established between the structure of the signs and the signification of the intuitional or rational thoughts.” En Rudolf Bernet, Iso Kern y Eduard Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, p. 167.

<sup>152</sup> Según Sokolowski, esta unidad de la expresión puede interpretarse desde la teoría de los todos y las partes de Husserl, expuesta en la *Investigación Tercera*. Así lo sugiere al decir que: “In expression [...] we do not have two independent objects. In speech, which is taken as the paradigm, an expression is a complex whole made up of words and meaning. The expression is always sense informed, a whole which includes its meaning as well as its sound as parts.” Robert Sokolowski, *Husserlian Meditations*, p. 113.

<sup>153</sup> Cómo veremos en 3.3, el análisis del monólogo obliga a Husserl a modificar esta definición, pues, al hablar consigo mismo el hablante no requiere de signos sensibles para comprender sus actos psíquicos. Por tanto, no toda expresión involucra un signo sensible.

Sólo haciendo un análisis fenomenológico de la comunicación aclararemos si es correcta o no la hipótesis de tomar el significado como lo indicado por la expresión. Husserl explica que deben cumplirse dos condiciones para establecer una relación comunicativa. Primera (C1), que un signo sensible devenga palabra hablada, lo cual se cumple si “el que habla lo produce con el propósito de «manifestarse acerca de algo», o – dicho con otras palabras– merced a que el que habla le presta en ciertos actos psíquicos un sentido que quiere comunicar al que escucha.”<sup>154</sup> Pero este fenómeno no es unidireccional y esta es la razón de la segunda condición (C2). Para que realmente haya comunicación no basta que el hablante emita voluntariamente sus pensamientos, sino que, además, el oyente debe *comprender* tal emisión. Al comprender, el oyente debe, por un lado, admitir al que habla como un ser pensante que desea compartir sus pensamientos y no como un emisor de sonidos aislados, y, por otro, admitir que al hablar su interlocutor está llevando a cabo ciertos actos de “prestar sentido”. De acuerdo con esto, la comprensión del oyente es una “recepción” de las vivencias del hablante mediante la palabra articulada. Se constituye un “comercio espiritual”, un dar y recibir signos sensibles con sentido. En consecuencia, sólo la correlación de las vivencias psíquicas mediada por el signo sensible configura la comunicación. Así, por un lado, las palabras del hablante son enviadas al oyente como indicaciones de sus vivencias y, por otro, el oyente “toma nota” de ellas, comprendiéndolas como señales de los pensamientos de su interlocutor. Hay en esto, no un mero lanzamiento al aire de palabras sino una ordenada disposición, una “coordinación mutua”, en la que los pensamientos de los participantes se vinculan estrechamente –por medio del signo sensible– y otorgan de sentido a la unidad total del discurso.

---

<sup>154</sup> *Ibid.* p. 240.

Lo anterior, afirma Husserl, vale para toda expresión emitida en la comunicación. Si un oyente recibe los signos sensibles de un hablante como palabras articuladas, como palabras que expresan pensamientos, entonces el oyente las toma como indicadores de las vivencias del hablante, como señales de que está ejecutando cierta actividad psíquica que dota de sentido a sus expresiones. Dicho esto, respondemos a nuestra interrogante: la expresión entendida como signo no indica el significado sino la actividad mental del hablante<sup>155</sup>. En palabras de Husserl: “[e]l contenido de la notificación son las vivencias psíquicas.”<sup>156</sup>

Cabe destacar que, a diferencia de la mera señal, en la expresión hay voluntad de ambos lados. El hablante quiere compartir sus vivencias, emite palabras deliberadamente; el oyente, por su parte, tiene la voluntad de tomar al hablante como un agente de razón que habla con sentido y de comprender, es decir, de aceptar, sus palabras como señales de su actividad racional. Así mismo, este acoplamiento cumple una doble indicación. Si lo que notifica la expresión es la ejecución de ciertas vivencias entonces lo que estas propiamente sean –deseos, percepciones, imaginaciones, etc.– debe ser notificado junto a ellas. Efectivamente, Husserl distingue entre dos sentidos de las vivencias notificadas. Por un

---

<sup>155</sup> A este respecto Mohanty resalta la diferencia del tipo de signo que es la expresión, no es un signo en el sentido de una mera marca como lo podría ser el estigma en el esclavo (retomando el ejemplo de Husserl), por tanto: “It is necessary to emphasise that even in its ‘pronouncing’ function speech never becomes so degenerate as to become a mere mark. A mark never makes us see, or even apprehend, the signified; at its best, the presence of the mark makes us believe in the presence of the signified. But the expressions make the hearer see, or even apprehend the speaker as having certain mental experiences: expressions therefore are not just marks of the experiences, but announce them and reveal them to the other.” En J. N. Mohanty, *Edmund Husserl’s Theory of Meaning*, p. 11. En este sentido una expresión “va más allá” que la indicación llevada a cabo por un signo, así lo afirma Koukal al escribir que: “An expression, then, indicates in that it points to experience; but it goes beyond mere pointing, and in the following way. An expression makes the hearer see a meaning, i.e., it persuades a hearer to look at the meaning of the experience itself by announcing the meaning in speech. Put another way, expressions speak from the experience, so that it can speak for the experience. In this sense an expression can be thought of as a sort of advocate for a given experience, as opposed to merely pointing to the experience.” Dave R. Koukal, “The Necessity of Communicating Phenomenological Insights—and its Difficulties” en *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, ed. Filip Mattens, p. 261.

<sup>156</sup> Husserl, *IL I*, p. 240.

lado, separa a) la cualidad judicativa en que todo acto de dar sentido se expresa y, por otro, b) la totalidad de los actos que el sujeto hablante puede ejecutar. Al primero lo llama el sentido estricto de lo notificado, al segundo, el sentido amplio. De esta forma, la función notificativa de la expresión notifica las vivencias que dan sentido a las palabras, su ejecución registrada en el juicio, y el acto mismo expresado en el juicio. Es importante señalar que b) no es el contenido –en el sentido de objeto intencional– del acto sino el acto mismo, aquel ejecutado entre todos los actos posibles de ejecución. Estas distinciones se ejemplifican de la siguiente manera. Cuando percibo una pintura puedo compartir mi experiencia emitiendo un juicio sobre mi percepción, este juicio es notificado por alguien en sentido estricto (a), la percepción misma, es notificada en sentido amplio (b). En resumen, mis palabras configuradas en un juicio le indican al oyente que he realizado un acto perceptivo pero también le indican la percepción misma emitida en ese juicio.

Ahora bien, enseguida señalaremos cómo el carácter de ausencia se encuentra en la función notificativa de la expresión, para ello retomaremos la conclusión 3 del apartado anterior (3.1). Como asentamos ahí, la indicación sólo se ejecuta si el objeto indicado está ausente en el contenido intencional del acto de indicar. Si a esto le sumamos que la expresión también cumple una función notificativa dentro del discurso comunicativo, inferimos que: al inscribirse en tal función la expresión debe cumplir el mismo requisito que cualquier señal, esto es, que su objeto indicado no esté presente en el contenido intencional del acto de indicar. En consecuencia, las vivencias psíquicas del hablante están ausentes para el oyente. Husserl concluye esta afirmación al abordar la recepción de la notificación en el oyente. Examinemos tal recepción.

Recordemos que la comunicación es posible por dos condiciones: C1) que la parte física de la expresión se convierta en palabra hablada gracias a los actos de dar sentido y C2) que el oyente “comprenda” el propósito de hablar del otro. La cuestión radica en la naturaleza de esta comprensión ¿es un saber conceptual o uno de tipo intuitivo? Escoger lo primero implicaría que el oyente emita juicios sobre la existencia de las vivencias psíquicas del hablante, pero esto no es lo que de hecho sucede. La comprensión de la notificación “no es un juzgar de la misma especie que el enunciar”. Cuando el oyente “toma nota” de la notificación no necesita emitir juicios sobre ello, tan sólo “aprehende (apercibe) o simplemente *percibe* al que habla y lo percibe *intuitivamente* como una persona que expresa esto o aquello [...]”<sup>157</sup> Así, el oyente “percibe la notificación en el mismo sentido en que percibe a la persona notificante misma –aun cuando los fenómenos psíquicos, que la hacen persona, no pueden estar en la intuición de otra persona tales como son–.”<sup>158</sup> Si bien un oyente puede comprender mis expresiones, él no vive mis actos significativos como si fueran suyos, precisamente porque la actividad mental de otros siempre está “irreducibly absent to us; no matter how well you may know me, my actual flow of internal feelings and experiences could never become truly blended with yours in a way that would allow, for example, my memories or fantasies to suddenly start surfacing within your consciousness.”<sup>159</sup> No obstante, Husserl insiste en afirmar que “percibimos” la notificación, indaguemos por qué.

En el acápite 2.3 abordamos los sentidos que la representación adquiere en el discurso fenomenológico. Recordemos que las representaciones y todos los actos que hacen

---

<sup>157</sup> Husserl, *IL I*, p. 240.

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, p. 34.

aparecer objetos se integran en el género de los actos objetivantes. Según el modo de darse los objetos (CL2) este género se divide en actos de re-presentación y presentación, a su vez, estos últimos se distinguen en intuitivos y significativos. La percepción es un acto intuitivo, en ella los objetos se dan “en persona”. Ahora bien, ¿Husserl afirma que las vivencias del hablante se le dan “en carne y hueso” al oyente? La respuesta debe ser negativa. Sugerimos que en este contexto Husserl utiliza el concepto de percepción en un sentido muy amplio<sup>160</sup>. Así, “cuando oigo a alguien, lo percibo como persona que habla” y también puedo «ver» la cólera, el dolor ajeno, etc.,<sup>161</sup> pero esta forma de hablar solo es válida si no concebimos la percepción como un acto objetivante que da existencia a su objeto, es decir, si no nos referimos a una “percepción adecuada”. En consecuencia, las vivencias psíquicas del hablante no están presentes para el oyente, y esto de un doble modo. Primero, en términos indicativos, están ausentes del contenido intencional; segundo, están permanentemente ausentes de la percepción (adecuada) del oyente. Husserl afirma: “[e]l oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas [...] pero no las vive y sólo tiene de ellas una percepción «externa», no «interna»”, por medio del signo sensible. De esta manera, la actividad psíquica de otro sólo se nos presenta mediante la articulación de palabras con sentido<sup>162</sup>. Sin estas emisiones voluntariamente expresadas jamás podríamos saber de su existencia (sentido amplio de la notificación) ni del sentido que expresa (sentido estricto de

---

<sup>160</sup> Ya en 1.1 señalamos la amplitud que Husserl aplica al concepto de percepción. Regresaremos a esta cuestión al tratar la teoría de las intenciones llenas y vacías en nuestro último apartado.

<sup>161</sup> *Ibid* p. 241.

<sup>162</sup> De acuerdo con esto Dave Koukal apunta: “Furthermore, what is implicit in Husserl’s treatment of expression is that the collective grasp of selfsame meaning cannot take place through a “private” phenomenological seeing alone; such agreement can only come to be through expressive acts which point to a phenomenon as purely given. [...] In other words, thoughts, intuitions, and perceptions are in and of themselves private phenomena which cannot be experienced, except through the act of expression. Only through expression can these phenomena gain objective validity. Thus, rather than thinking of the practice of Husserlian phenomenology as being strictly intuitional, it is necessary to think of this activity as being to a significant extent discursive in nature [...]” Dave R. Koukal, “The necessity of communicating. Phenomenological insights and its difficulties”, en *Meaning and language. Phenomenological perspectives*, ed. Filip Mattens, p. 264.

la notificación). En definitiva, según Husserl, que las vidas mentales de los comunicantes estén separadas no impide la mutua comprensión, pues esta solo exige la correlación de los actos de dar sentido y no su “plena igualdad”.

Hasta aquí hemos visto la función notificativa de la expresión, esto es, la relación entre el signo sensible y los actos que le dan sentido. Sin embargo, en diversos momentos de nuestro análisis aludimos al significado, elemento que no pertenece a la indicación y que es propio de la expresión. El siguiente apartado lo dedicaremos a la función significativa de la expresión. Demostraremos que su uso no se agota en el mero notificar. A modo de conclusión anotamos los siguientes asertos:

1. Dentro de la función comunicativa toda expresión implica un signo sensible, un propósito comunicativo, vivencias psíquicas que otorguen de sentido al signo, un significado y un objeto o situación objetiva expresada.
2. La diferencia entre la indicación y la expresión radica en que sólo la segunda mienta un significado.
3. La función notificativa de la expresión consiste en indicar al oyente la existencia de actos de dar sentido en el hablante, tomando como signos las palabras articuladas emitidas por el segundo.
4. Bajo la instrucción de que lo indicado no debe presentarse en el contenido intencional de la indicación para que esta pueda llevarse a cabo, los actos de dar sentido del hablante están ausentes en la percepción (adecuada) del oyente.

### **3.3 Monólogo: expresión y significación**

Hemos visto que, en la dimensión comunicativa, las expresiones son para el oyente señales de los actos significativos del hablante. El oyente al tomar nota de los signos sensibles emitidos por su interlocutor está motivado a creer en la existencia de tales actos. Al mismo tiempo, Husserl da cuenta de otra dimensión discursiva, la cual advertimos si enumeramos los escenarios en que un hablante puede expresarse. Tenemos así que, un sujeto puede E1) hablar con otro, E2) hablar consigo mismo emitiendo signos sensibles y E3) hablar consigo mismo *sin* emitir signos sensibles. En el §8 de la *Investigación Primera* Husserl pone especial atención a E3), el denominado monólogo. Como podemos ver, E2) también hace las veces de monólogo y, al prescindir del signo sensible, se convierte en E3). De acuerdo con esto, el monólogo “no se comunica en comercio mutuo”<sup>163</sup>, pero “[e]s claro que la función modificada no menoscaba en nada eso que hace que una expresión sea una expresión”<sup>164</sup>, pues, en el monólogo también hay significado. Si bien no cumplen las mismas funciones, en los tres escenarios “[l]as expresiones, ahora como antes, tienen sus significaciones y las mismas significaciones [...]”<sup>165</sup>. Si un hablante piensa en el número *pi* y quiere compartir su pensamiento, entonces se expresa por medio de signos sensibles. El oyente tomará nota del acto significativo realizado por su interlocutor a la vez que comprenderá el significado de *pi*. También puede suceder que el hablante no comparta nada y quiera ensimismarse en su pensamiento sobre *pi*, hablar consigo mismo sobre el significado de tal número. En ambos casos el significado permanece, es idéntico. En consecuencia, el significado no necesita ser expresado para ser lo que es y, de manera análoga, los actos de dar sentido no necesitan ser notificados para tener un significado. El

---

<sup>163</sup> Husserl, *IL I*, p. 241.

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> *Ibid.*



significado existe independientemente del signo sensible, puede (o no) ser expresado<sup>166</sup>. De este modo, cuando vivimos en la comprensión del significado “la palabra siempre expresa y expresa siempre lo mismo”<sup>167</sup>.

Según lo anterior, para cualquier acto de dar sentido la significación y la notificación son cosas distintas. En concreto, al notificar los actos significativos del otro, toda notificación implica una significación pero no a la inversa, pues, como dijimos, la expresión en el discurso monológico también significa. De esta manera, Husserl da cuenta de la esencia de la expresión. Aunque su función primordial sea la comunicación su naturaleza consiste en significar. Esto nos conduce a dos cuestiones importantes. Por un lado, advertimos que es imposible que la expresión se reduzca a la mera indicación, es decir, jamás puede ser sólo señal. La señal, por el contrario, sí se reduce a indicación y puede mutar a expresión, puede convertirse en objeto intencional de un acto significativo (puedo percibir la huella como señal de la presencia de un animal y también puedo nombrar la huella, expresar a otro acerca de su existencia). Por otro lado, Husserl aborda la esencia de la expresión mediante una especie de ejercicio imaginativo que consiste en examinar las diferencias entre significar y notificar en el monólogo<sup>168</sup>. Según Husserl, conviene preguntarnos si al hablar con uno mismo a) ¿las palabras sirven de señales de nuestras propias vivencias? o si b) ¿notificamos nuestras expresiones de la misma forma en que un oyente notifica las expresiones de un hablante? Responderemos estas cuestiones

---

<sup>166</sup> Como veremos en nuestro análisis sobre el monólogo, la palabra no es necesariamente un signo sensible, puede darse a expensas de una materia física. Esto, obligará a Husserl a modificar su definición de expresión apuntada en el §6 de la *Investigación Primera*.

<sup>167</sup> *Ibid.*

<sup>168</sup> Podría pensarse que al abordar la esencia de la significación desde el análisis monológico Husserl fundamenta su teoría significativa en la solitaria vida del alma, lo que podría llevar a condenarlo de *solipsista*. Sin embargo, tal crítica estaría cometiendo el error de no tomar el análisis monológico como un contraste con la comunicación. En efecto, Husserl inicia su análisis del significado desde la perspectiva comunicativa y, sólo después, analiza el monólogo para destacar la permanencia del significado sobre la carencia de la notificación.

comparando el monólogo (E2 y E3) con la comunicación (E1). Veremos así que, la esencia de la expresión se desvela en el primero y que, mientras en la comunicación, el carácter de ausencia determina la comprensión del oyente<sup>169</sup>, en el monólogo los actos psíquicos del hablante-oyente se le dan en una presencia absoluta.

Nuestro análisis toma la siguiente forma: queremos saber si en el monólogo a) las palabras pueden servir de señales y si b) hay una auto-notificación de las palabras expresadas. Nótese que, si ocurre a) automáticamente ocurre b). Para tal fin, analizaremos dos argumentos, uno ontológico, otro, epistémico-ontológico. Encontraremos que, el primero no es suficiente para determinar a), sólo la conclusión del segundo es definitiva.

En el apartado anterior, advertimos que se deben cumplir dos condiciones para establecer una comunicación entre dos personas. Dicho brevemente, C1) el que habla debe voluntariamente dotar de sentido sus palabras mediante ciertos actos psíquicos y C2) el oyente debe comprender las expresiones del hablante para, paulatinamente, dotar de sentido sus propias palabras. Al observarlas minuciosamente, descubrimos implícita una tercera condición (C3), a saber, la existencia de un signo sensible (hablado o escrito)<sup>170</sup>. En efecto, para que dos sujetos puedan comunicarse no basta voluntad y comprensión, se requiere, además, un medio físico para transmitir estas condiciones. Las palabras enviadas y recibidas “encarnan” la voluntad del hablante y la comprensión del oyente, por decirlo de alguna

---

<sup>169</sup> Recordemos que, los actos psíquicos del hablante están ausentes en el contenido intencional del acto de indicar que ejerce el oyente, debido a esto, sólo pueden ser conocidos mediante expresiones por el oyente. Véase 3.2.

<sup>170</sup> A este respecto, distinguimos dos sentidos en que la existencia del signo sensible es necesaria. Por un lado, el signo sensible es una distinción necesaria en toda expresión, así lo apunta Husserl en el §6 de la *Investigación Primera*. Por otro lado, sostenemos que el signo sensible es necesario en la comunicación. Como veremos, las distinciones fenomenológicas de la expresión son redefinidas con el análisis del monólogo. En consecuencia, es verdad que toda comunicación necesita de un signo físico para llevarse a cabo pero no que toda expresión necesite un signo para llevarse a cabo, pues, en el monólogo (E3) se prescinde de él.

manera. De esta forma, “[l]o que ha de servirnos de señal o nota indicativa debe ser percibido por nosotros como *existente*.”<sup>171</sup> Sin duda, esto se cumple en la comunicación, pues, las expresiones al configurarse en signos sensibles son percibidas por el oyente como existiendo, es decir, necesariamente, escuchamos o leemos las expresiones de nuestro interlocutor.<sup>172</sup> Por el contrario, esto no sucede en la vida solitaria del alma. Según Husserl, en ella “nos contentamos normalmente con palabras representadas [*vorgestellen*], en vez de palabras reales”<sup>173</sup>, ¿qué quiere decir con esto?

Como asentamos en 2.3, Husserl reinterpreta el sentido del término alemán *Vorstellung* como *Vergegenwärtigung*. Una especie de este subgénero es la fantasía<sup>174</sup>. De ella dijimos que, al efectuarse, traemos a la conciencia un objeto o situación objetiva cuya re-presentación es paralela a la presentación. Esto mismo ocurre con la palabra en el monólogo.

Según Husserl, si al hablar con nosotros mismos podemos prescindir de signos sensibles es porque conseguimos fantasear con nuestras palabras. De manera que, “[e]n nuestra fantasía se cierne un signo verbal hablado o escrito; pero en verdad este signo no existe.”<sup>175</sup> Y si no hay signo sensible, entonces, ¿qué aprehendemos como palabra en la fantasía? Precisamente, el objeto intencional de un acto imaginativo y no de uno

---

<sup>171</sup> Husserl, *IL I*, p. 242.

<sup>172</sup> Recordemos que Husserl delimita su teoría de la expresión para el discurso científico, cuya forma judicativa primordial es *S* es *P*. De aquí que, en el § 5 de la *Investigación Primera* excluya los gestos y ademanes como expresiones, por tanto, en sentido estricto, la comunicación entre dos personas sólo es posible usando signos sensibles.

<sup>173</sup> *Ibid.* p. 242.

<sup>174</sup> Es necesario recordar que las distinciones entre *Vorstellung* y *Vergegebartigung* son tratadas a profundidad en *Ideas I*. En las *Investigaciones* no hay un tratamiento explícito de *Vergegebartigung* y, por tanto, tampoco de sus especies como el recuerdo, la imaginación y la fantasía. De acuerdo con esto, en el §8 (“Las expresiones en la vida solitaria del alma”) al tratar la palabra como representada Husserl equipara los conceptos de fantasía e imaginación. En esta investigación mantenemos tal sinonimia. Sin embargo, en textos posteriores, como el antes mencionado, nuestro filósofo opta por diferenciarlos tajantemente.

<sup>175</sup> *Ibid.*

perceptivo. Así, “[l]o que existe no es el sonido verbal imaginado, no es el signo impreso imaginado, sino la representación imaginativa de ellos.”<sup>176</sup> Téngase en cuenta que las representaciones de la fantasía son distintas de los objetos fantaseados. Así, como se deriva de nuestros análisis en 2.2 y 2.3, una cosa es la palabra imaginada y otra la representación imaginativa de esa palabra. Tampoco debemos concebir la representación imaginativa de la palabra como una imagen, pues, recordemos que la conciencia aprehende directamente el objeto intencional y no sustitutos de él. Dicho todo lo anterior, podemos responder a): para indicar, la señal debe cumplir C3, en E3 esto no ocurre, luego, en E3 la palabra no sirve de señal. No obstante, Husserl afirma, “siempre podemos sin vacilación hablar de un señalar”<sup>177</sup>, ¿qué quiere decir con esto? Para saberlo, debemos tener presente que la importancia de analizar el monólogo es destacar lo propio de la expresión, de esta forma, el término “señalar” toma un nuevo sentido. Examinémoslo.

Según Husserl, al *reflexionar* sobre la vivencia compleja que es la expresión, podemos distinguir la palabra y el significado, pero, insistimos, esto solo ocurre en la reflexión, pues, en la “función viviente”, de entrada vivimos la expresión como una “unidad íntimamente fundida y de carácter peculiar”<sup>178</sup>. No la vivimos como una simple suma de partes. Así, en la reflexión, surge una diferencia de valores<sup>179</sup>: la palabra nos aparece “como indiferente en sí y el sentido como aquello que la palabra “apunta”, como aquello que es

---

<sup>176</sup> *Ibid.*

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>179</sup> En el § 10 de la *Investigación Primera* Husserl apunta: “Todo el mundo conoce por experiencia interna la diferencia de valor que existe entre los elementos de ambas partes, diferencia de valor en que se refleja la diferencia en las partes de la relación entre la expresión y el objeto expresado (nombrado) mediante la significación.” Claramente Husserl se refiere a la diferencia crucial entre actos de aprehensión y objetos aprehendidos, diferencia que, como vimos en 1.1, defendió en contra de la confusión psicologista que reducía los segundos a los primeros.

mentado por medio de ese signo”<sup>180</sup>. La palabra *señala* el significado<sup>181</sup>, pero este señalar no debe entenderse como motivación<sup>182</sup>. La indicación se ejecuta sobre la existencia del signo, ella motiva la convicción de existencia de lo indicado, pero en el monólogo la expresión no señala ni los actos significativos ni el significado en este sentido, más bien, ella es “un momento descriptivo en la *unidad de vivencia* entre el signo y lo designado”<sup>183</sup>. En suma, al aprehender el significado, toda nuestra atención e interés “atravesan” la palabra, pues, “mientras estamos viviendo la representación verbal no estamos sumergidos en el acto de representar la palabra, sino exclusivamente en el de llenar su sentido, su significación.”<sup>184</sup> En este sentido de “señalar”, se destaca el hecho de que el contenido de los actos significativos no depende ni de ellos ni de las palabras en que se expresa. Lo dicho hasta aquí supone la *idealidad* del significado, pero antes de abordar tal cuestión veamos el segundo argumento que determina la verdad de a) y b).

Según acabamos de afirmar, en E3 la palabra no sirve de señal por no cumplir con C3, pero ¿qué sucedería si encontramos un caso en que sí se cumple?<sup>185</sup> Al inicio de este

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 241

<sup>181</sup> Respecto a esto, Husserl escribe en el § 10 de la *Investigación Primera*: “La función de la palabra, o mejor dicho, de la representación verbal intuitiva, consiste desde luego en estimular en nosotros el acto de dar sentido y señalar hacia lo que está dado «en» la intención de éste (y acaso también por una intuición que cumple el sentido), empujando nuestro interés exclusivamente en esa dirección.” *Ibid.*, p. 244. Vemos que, Husserl se refiere al estímulo que nos otorga la palabra en la fantasía para intencionar el significado, pero también el objeto significado. Esto último será aclarado en lo sucesivo cuando tratemos la plenificación de los actos significativos.

<sup>182</sup> En el § 10 de la *Investigación Primera* Husserl regresa e insiste sobre el sentido de este *señalar*: “Este señalar no debe describirse, por ejemplo, como el mero hecho objetivo de la desviación regular del interés de uno hacia otro. La circunstancia de que dos objetos de representación *AB* estén, merced a una oculta coordinación psicológica, en tal relación que al representar *A* se despierte regularmente la representación de *B* y de que el interés se desvíe de *A* y se traslade a *B*, esta circunstancia no hace por sí sola que *A* sea expresión de la representación de *B*.” Esto quiere decir, como mencionamos al inicio de este apartado, que la expresión no puede reducirse a la mera indicación. Expresar es siempre mucho más que señalar, es, en última instancia, dotar de sentido algo.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>185</sup> Vemos así que, la definición de expresión que Husserl ofrece en el §6 de la *Investigación Primera* (toda expresión se distingue una parte física, un signo sensible) se ve modificada, pues, las expresiones en el monólogo no necesitan de un signo sensible para llevarse a cabo. De hecho, él mismo afirma (§8) que, en el

apartado sugerimos otro escenario en el que un hablante puede expresarse sin la presencia de un oyente: E2) emitiendo signos sensibles. Como podemos advertir, en este caso sí se cumple C3, condición que solicita la señal para efectuar su función indicativa ¿esto determina que la palabra sirva de señal en E2? Sugerimos que la respuesta sigue siendo negativa pero no a causa del estatus ontológico de la palabra. En efecto, un sujeto puede hablar consigo mismo en “voz alta”, puede dar existencia a ciertos signos sensibles, y esto no lo motiva a creer en la existencia de sus propios actos significativos, pues, ellos ya están “con él” en el mismo momento en que se expresa. No tiene convicción sino conocimiento pleno de sus actos. La palabra, por tanto, tampoco sirve de señal en E2 pero no porque no exista (o en E3, no sólo porque no exista) sino porque no hay convicción de existencia que motivar. Aclaremos esto.

Debemos partir del hecho de que la función notificativa de las expresiones se “descubre” en la comunicación, en esta, las expresiones se “inauguran” como señales, por decirlo de alguna forma. Así que, para decidirnos sobre a) y b), primero debemos determinar si el monólogo es o no un tipo de comunicación.

En 3.2, advertimos que la comunicación es un progresivo intercambio de expresiones entre dos personas. En definitiva, comunicar es correlacionar (conectar) los actos significativos de vidas mentales numéricamente distintas por medio del envío y recepción de expresiones dispuestas físicamente. Acatando esta definición concluimos que el monólogo no es un tipo de comunicación, pues, al ocurrir en él una sola vida mental, el

---

monólogo, las palabras no son percibidas como existentes sino sólo representadas en la fantasía. *Cfr.* Husserl, *op. cit.*, p. 242. A este respecto, Bernet afirma: “[...] genuine signs do not signify or significatively refer in virtue of any natural, physical, or psychological link between the sign and its referent. They signify, as one text from 1914 states, without any material basis (*ohne jede sachliche Unterlage*) or, as we could also say, without any *fundamentum in re*.” Rudolf Bernet, “Husserl’s Theory of Signs Revisited” en *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*, ed. Robert Sokolowski, p. 6.

hablante no requiere conectar sus expresiones con sus actos psíquicos, repetimos, de entrada, ya están unidos.

A lo anterior se podría objetar lo siguiente. En el monólogo se cumple C1, pues, también hay voluntad por parte del hablante al expresarse, y si, además, se considera al hablante, simultáneamente, como un oyente, también podríamos decir que se cumple C2, pues el oyente comprende las expresiones del hablante. Sin embargo, Husserl es claro al decir que la comunicación “es esa correlación, establecida entre la parte física del discurso, entre las vivencias físicas y psíquicas, mutuamente implicadas, que experimentan las personas en comercio respectivo.”<sup>186</sup> La correlación, por tanto, sólo se puede establecer entre vidas mentales diferentes, sólo gracias a la “distancia” que hay entre ellas es posible el comercio mutuo que es la comunicación. Sólo porque los actos psíquicos del hablante están ausentes para el oyente, las expresiones sirven de señales y de transmisoras de sentido.

Llegados a este punto estamos en condiciones de responder a) y b). En el monólogo, la palabra no sirve de señal de los actos psíquicos ni la expresión es notificada, pues, tanto la expresión como el acto que le da sentido, ocurren simultáneamente en una y la misma vida mental. Así, cuando una persona habla para sí misma, sus expresiones y sus actos de dar sentido se identifican, son conocidos a la par. Esto es válido para E2 como para E3. Que en E2 el hablante emita signos sensibles no cambia en nada el hecho de que sus expresiones y sus actos significativos estén sincronizados. Dicho de otra manera, en la vida solitaria del alma, los actos psíquicos del hablante no están ausentes para el oyente, por el contrario, son vividos en una presencia absoluta. Es por esto que:

---

<sup>186</sup> Husserl, *IL I*, p. 240.

[e]n cierto sentido *hablamos*, sin duda, también en el discurso solitario; y seguramente que es posible en este aprehenderse a sí mismo como uno que habla y aun eventualmente como uno que habla consigo mismo. [...] Pero en estos casos no hablamos en sentido propio, en sentido comunicativo, no nos comunicamos nada, sino que nos limitamos a representarnos a nosotros mismos como personas que hablan y comunican.<sup>187</sup>

Confirmamos así, la disparidad entre las funciones notificativa y significativa. Al mismo tiempo, destacamos la esencia de la expresión, pues, si para todo hablante no es necesario vivir sus expresiones como notificadas y, por el contrario, sí es necesario aprehender su significado, entonces, tanto la función inherente a toda expresión es significar como su contenido inseparable es el significado.

Ahora bien, ¿cómo entiende Husserl este contenido? Afortunadamente, a estas alturas de la investigación, podemos responder fácilmente tal inquietud. Sólo necesitamos retroceder a las conclusiones del apartado 1.1. Recordemos que Husserl critica el psicologismo lógico por confundir los objetos de estudio de la lógica con los de la psicología. Su error fundamental, afirma Husserl, es tomar las leyes lógicas por los actos psíquicos en que se conocen. Como vimos, nuestro filósofo apela a la aprioricidad, apodicticidad y, en última instancia, a la idealidad de los objetos lógicos para demostrar su diferencia con los eventos psíquicos. De la misma forma, Husserl distingue el acto significativo del significado<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>188</sup> Sobre este paralelismo argumentativo Zahavi escribe: "The fundamental mistake of psychologism is that it does not distinguish correctly between the *object* of knowledge and the *act* of knowing. [...] In the First Investigation, which carries the title *Ausdruck und Bedeutung*,' Husserl continues his argument for a distinction between the temporal act of knowing and the atemporal nature of ideality, but this time in a meaning-theoretical context." En Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, p. 9.



Al tematizar la idealidad del significado, pasamos del ámbito subjetivo de la expresión al objetivo, nos centramos en su contenido. Así, cuando hablamos del significado de una expresión no nos referimos a los actos psíquicos en que se “actualiza” ni tampoco al objeto mentado, más bien, nos referimos a un objeto que permanece idéntico en cada una de las expresiones de la misma *specie*, pronúncielas quien las pronuncie<sup>189</sup>. Por tanto, el significado tampoco es el enunciado en que es expresado, es decir, la expresión *in specie*, que, a su vez, vale decir, también participa de la idealidad<sup>190</sup>. Si pronuncio: «*la tierra es redonda*», encontramos que esta expresión, por un lado, permanece idéntica si es pronunciada por mí o por otras personas, si lo hacemos hoy o en diez años y si ocurre en México o en España<sup>191</sup>; por otro lado, su contenido, lo que ella significa, “puede ofrecerse

---

<sup>189</sup> De acuerdo con esto, Dave Koukal apunta: “[...] the meaning of an expression is not to be considered exclusively as a physical or even a psychological event. The act of judgment underlying an expression is transient, the spoken word fades to an echo then silence, the inscribed word is scratched onto paper in a particular place at a particular time, but the content of the expression has the same meaning whoever might assert it, whenever and wherever and however it is asserted. Considered in this light, the meaning is the essential moment of an expression, the moment that animates the entire expression [...]” Dave R. Koukal, “The necessity of communicating. Phenomenological insights and its difficulties”, en *Meaning and language. Phenomenological perspectives*, ed. Filip Mattens, p. 263.

<sup>190</sup> Respecto al fenómeno de la expresión, Husserl distingue dos idealidades. Una de ellas es la significación, de la que continuaremos hablando arriba, la otra es la expresión. En el §11 de la *Investigación Primera* Husserl escribe: “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 producto sonoro exteriorizado *hic et nunc*, la voz fugitiva que jamás retorna idéntica. Entendemos la expresión *in specie*.” Husserl, *op. cit.*, p. 246. A este respecto Sokolowski afirma: “Husserl makes the following distinctions. (a) An expression can be considered as a transient utterance, a single event. (b) An expression can be considered as an ideal entity that returns again and again: the sentence that is repeated word for word. (c) The meaning is still another ideal unity, considered without regard for the particular expression it may inhabit. It is the expressible, the definable or the paraphrasable (since other sentences or words in the same language can be used to repeat it), or the translatable (for other languages can be used to bring it out again.” En Robert Sokolowski, *Structure and Content of Husserl's Logical Investigations*, p. 320.

<sup>191</sup> A este respecto, debemos preguntarnos qué sucede con expresiones que dependen de las circunstancias en que son proferidas, por ejemplo, si yo digo “EPN es el presidente de México” esta expresión es actualmente verdadera pero en diez años no lo será. En efecto, nuestras expresiones en cierta forma dependen del contexto en que se pronuncian, sin embargo, Husserl no se refiere a la correspondencia de las expresiones con la realidad cuando afirma que su significado permanece idéntico en múltiples menciones. Esto se demuestra si completamos el enunciado de la siguiente forma: “EPN es el presidente de México en 2017”. Visto así, el significado de tal expresión permanece idéntico, no importa cómo, cuándo ni quién lo pronuncie. En este sentido Zahavi comenta: “Obviously, Husserl is not denying that the meaning of an assertion can be context-dependent, and that the meaning of the assertion might therefore change if the circumstances are different. His point is merely that a formal variation in place, time, and person does not lead to a change in meaning. The

como la misma unidad intencional en múltiples posibles vivencias”<sup>192</sup>. Puedo repetir un sinnúmero de veces «*la tierra es redonda*» y en todas mis expresiones su significado será el mismo. De esta manera, los significados no son afectados por el tiempo. A diferencia de los actos significativos en que se dan, los significados no tienen un principio ni un fin, son “eternos” e “impercederos”. Su existencia, por tanto, es independiente de cualquier actividad psíquica.

De la misma forma en que la idealidad de las leyes lógicas posibilita el discurso científico, así también, el carácter ideal del significado posibilita todo tipo de discurso. Gracias a que los significados pueden darse en múltiples actos significativos, podemos generar y compartir el conocimiento<sup>193</sup>. Ahora bien, ¿cómo se relacionan las intenciones significativas con los objetos o situaciones objetivas que refieren? Esta cuestión nos lleva a tratar la teoría de las intenciones llenas y vacías de Husserl.

### **3.4 Intención significativa vacía: la dación del objeto en su ausencia<sup>194</sup>**

---

truth value of the claim 'In January 2000, the Danish prime minister was a man will remain the same regardless of whether it is being asserted today or tomorrow, by me or by a friend, in Copenhagen or in Tokyo. (Exceptions to this are occasional or indexical expressions like 'I,' 'here,' and now' [Hua 19/85-91].)” En Zahavi, *op. cit.* p. 10.

<sup>192</sup> Husserl, *IL I*, p. 248.

<sup>193</sup> En este sentido, Zahavi escribe: “If ideality were really reducible to or susceptible to the influence of the temporal, real, and subjective nature of the psychical act, it would be impossible to repeat or share meaning, just as it is impossible to repeat a concrete psychical act the moment it has occurred, not to speak of sharing it with others. (We can of course perform a similar act, but similarity is not identity.) But if this really were the case, scientific knowledge as well as ordinary communication and understanding would be impossible [...]” En Zahavi, *op. cit.* Dave Koukal sostiene la misma opinión al decir que: “Indeed, without the ideal identity of significations, and a naive confidence in the univocity of the words founded on this ideality, communication through language could not take place. This naive confidence holds the way open for communication, and is essential to the expression of phenomenological insights.” Dave R. Koukal, “The necessity of communicating. Phenomenological insights and its difficulties”, en *Meaning and language. Phenomenological perspectives*, ed. Filip Mattens, p. 264.

<sup>194</sup> La teoría de las intenciones llenas y vacías encuentra un desarrollo más completo en la *Investigación Sexta*. Por motivos de acotación, en esta investigación no abordaremos lo dicho en tal texto. Nos interesa demostrar que, la citada teoría se fundamenta en el carácter de ausencia y para este fin nos basta el tratamiento de la *Investigación Primera*. El lector interesado en este asunto puede remitirse al texto de Ullrich Melle “Husserl’s Revision of the Sixth Logical Investigation” en *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl’s Logical Investigations Revisited*, pp. 111-125.

Según vimos en 3.1, los signos indicativos requieren de la ausencia de lo indicado para llevar a cabo su función, en 3.2, también señalamos que, de acuerdo con esta instrucción, los actos psíquicos del hablante están ausentes para el oyente, en tanto son lo indicado por las expresiones en el contexto comunicativo y, en 3.3, advertimos que la naturaleza de la expresión consiste en significar. Continuando con el análisis del carácter ausente y el lugar que ocupa en el fenómeno de la expresión, en seguida analizaremos la “vivencia *total*” entre las intenciones significativas y los diferentes modos de *intuición*. Finalmente, veremos que, el hecho de que el carácter de ausencia este a la base de la intencionalidad se traslada en la vivencia concreta de la intención significativa [*Bedeutungsintention*].

Dos son los elementos que le convienen a toda expresión, por un lado, “la expresión misma” y, por otro, “lo que la expresión expresa como su significado”. Con el fin de enriquecer tal distinción le opondremos una visión puramente descriptiva, tal como Husserl sugiere en el §9 de la *Investigación Primera*. De esta forma, la expresión “animada de sentido” se revela como la unión entre un “fenómeno físico” y un conjunto de actos que le dan “*significación* y eventualmente *plenitud intuitiva* [*anschauliche Fülle*]”. El primer elemento de esta unión ya nos es bastante familiar, sabemos que la palabra articulada es un signo sensible y que su mención sirve de señal para el oyente. Así, al definirla como fenómeno, su carácter intencional sale a relucir. Una expresión es un fenómeno en tanto alguien la intenciona, en tanto alguien la vive<sup>195</sup>, ya sea en la comunicación o en el monólogo. Por otro lado, dentro del conjunto que forma el segundo elemento de la expresión, los actos significativos tampoco nos son extraños. Sabemos que son los “portadores” del significado y que, gracias a ellos, la palabra no es “una simple voz” sino

---

<sup>195</sup> En sentido estricto, debido al carácter intencional de la conciencia, no puede ser de otra forma. Una expresión siempre es una vivencia, aparece como dicha, percibida, recordada, imaginada, etc.

una expresión llena de sentido<sup>196</sup>. Queda pues, analizar los actos que dan plenitud intuitiva a la expresión. En relación a ellos, la expresión “*mienta* algo; y al mentarlo se refiere a algo objetivo.”<sup>197</sup> Detengámonos en esto en momento. Al afirmar que la expresión y, en última instancia, el significado, tienen un correlato objetivo no queremos decir que a todo significado le corresponde una intuición perceptiva del objeto o que el objeto significado existe realmente. Estas restricciones se siguen de nuestros análisis en 1.4. Como concluimos ahí, la intencionalidad es la capacidad de la conciencia de referirse a objetos, convirtiendo, a su vez, a todo tipo de objeto en intencional. Esto quiere decir que, exista realmente o no, cualquier objeto referido tiene ante todo existencia intencional, por decirlo de alguna forma. Puedo nombrar el círculo cuadrado o el Museo del Prado y no porque el primero no exista o no perciba actualmente el segundo, dejo de hablar de ellos. No dejo de intencionarlos significativamente. Así mismo, recordemos que, la referencia a un objeto siempre se da en los múltiples modos de conciencia. Un mismo objeto puede ser representado, percibido, recordado, significado, etc. En el caso especial del acto significativo, el objeto intencional es aprehendido como significado y, al ser intencionado significativamente, el objeto es aprehendido independientemente de si se dan o no otras intenciones como, por ejemplo, la percepción o la representación –regresaremos a esto después–. Sin embargo, mientras la referencia a una objetividad expresada se constituye en la intención significativa, sólo se *plenifica* en una intuición. Para entender esta diferencia,

---

<sup>196</sup> En relación a esto, Sokolowski comenta: “We already have meanings in expressions; that is what makes them more than mere physical objects. An expression, in its functioning as a sign, does not refer extrinsically to some-thing entirely other than itself, the way an indication-sign does. What is expressed, the meaning, collapses into the expression; it is a part, a moment, of the expression.” En Robert Sokowski, *Structure and Content of Husserl’s Logical Investigations*, p. 320.

<sup>197</sup> Husserl, *IL 1*, p. 243. En §13 de la *Investigación Primera*, Husserl añade: “[...] una expresión adquiere referencia objetiva sólo porque significa y que, por lo 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 que este modo de la mención significativa y, por tanto, la significación misma puede cambiar, permaneciendo idéntica la dirección objetiva.” *Ibid.*, p. 250.

primero debemos examinar los distintos modos en que la significación y la intuición intencionan su un objeto. Dos cuestiones señaladas en 2.3 nos ayudarán a entender, por un lado, la segunda clasificación de los actos objetivantes (CL2) y, por otro, la distinción entre intenciones fundantes y fundadas.

De acuerdo con CL2, diferenciamos las presentaciones de las re-presentaciones (tómese en cuenta que, las segundas también pueden nombrarse como presentaciones) y, a su vez, distinguimos las presentaciones, en intuiciones y significaciones. Las primeras dan al objeto “en carne y hueso” y las segundas lo dan en su ausencia. No obstante, las re-presentaciones también dan al objeto en su ausencia pero, mientras las re-presentaciones se fundan en la percepción sensible, la significación puede prescindir de ello. Dicho de otra forma, podemos hablar de lo que percibimos pero también de lo que *no* percibimos. Jamás he visto un círculo cuadrado y, a pesar de ello, puedo nombrarlo y juzgar algo acerca de él, por ejemplo, que no existe. Sin embargo, no puedo recordarlo, anticiparme a percibirlo o fantasearlo. En consecuencia, significación no es intuición<sup>198</sup>, pero ambas presentaciones pueden dar al objeto según su propio modo de intención, la primera intenciona al objeto en vacío, la segunda como lleno, cumplido o plenificado.

Así, un mismo objeto puede aprehenderse en una intención significativa vacía y cumplirse en una intención llena. En la primera, “[l]a referencia de la expresión al objeto queda [...] irrealizada, en cuanto que permanece encerrada en la mera intención

---

<sup>198</sup> En este sentido, Sokolowski comenta: “Husserl insists that when we express what we perceive, while we are in a state of intuitive recognition, the “meaning-bestowing act is not the intuition but the signitive act. What gives meaning to our expression is not the intuition but the signitive intention fused with it. Words name and describe things not by a simple relationship between sounds and things, but through the mediation of signitive meaning, which is immediately expressed in the words.” En Robert Sokolowski, *Husserlian Meditations*, p. 116.

significativa”<sup>199</sup>. Por ejemplo, en el caso del nombrar, el nombre “ nombra en todo caso su objeto; a saber, en cuanto que lo *mienta*.<sup>200</sup> Pero no pasa de la mera mención, cuando el objeto no existe intuitivamente [...]”<sup>201</sup>. Por el contrario, en la intención llena, “[a]l cumplirse la intención significativa (primeramente *vacía*) realizase la referencia objetiva y la nominación se convierte en una referencia consciente del nombre a lo nombrado.”<sup>202</sup>

Ahora bien, la intención significativa vacía se cumple en la intuición, entendiendo esta última como percepción adecuada (percepción sensible), pero también en otras intuiciones. Sobre esto, es necesario tener en cuenta dos cosas; primero, que Husserl utiliza como sinónimos percepción e intuición y, segundo, recordemos que el concepto de percepción es ampliado para poder entender por qué los objetos intencionales son “percibidos” a pesar de no existir realmente (1.4), por qué las re-presentaciones también son “presentaciones” (2.3), por qué los actos psíquicos del hablante son “percibidos” por el oyente a pesar de estar ausentes, es decir, a pesar de no ser sus propios actos (3.2) y, en la presente cuestión, por qué los objetos significados son “intuidos” en otras intenciones además de la percepción sensible. Dicho esto, entendemos que, el objeto referido en la intención significativa “puede estar presente actualmente, merced a intuiciones concomitantes, o al menos aparecer representado, por ejemplo, en productos de la fantasía, y en este caso la referencia a la objetividad está realizada [...]”<sup>203</sup> La plenificación de la

---

<sup>199</sup> *Ibid.*

<sup>200</sup> A este respecto, Sokolowski afirma: “When a name is used, the first step in the disclosure of intelligibility has taken place; to name a thing is to bring it and its intelligibility to mind; it is not just to bump into the thing. The thing’s intelligibility comes to presence in such discourse, both in simple naming and in predicating or judging, in declaring something about the thing.” En Robert Sokolowski, *Phenomenology of the Human Person*, p. 148.

<sup>201</sup> *Ibid.*

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> *Ibid.*

intención significativa, por tanto, también se ejecuta en ciertas re-presentaciones. Demos un ejemplo para aclarar todo lo anterior.

Supongamos que deseamos visitar el museo Thyssen-Bornemisza, queremos ver el *Mata Mua* de Paul Gauguin, antes del día esperado platicamos con alguien sobre tal cuadro y sobre las demás obras que el museo resguarda. Durante toda nuestra platica el *Mata Mua* es intencionado por nosotros significativamente, jamás lo hemos visto y, sin embargo, podemos hablar de él. Así, nuestras intenciones significativas son vacías porque el objeto está ausente. Llega el día, esperamos la hora en que arribaremos al museo, horas antes la fantasía empieza a ejercer su poder sobre nosotros. Nos imaginamos entrando al museo y estando frente al *Mata Mua*. Según Husserl, mediante esta re-presentación, el objeto también es intuitivo y, por tanto, su referencia está realizada. Por fin entramos al museo y vemos el *Mata Mua*, todas nuestras intenciones significativas vacías se plenifican en la intuición sensible y, al plenificarse, la referencia objetiva se realiza. Nuestras expresiones sobre la obra, su nominación, “se convierte en una referencia consciente del nombre a lo nombrado.”<sup>204</sup> El objeto deja de estar ausente para estar “en carne y hueso”.

De este modo, los actos que dan significación “culminan” en los que dan cumplimiento. Como mencionamos arriba, el conjunto de estos actos, sumados al fenómeno físico, articulan el fenómeno de la expresión. En este sentido, concebir el fenómeno de la expresión como unidad significa concebirlo como una “vivencia total”

---

<sup>204</sup> *Ibid.*

donde, una intención significativa no sólo halla su cumplimiento en el acto correlativo<sup>205</sup>, sino que, se “funde” con él. Según Husserl, esta unidad es la del conocimiento<sup>206</sup>.

Ahora bien, el hecho de que, “al cumplirse la intención significativa (primeramente *vacía*) realizase la referencia objetiva”<sup>207</sup> no quiere decir que la intención significativa no tenga sentido o que la expresión no miente algo. Por el contrario, “la expresión funciona con sentido, [...] aunque le falte la intuición que le da fundamento y objeto.”<sup>208</sup> El objeto significado no necesita ser intuido ni tampoco re-presentado para ser intencionado. El acto significativo por sí mismo nos presenta el objeto directa e inmediatamente. Así, cobran de nuevo importancia nuestros análisis de 2.2. Al prescindir de la intuición y de las representaciones, el objeto intencionado significativamente no es sustituido por ningún otro objeto. No intencionamos una imagen en vez del objeto significado, lo intencionamos a él mismo en vacío, en su ausencia<sup>209</sup>. Según los intereses puestos la presente investigación, consideramos que este es el gran mérito de Husserl, pues, además de romper con la visión representacionista de la tradición moderna otorga un nuevo sentido al análisis del significado.

---

<sup>205</sup> *Ibid.*

<sup>206</sup> *Ibid.* Respecto a esto Mohanty afirma que: “[...] knowing consists in the appropriate fulfilment of the meaning-intention. So long as the meaning-intention is not fulfilled, we do not have knowledge. Knowledge is an in-tuitive apprehension of what otherwise was only symbolically thought of. And yet the symbolic thought was meaningful. A satisfactory theory of meaning should bear this in mind, and should not confuse between meaning-intention and meaning- fulfilment.” En J. N. Mohanty, *Edmund Husserl’s Theory of Meaning*, p. 37.

<sup>207</sup> *Ibid.*

<sup>208</sup> *Ibid.*

<sup>209</sup> En este sentido Robert Sokolowski afirma: “Signitive intending is not the same as imagining. We might be tempted to say that when the words stand out for us, we suddenly have a visual image [...] and that this image is what serves as the meaning of the words. This explanation would be false; internal images are not the meaning of words. We might well have such a visual image, but then again we might not, and we could still have the same meaning. The image that comes to mind when we hear a word might be only accidentally related to the word [...]” En Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, p. 78.



## CONCLUSIONES

Nuestro primer objetivo consistió en examinar el lugar del carácter de ausencia en la referencia intencional de la conciencia. Para esto, examinamos la crítica husserliana al psicologismo lógico y, posteriormente, hicimos un análisis detallado de la estructura intencional de la conciencia basada en tres sentidos del concepto de contenido. Finalmente, retornamos al análisis del objeto intencional para ubicar el carácter de ausencia en el correlato objetivo de la conciencia. De acuerdo con esto, del primer capítulo de nuestra investigación concluimos lo siguiente:

En su crítica al psicologismo Husserl parte de la convicción de que los objetos lógicos no son hechos. A diferencia de los hechos psíquicos, los objetos e intelecciones lógicas no son construcciones sino que se dan, aparecen. Así, Husserl reivindica la objetividad de las intelecciones lógicas y se abre camino a una nueva caracterización de la conciencia y de los objetos en general.

Al afirmar el carácter ideal de los objetos lógicos, Husserl no excluye su relación con la subjetividad. Por el contrario, en su crítica al psicologismo, da cuenta de que todo objeto lógico necesita fundamentarse subjetivamente. Así, Husserl descubre la correlación entre objeto de experiencia y modos de darse. Correlación que, a su vez, determina el estatus ontológico y epistemológico de los objetos.

De acuerdo con tal determinación, vimos que la relación entre objetos de experiencia y actos es de contención. Según los múltiples sentidos de contenido que analizamos, un objeto es contenido de un acto si se entiende como objeto intencional. Así, todo objeto al que se dirige la conciencia en cualquiera de sus modos es aprehendido sin importar su existencia real o su percepción sensible, es decir, todo objeto es aprehendido sin importar su ausencia o su presencia. La importancia de esta conclusión radica en que, la referencia intencional hacia un objeto sólo se puede entender bajo los términos de la ausencia y la presencia.

Ahora bien, al dejar de concebir los objetos sólo como reales o sólo como ideales (pero también sólo como cualquier otro modo de darse, por ejemplo, imaginarios, fantaseados, recordados, etc.) para entenderlos como especies del género de objetos intencionales, afirmamos que el carácter de ausencia opera a la base de la intencionalidad pues, todo objeto intencionado es aprehendido sin importar si está ausente o presente (real o perceptivamente del contenido intencional del acto).

Por otro lado, la determinación del carácter de ausencia en el correlato objetivo de la conciencia nos condujo al tratamiento de una segunda embestida, ahora, al representacionalismo moderno promovido por Descartes. Es así que, indagamos en la

concepción moderna de la conciencia, que afirma aprehender imágenes por objetos, y la contrastamos con la concepción intencional. Nuestros análisis, necesitados de aclaración en torno al concepto de representación, nos condujeron al estudio de los actos objetivantes y a su clasificación. Acorde a tal desarrollo, del segundo capítulo concluimos lo siguiente:

La crítica por parte de Husserl al representacionalismo moderno resulta en el develamiento de la capacidad de la conciencia para intencionar los objetos. Todo objeto al ser referido intencionalmente es aprehendido *él mismo* y no sustituido por ningún otro objeto. De acuerdo con esto, la referencia intencional de la conciencia es directa e inmediata.

En los actos en que la conciencia refiere a un objeto ausente, ya sean presentaciones o re-presentaciones, la referencia intencional es de *ese* objeto y no de una duplicación de él. Esto quiere decir que, en la aprehensión de un objeto ausente no intencionamos sustitutos en vez de los objetos referidos como, por ejemplo, imágenes o conceptos.

Ahora bien, según la jerarquía de los actos objetivantes, es de suma importancia señalar que, en el contexto de las *Investigaciones Lógicas* Husserl concibe la percepción como el acto fundante por antonomasia. Esto se desprende del hecho de que, si las representaciones se fundan en las presentaciones y, de estas últimas, sólo la percepción da al objeto en presencia, lo da como existiendo, entonces, la percepción es el acto que legitima la aprehensión (en cualquier cualidad intencional) del resto de actos objetivantes.

Por lo que se refiere a nuestro tercer capítulo, los análisis precedentes sugirieron el tratamiento de la expresión, como un modo de ser de la conciencia, suponía la participación de la ausencia. Así, la motivación de nuestro análisis fue ubicar el papel de la

ausencia en tres momentos de la expresión, a saber, en la mera indicación (señal), en la expresión como señal y en la intención significativa. De acuerdo con esto, encontramos que, en efecto, la necesaria remisión al carácter de ausencia, en la comprensión de la intencionalidad, se traslada a los múltiples modos de la conciencia y, por tanto, a los tres momentos citados. Veamos en qué medida.

Es un hecho que la expresión puede servir de signo indicativo y de signo significativo. Tomadas por separado, la señal y la significación, cumplen funciones distintas. Por lo que respecta a la señal, su función consiste en motivar, a partir del conocimiento de la existencia de un objeto A, la convicción de existencia de un objeto B. En este proceso, la señal debe cumplir la condición de que, el objeto B no esté presente en el contenido intencional de la indicación. Dicho de otra forma, un signo sólo puede llamarse señal si lo indicado por ella está ausente del contenido intencional del acto de indicar.

Ahora bien, como signo indicativo, la expresión presupone las condiciones de la señal para cumplir la función indicativa. Así, en la comunicación, las palabras del hablante indican al oyente la existencia de ciertos actos psíquicos que dan sentido a sus palabras. Por tanto, los actos psíquicos indicados por la expresión deben estar ausentes del contenido intencional del oyente en su acto de indicar. Esto debe cumplirse para que las palabras del hablante sean concebidas propiamente como señales.

Respecto a la función significativa de la expresión, Husserl da cuenta de que, a pesar de cumplir primariamente con la función notificativa, la esencia de la expresión no es indicar los actos psíquicos del hablante sino dotar de sentido a sus palabras, es decir,

significar. Esta cuestión se desprende de su análisis sobre el monólogo. Así mismo, la argumentación en torno a la naturaleza del significado corresponde a la ofrecida a favor de la idealidad de los objetos lógicos. El significado es, por tanto, un objeto ideal. Por nuestra parte, y debido a tal correspondencia, encontramos que el significado se distingue por ser intencionado en ausencia. Con esto queremos decir que, el significado no sólo ostenta las mismas particularidades que todo objeto intencional sino que, además, se caracteriza por no darse en una perceptiva adecuada, es decir, está permanentemente ausente de nuestra percepción sensible. Jamás veremos un significado, por decirlo de algún modo. Sin embargo, la maravilla del significado es que no necesitamos de su presencia perceptiva para intencionarlo. El significado de los nombres se nos da de un modo en el que prevalece su ausencia sin privarnos de su comprensión: se nos da en una intención significativa.

Nuestro último análisis abordó la participación del carácter de ausencia en la intención significativa. A primera vista, la exposición de Husserl nos presenta una clara intervención de tal carácter pues, la intención significativa es primariamente una intención vacía. Con esto, Husserl quiere decir que, la significación ya aprehende su objeto antes de sumarse a cualquier otra intención y, de manera prioritaria, antes de intencionarlo perceptivamente. La importancia de esta afirmación se descubre si retomamos el lugar de la percepción en los actos objetivantes. Hemos dicho que, según la jerarquía de las presentaciones, la percepción es el acto fundante por excelencia, pues, es el único que pone existencia a su objeto. Por tanto, si la intención significativa prescinde de la percepción para aprehender su objeto entonces, el carácter de ausencia determina completamente la función significativa de la expresión. Esta conclusión se refuerza al tratar la intención perceptiva como plenificación de la significativa. Podemos notar que, el simple hecho de

llamar “plenificación” a la identificación entre ambos actos, revela la preeminencia del carácter de ausencia sobre el de la intuición. Lo ausente encuentra su contraparte en la percepción y no a la inversa. Cabe señalar que, esta preeminencia se mantiene en el caso de las re-presentaciones pues, como vimos, ciertas re-presentaciones también plenifican la intención significativa vacía.

Por todo lo anterior y, de manera general, concluimos que el carácter de ausencia determina la actuación de la intencionalidad y, a su vez, del fenómeno de la expresión. El valor de esta afirmación se muestra si consideramos que la expresión es solo una forma de la significación y que, al revelar en qué medida está determinada por la ausencia, sentamos las bases de su estudio en otras formas de significación más complejas como los juicios.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **Husserl**

Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas* (2 Vol). Trads. José Gaos y Manuel G. Morente, Madrid: Alianza, 2001.

\_\_\_\_\_, *La Idea de la fenomenología*, traducción de Jesús Adrián Escudero, Barcelona: editorial Herder, 2011.

\_\_\_\_\_, *Meditaciones Cartesianas*, traducción de Mario A. Presas, Madrid: editorial Paulinas, 1979.

\_\_\_\_\_, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, traducción de Julia V. Iribarne, Buenos Aires: Prometeo libros, 2008.

### **Bibliografía secundaria**

Battán, Ariela. *Idea y representación en la teoría cartesiana de la percepción. Los aportes de la fisiología mecanicista a la comprensión de la noción de “idea de las cosas sensibles”*, *Ágora*, vol. 26, n°. 2, 2007, pp. 7-29.

Bernet, Rudolf. “Husserl’s Theory of Signs Revisited”, en *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology*, ed. Robert Sokolowski, 1-24.

\_\_\_\_\_, Kern, Iso y Marbach, Eduard, *An Introduction to Husserlian Phenomenology*,

Dermot Moran. *Introduction to Phenomenology*, London; New York: Routledge, 2000.

Descartes. *Meditaciones Metafísicas Seguidas de las Objeciones y Respuestas*,

Drummond, John. “The Structure of Intentionality” En Donn Welton, comp., *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press, 2003.

Koukal, Dave R. “The Necessity of Communicating Phenomenological Insights—and its Difficulties” en *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*, ed. Filip Mattens, 257-279.

Melle, Ullrich. “Husserl’s Revision of the Sixth Logical Investigation”, en *One Hundred Years of Phenomenology*, ed. Dan Zahavi y Frederik Stjernfelt, 111-123.

Mohanty, J. N. *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1964.

\_\_\_\_\_. *The philosophy of Edmund Husserl: A Historical Development*, Newhaven: Yale University Press, 2008.

Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. *Superación del representacionalismo e inmanentismo en la génesis de la fenomenología husserliana de la percepción*, Areté Revista de Filosofía, XVII, 2005, pp. 183-212.

\_\_\_\_\_. *El Pensamiento de Husserl Frente a la Modernidad. La Idea de la Fenomenología*, Boletín del instituto Riva Agüero, 1988, pp. 57-85.

San Martín, Javier. *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED, 1986.

Serrano de Haro, Agustín. *Actos Básicos y Actos Fundados. Exposición Crítica de los Primeros Análisis Husserlianos*, Editorial, EUNSA. Año, 1995.

Szilasi, Wilhelm. *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, Buenos Aires: Ed. Amorrurtu, 1973.

Sokolowski, Robert. *Phenomenology of the Human Person*, New York: Cambridge University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *Husserlian Meditations: How Words Present Things*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

\_\_\_\_\_. *Introduction to Phenomenology*, New York: Cambridge University Press, 2000.



\_\_\_\_\_. *The structure and content of Husserl's Logical Investigation*, *Inquiry* 14 (1971): 318-50.

Welton, Donn. *The Origins of Meaning: A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, *Phaenomenologica*, no. 88. The Hague: Nijhoff, 1983.

Wilson, Margaret. *Descartes*, Bombai: Popular Prakashan, 1960.

Xolocotzi, Ángel. *Subjetividad Radical y Comprensión Afectiva. El Rompimiento de la Representación en Rickert, Dilthey Husserl y Heidegger*, México: Plaza y Valdés, 2007.

Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, 2003

Zirión, Antonio. *Breve Diccionario Analítico de Conceptos Husserlianos*, en

<http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDACH.pdf>

\_\_\_\_\_, *Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología*, *Diánoia*, vol. 33, 1987.