

LENGUAJE OBJETIVO Y LENGUAJE SIGNIFICATIVO

OBJECTIVE AND MEANINGFUL LANGUAGE

Diego Colomé*

*“Ich bin, ist Sache des Herzens, ich denke – Sache des Kopfes.
Cogito ergo sum? Nein, sentio ergo sum. Fühlen is nur mein Sein.
Denken ist mein Nichtsein. Denken ist die Position der Gattung,
die Vernunft [ist] das Nichts der Persönlichkeit”
(Ludwing Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*. Anhang)*

Resumen

En el presente trabajo se explora, desde una perspectiva fenomenológica, el lenguaje en su uso significativo o empático, contraponiéndolo al lenguaje objetivo o científico. Para ello se analiza, por una parte, la noción de objetividad en su sentido moderno y su relación con la comprensión mecánica de las cosas, y por otra, la comprensión empática y su relación con la vitalidad y el fenómeno de la significatividad.

Palabras clave: Subjetividad, objetividad, empatía, significatividad, fenomenología.

Abstract

In the present work I explore, from a phenomenological point of view, the language in its meaningful or empathic use, opposing it to the objective or scientific language. In order to do this I analyze, on one hand, the notion of objectivity in its modern sense and its relation to the mechanical understanding of things, and on the other hand, the empathic understanding and its relation to vitality and the phenomenon of meaningfulness.

Keywords: Subjectivity, objectivity, empathy, meaningfulness, phenomenology.

Recibido: diciembre 2016 *Aceptado:* septiembre 2017

* Profesor de Filosofía y Magíster en Filosofía. Docente de la Universidad de Concepción. E-mail: diegocolomes@gmail.com

Consciencia empática

En la vivencia normal común tenemos la consciencia del mundo que nos rodea en sus distintas facetas y funciones. Pero esta consciencia general se especifica en diversos modos de consciencia de acuerdo a las diversas regiones de realidad de ese mundo que inmediatamente nos rodea. Estas especificaciones se agrupan en al menos dos tipos: la consciencia de cosas (percepción e intelección) y la consciencia de los otros como existencias semejantes (empatía).

Tenemos, pues, una consciencia “inteligidora”, que es la que aprehende las cosas que no necesitan de la empatía para ser aprehendidas: las cosas “inanimadas”, “neutras”, como este computador, estas letras que van apareciendo en la pantalla, etc., y ello, obviamente con todos sus componentes: figura, colores, movimientos, posición, etc., y por otra parte, tenemos una consciencia empática, que es la que espontáneamente usamos al momento de aprehender algún ser animado *en tanto que tal* y no como otra cosa igual que las anteriores. La *vida* en la cosa exige de nosotros una forma perceptiva distinta, sin la cual la cosa *en tanto viva* se nos escapa, se cierra a nuestra percepción. Esta forma perceptiva distinta es la empatía. Nadie, por ejemplo, tiene reparo alguno en tomar una piedra, a la orilla de un río o de un lago, y lanzarla al agua o a cualquier parte; pero no sería lo mismo si en vez de piedras se tomara, por ejemplo, una tortuga (suponiendo que ésta tuviese un tamaño pequeño, como para reemplazar la piedra). Podemos, sin duda, tener una completa inconsciencia de la *vida* de la tortuga y en consecuencia tratarla (usarla) sin diferencia respecto a una piedra, pero desde el momento en que tomamos consciencia de su vida nuestra percepción de esa cosa-tortuga cambia completamente. Y es de notar que en este caso la percepción sensible sigue manteniéndose como antes; no hay más datos sensibles que antes. Es decir: la consciencia “inteligidora” sigue captando lo mismo: la misma materia, reunida en el mismo espacio, con los mismos movimientos, la misma forma, etc. y todo reunido en el mismo sujeto. En este plano la “ontología” de la cosa-tortuga no es distinta a la de la piedra: es la misma facultad que capta los mismos elementos generales en ambos. Pero luego introducimos el dato de la vida en uno de ellos, *¿dónde* está esa vida? La consciencia sensible por más que la busque no la podrá encontrar en ninguna parte, y sin embargo, ahí está ahora, frente a nuestros ojos, *en* la tortuga, *con* la tortuga (ninguna de estas preposiciones expresa bien la relación). Esta nueva dimensión en la cosa-tortuga ha cambiado completamente su estatus ontológico: su

“realidad” se ha ampliado cualitativamente. El mero cuerpo físico ahora es un cuerpo *vivo* (cf. Walton 2002)¹. Pero esta transformación del ente sólo puede ocurrir aparejada a una concordante transformación de la consciencia que es consciencia de ese ente. ¿Qué ha sucedido en el sujeto consciente? Ha entrado en una *comunidad* con aquel ente animado. Ha tomado consciencia de que hay una *dimensión anímica* común entre ambos. “Común” quiere decir, en el sujeto, “igual a mí”. Lo igual a él es la *vida animal* con todas sus cualidades sensibles y, por lo tanto, también con su consciencia propia, que es el lugar de unificación de todas las vivencias. Esa consciencia que dice “es igual a mí” es la consciencia empática, cuya acción, como se ve, introduce toda una estructura “anímica” no material en el ente con el que se empatiza.

Hay que recalcar que toda esta descripción de los efectos de la acción empática no debería ser leída a la luz de ninguna teoría especial (científica, filosófica, etc.) sobre el mundo y los seres vivos. Debería ser, más bien, comparada con la simple consciencia normal que tenemos cotidianamente.

En la percepción empática la consciencia, pues, asume *otra consciencia*, perteneciente a *otro igual a mí*. Ahora, este “igual a mí” no es de cualquier índole, porque ciertamente respecto a una piedra también hay elementos comunes. Por ejemplo yo y la piedra somos entes físicos, materiales, ambos tenemos una cierta forma que nos delimita, ambos estamos siempre en un determinado espacio y tiempo, etc. y por lo tanto, en este sentido la piedra es también “igual a mí”. Pero esta es una comunidad muerta, por decirlo así, pues ¿por qué no nos produce nada dar un puntapié a una piedra que se nos cruza en el camino, mientras que si en vez de la piedra lo que se nos cruza fuese, por ejemplo, algún animal todo cambiaría en la percepción de nuestra consciencia y, por consiguiente, también nuestra acción final? ¿Por qué no me produce nada patear ese “igual a mí” material? ¿Por qué es totalmente diferente

1 “Lo esencialmente propio del otro no es accesible de un modo directo sino que exige ‘una cierta *mediatidad de la intencionalidad*’, lo cual permite aprehenderlo a través de la presentación de un cuerpo físico o material (*Körper*) que se manifiesta como análogo de mi cuerpo propio (*Leib*). [...] No hay conocimiento del otro sin una institución originaria del sentido “cuerpo propio” y una “transgresión intencional” o “transferencia analogizante” que implica una “aprehensión analogizante” o “apercepción asimilante” del cuerpo físico extraño de acuerdo con el sentido del cuerpo propio. [...] Dentro de la apercepción como intencional unitaria se pueden distinguir dos estratos, ya que [...] sobre el estrato inferior relacionado con la mera percepción del cuerpo físico se eleva el estrato que tiene que ver con la vida ajena” (ib.)

la conciencia cuando se trata de ese “igual a mí” anímico, vivo? La razón tiene que ver con que el “igual a mí” referido a la piedra *no se funda en ningún tipo de empatía*, mientras que el “igual a mí” referido al ente vivo *nace exclusivamente de la empatía*. De donde se sigue que si la conciencia no tuviese ningún tipo ni grado de facultad empática no podría haber para ella ninguna otra conciencia en el mundo, y viviría en el más completo solipsismo.

Estos dos tipos de conciencia, la empática y la no empática, implican, pues, dos actos reflexivos distintos: por un lado una reflexión² que voy a llamar *externa-objetiva*, que es la que constata la mera igualdad material externa entre la persona que realiza el acto reflexivo de la conciencia y las cosas del mundo que le rodean. En base a ésta yo puedo decir que soy un cuerpo físico igual que *cualquier otro*, y por lo mismo puedo ponerme a mí mismo como mero objeto físico muerto junto a todos los demás que conforman el mundo físico³. Por otra parte, está la reflexión que llamaré *interna-empática*, que es la que pone la igualdad del otro pero no en tanto que mera materialidad externa, sino como otro igual a mí *internamente*, es decir, otro que no es pura exterioridad (como una piedra), sino que posee también un mundo íntimo anímico. Por lo tanto, en un acto reflexivo igualo lo externo y en el otro igualo lo interno. Ahora bien, la reflexión empática es mucho más importante desde el punto de vista de la conciencia porque la conciencia misma, como no es parte de la externalidad material (los cuerpos físicos no tienen conciencia), se da sólo como acto de vida interno. Por eso la reflexión empática de la conciencia asume este propio acto de vida interno como modelo exacto (en su generalidad) de la realidad interna del otro igual a mí: el otro tiene entonces para mí una vida interna con conciencia, y por lo tanto, una vida *plena de vivencias*. Y estas sus vivencias serán para mí en su generalidad iguales a las mías. Así, compartimos muchos tipos de vivencias con los animales (superiores sobre todo): yo comprendo sus dolores físicos a partir de los míos, también sus alegrías y placeres, etc. De aquella reflexión interna-empática de la conciencia resulta, pues, una *comprensión empática* del otro.

2 El acto reflexivo de la conciencia pone el “ese otro es igual a mí”.

3 Justamente en la teoría física del mundo todos los entes físicos son asumidos e igualados en esta exclusiva propiedad. En la construcción de una teoría físico-matemática funciona, pues, esta reflexión *externa-objetiva*.

Matemática y noción moderna de objetividad

Entonces, las otras vidas nos exigen una percepción de ellas que tiene que ir necesariamente más allá de la sola intelección externa, es decir, de aquella que nos da la cosa con sus distintas características empírico-físicas. Esto lleva a una *consciencia* empática, a una *percepción* empática y a una *comprensión* empática; actos que suponen la traslación de mi propia constitución anímica en los otros. En esta percepción empática no hay nada en el otro que se dé a mi consciencia al modo como se da, por ejemplo, su cuerpo. No es por lo tanto ninguna percepción sensible. Esto no sensible en el otro que no es ninguna *cosa* es su vida anímica en virtud de la cual yo lo asumo como un semejante, y gracias a la cual puedo *comprender* su vida interna, por ejemplo cuando veo que tiene un dolor (físico o anímico) o una alegría.

Ahora bien, la pregunta que alguien se podría hacer respecto a esto es: ¿es *objetiva* esta percepción y comprensión empática? Es decir, se le podría objetar argumentando una falta de objetividad. Se podría decir que, como se trata de un fenómeno de consciencia interna, su captación es puramente subjetiva y por lo tanto relativa, esto es, no objetiva, no científica. Pero esta objeción, a nuestro juicio, parte ya de una pre-comprensión sobre lo subjetivo y objetivo que aquí se intenta superar simplemente posicionándose en un punto de vista previo incluso a esa pre-comprensión (que es el punto de vista fenomenológico).

Por eso ahora quisiera pasar a abordar el tema de la objetividad, para comprender cuál es su posición respecto al fenómeno de la empatía, de modo de poder dilucidar en qué sentido es compatible la pregunta por la *objetividad* con el fenómeno de la comprensión empática.

Comúnmente funcionamos con dos nociones de objetividad: la objetividad cotidiana y la objetividad científica. En efecto, en el quehacer cotidiano prácticamente todo nuestro lenguaje tiene un uso objetivo, que funciona sin problemas (en general) y sirve para mantener estable el funcionamiento de la misma cotidianeidad. Pero a la vez sabemos que hay una disciplina que es la que propiamente conoce las cosas como “en realidad” son, es decir que sabe lo que las cosas objetivamente son, y además que no sólo posee ese conocimiento sino también que va descubriendo siempre nuevas objetividades, nuevos hechos objetivos antes desconocidos. Y estamos en general bien dispuestos a asumir que la objetividad cotidiana es en verdad muy inferior a la *objetividad verdadera* que es la objetividad científica.

Aquí hay, sin embargo, un primer hecho curioso. Cuando hablamos hoy de ciencia suponemos siempre que ciencia es ciencia moderna, y lo curioso en esto es que esta ciencia moderna es datable en la historia. De donde se sigue que la objetividad verdadera es posesión de la humanidad desde hace sólo unos 350 años⁴. ¿Cuáles son, pues, las características de esta ciencia moderna que le permiten gozar del monopolio de la objetividad? ¿Qué relación hay entre estas características de la ciencia y las características del objeto y de la objetividad? ¿Tendrán tal vez ambos grupos un origen común? Sin duda estas preguntas darían para largas investigaciones y discusiones que exceden con mucho el espacio de este trabajo. Aquí sólo me interesa apuntar algunos rasgos centrales.

La ciencia moderna surge del impulso por la búsqueda de un conocimiento cierto, verdadero y real en oposición al conocimiento especulativo y metafísico de la época⁵. El modelo de este tipo de conocimiento buscado se encontró en la matemática. Los ojos del investigador moderno se pusieron a buscar con avidez la causa que hacía que el conocimiento matemático tuviese este carácter tan absoluto e indubitable. La obra de Descartes es un fiel reflejo de esto. Pero a la vez, por otra parte, esto se complementaba con la idea de que conocer con verdad y certeza algo sobre el mundo sólo podía hacerse con medios matemáticos, porque el mundo mismo era un libro escrito en caracteres matemáticos⁶. De este modo la creación más genuina de la ciencia moderna surge de la combinación entre Física y Matemática, y se materializó en lo que conocemos hoy bajo el rótulo de Física-matemática⁷. Y de esta combinación que surge la idea moderna de objetividad. El esquema de esta objetividad se puede, pues, resumir así: 1) se posee un conocimiento evidente e indubitable

4 Con excepción, claro está, de esos “primeros indicios” y primeros pasos de la ciencia madura que son la matemática y la lógica de los antiguos.

5 En Astronomía y en Física, por ejemplo, el conocimiento cuantitativo fue poco a poco ganando terreno frente al cualitativo (cf. Koyré 2011, pp. 17 ss. y 45 ss.).

6 Es lo que manifiesta la famosa frase de Galileo, quien la utiliza en la polémica levantada en su texto *Il saggiatore*, §6: “La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos continuamente abierto ante los ojos (me refiero al universo), pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres con que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es humanamente imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto” (Citado en Arana, 2000).

7 La Física antigua y medieval era más bien cualitativa y concreta, la moderna, al ser matemática, es más bien cuantitativa e ideal. Ideal puesto que sus análisis determinativos se realizan en el mundo matemático.

(matemático); 2) este conocimiento se aplica con éxito a la realidad y es capaz de explicar los fenómenos; 3) esta aplicación de la matemática a la realidad como instrumento interpretativo y explicativo es exitosa porque la realidad misma es en el fondo matemática (cf. Husserl 2012, p. 27 ss.), es decir, porque la lengua del instrumento de lectura es la misma que la del objeto a leer. De esta forma, por ejemplo, el *hecho* de la caída de un objeto puede ser *comprendido* una vez que ha sido esquematizado y leído matemáticamente y finalmente reducido a fórmula ($d(t)=ct^2$). La fórmula expresa la ley (relaciones esenciales constantes) oculta (ideal) que rige el fenómeno. Es decir, hay una adecuación del intelecto con el fenómeno en la medida que el intelecto descubre las leyes del fenómeno, y esta adecuación es posible porque la herramienta del intelecto (la matemática) es de la misma índole que la estructura que determina los fenómenos como tales. En pocas palabras: porque la matemática-intelectual es la misma que la matemática-fenomenal⁸. Hay, pues, Física moderna porque la matemática del sujeto coincide con la matemática del objeto.

Es, por tanto, el conocimiento matemático el núcleo duro y la piedra angular de la noción moderna de conocimiento objetivo.

Coerción y libertad en la proposición matemática

En los apartados que siguen nos centraremos, pues, en el análisis de las cualidades especiales del fenómeno matemático en tanto que fuente de la noción de objetividad, que es la contracara del fenómeno de la subjetividad, dentro del cual se mueve la noción de comprensión empática y significativa, que es a la que volveremos en los apartados finales de este trabajo.

Entonces, ¿qué hace tan especial al conocimiento matemático? ¿Qué percepción tenemos concretamente frente a un teorema matemático o frente a cualquier operación sencilla? Sea por la razón que sea lo cierto es que frente, por ejemplo, a una ecuación del tipo $5+2=7$ tenemos la *experiencia* de la *certeza*, de la *seguridad*. Tenemos una *comprensión* del hecho que nos bloquea cualquier duda al respecto. Una vez que hemos penetrado en su mecanismo tenemos una completa *evidencia* de la *verdad* del hecho: es absolutamente cierto, verdadero y objetivo (los ideales modernos) que $5+2$ es igual a 7.

Ahora bien, ¿quién es el que tiene esta experiencia de transparente evidencia? *Siempre* una conciencia, y más exactamente una *determinada*

8 Esto, como se sabe, fue lo que trató de explicar Kant en sus obras principales.

conciencia, es decir, en última instancia una vida concreta. Lo que significa que la experiencia de la evidencia matemática es una *vivencia de conciencia*⁹ y, por lo tanto, la evidencia misma es, en nomenclatura husserliana, un fenómeno intencional.

Destacar este aspecto es importante porque, en general, se suele analizar el conocimiento matemático desde un punto de vista “objetivo”, es decir, considerando sólo los elementos del objeto, dejando de lado la relación con el sujeto y, por lo tanto, aislando el objeto, tratándolo como una cosa en sí (solitaria, independiente y autosustentable), pero al tomar la evidencia matemática como un fenómeno asumido en una vivencia de conciencia aparecen aspectos de la vivencia misma que en general no son considerados en los análisis tradicionales. Uno de ellos es el que quiero destacar ahora, y que tiene relación con la experiencia de la *libertad*.

Frente a ciertas teorías podemos experimentar rechazo o aprobación. El rechazo en general va ligado a la percepción de una coerción por parte de la teoría que *obliga* a asumir ciertas direcciones o ciertos conceptos que no estamos dispuestos a aceptar. Por ejemplo, una teoría económica liberal va a ser sin duda rechazada por un marxista, y una teoría marxista, rechazada por un liberal. Lo mismo pasa con teorías religiosas, sociológicas, políticas, filosóficas, etc. El rechazo es testimonio de que las teorías tienen, pues, un componente *coercitivo*, pues una teoría en general, si pretende veracidad, espera que el público a quien va dirigida se pliegue, se amolde a sus tesis. Si amoldarse a sus tesis significa modificar concepciones de mundo íntimas, entonces se experimenta una oposición, un conflicto.

Ahora bien, ¿qué sucede en este sentido con una proposición matemática del tipo $5+2=7$? La verdad es que *nadie percibe coerción alguna* al tener que asumirla. Y sin embargo, la ecuación es completamente *constrictiva*: obliga a su aceptación. Es constrictiva y sin embargo no es coercitiva. Esto, en mi opinión, es el rasgo característico y relevante de las proposiciones matemáticas (y habría que decir lo mismo de las proposiciones lógicas), pues esto quiere decir que, considerando la evidencia matemática desde el punto de vista de la *vivencia* de evidencia, la constrictión de esta su evidencia *no limita la libertad* de quien la asume. Esto es lo que hace que se acepte sin inconvenientes su verdad.

9 Sigo el sentido de “vivencia de conciencia” desarrollado sobre todo en Husserl 1967b, pp. 150 ss., y también en Husserl 1993, pp. 77 - 83.

¿Pero por qué ocurre así? ¿Es, como se sostiene normalmente, simplemente porque las proposiciones matemáticas son objetivamente apodícticas? Un juicio como este último deja fuera, sin embargo, al sujeto que es quien tiene la experiencia de esa apodicticidad.

Hay ideas, teorías u opiniones que se acomodan a mí. Al acomodarse a mí, las puedo asumir como *mías*. Pero en general estas no tienen este carácter y ello simplemente porque vienen desde fuera, son externas a mí. Puede ser que yo concuerde con la opinión de otra persona. En tal caso esa opinión o dice lo mismo que yo podría haber dicho o explicita una perspectiva implícita mía. Si no concuerdo con la opinión, entonces pediré explicaciones y aclaraciones. Hecho esto puede ocurrir lo anterior o puede que yo modifique mis puntos de vista y así se llegue a un acuerdo. En tal caso, en el fondo sigue ocurriendo lo mismo: la opinión ajena sólo refleja mi propia opinión, y por lo tanto, no experimento oposición. Si mi opinión se compone de A, B y C, y otro opina que A, B y C, es claro que esa opinión no sólo no se opone a la mía, sino que *es la mía*. Por lo tanto, cuando se experimenta la coerción de una opinión o teoría, se experimenta una externalidad, un elemento extraño e incoherente con mi propio sistema de opiniones, conocimientos y puntos de vista. Lo que se me opone es extraño a mí (externo), y lo que concuerda conmigo es interno.

Ahora bien, la proposición matemática no es coercitiva porque *no la experimento (en su apodicticidad) como algo extraño a mí*, como una teoría ajena incoherente con mi sistema de conocimientos y opiniones. Lo extraordinario de la matemática es esto, que al comprender su proposición la asumo *como si fuese una producción mía* que, por lo mismo, puedo realizar yo mismo una y otra vez. Es por lo tanto, de este punto de vista, un conocimiento interno. Nadie se siente menos autónomo o negado en algún punto porque el teorema de Pitágoras sea verdadero (o porque sea válido el silogismo Bárbara).

Sin embargo, esto no quiere decir que *todas* las teorías matemáticas y *todas* sus proposiciones se acepten de la misma manera. Lo cierto es que en la medida en que nos vamos alejando de las experiencias matemáticas más inmediatas, por ejemplo si nos movemos hacia los principios o hacia las últimas conclusiones, comienzan a aparecer opiniones disidentes respecto al estatus de esas regiones (por ejemplo, respecto a la teoría de los infinitos de Cantor), y otro tanto ocurre cuando se trata de las teorías que buscan fundamentar las matemáticas mismas (teorías axiomáticas, lógicas, formalistas, intuicionistas, etc.). Si las teorías y opiniones varían es porque aparece en algún punto la coerción y la externa-

lidad, es decir, que en ese punto la evidencia y la apodicticidad ya no son igual de transparente que las de las proposiciones de las matemáticas más inmediatas. Estas proposiciones matemáticas más inmediatas configuran, pues, una especie de *zona de objetividad no coercitiva*, que llamaré de *objetividad libre*, en la que cualquier persona puede entrar sin sentir coerción alguna contra sus propias representaciones.

La máquina y la objetividad mecánica

Pues bien, yo sostengo que la noción moderna de objetividad se extrae de la experiencia de esa objetividad libre en las matemáticas, de la experiencia de la apodicticidad no coercitiva. Es objetivo, dice el pensamiento moderno, todo aquello que posea apodicticidad no coercitiva. Ahora, como ya dije, la no coerción implica una coincidencia con uno mismo: yo no tengo que variar mi sistema de opiniones y conocimientos para aceptar la verdad de la proposición matemática; por decirlo de alguna manera, no tengo que salir de mí mismo. En mi relación con la proposición estamos sólo yo y ella, y una vez inteligida por mí ella se presenta con transparente evidencia. En este sentido la proposición se comporta tal como una *cosa*. Yo no puedo estar en desacuerdo con una cosa tal como se me presenta. Su dato es su ser-para-mí, su manera de presentarse en mi conciencia. Este escritorio sobre el que ahora escribo es para mí tal como se me presenta; lo asumo tal como se me presenta (¡qué más podría hacer!). Cuando decimos “ver para creer” asumimos que el ver trae consigo la *constatación del hecho*, y cuando se trata de una cosa visible, como este escritorio, efectivamente el ver lo presenta en una suerte de dato absoluto¹⁰. Su donación me da lo que él, desde entonces, será para mí. No hay manera, por lo tanto, en que yo pueda discrepar con la cosa¹¹.

De forma análoga se comporta la proposición matemática, aunque no es la percepción sensible la que me da su sentido, pues hace falta comprenderla para poder tenerla realmente presente. Está ahí primero, ya sea impresa en un libro, escrita en una hoja, o reproducida en la imaginación. Está todavía indescifrada. Pero cuando la entiendo se me hace

10 Tomo la palabra “ver” con su significado cotidiano y no fisiológico. No me refiero al específico mecanismo de sensación ocular, sino al ver *que ve las cosas*: éste escritorio, ese libro, etc.

11 Otra cosa es que yo pueda especular sobre su objetividad ontológica. Por ejemplo, si “en realidad” es un concentrado de energía o un cúmulo de “átomos”, etc.

evidente y, por decirlo así, se me da en su ser propio: por ejemplo, justamente como una *ecuación* (sin comprender su sentido no podría entender por qué ni en qué sentido es una ecuación). Desde ese momento no puedo estar en desacuerdo con ella. Su verdad se me presenta tan firme y objetiva como la realidad del escritorio sobre el cual escribo.

Pero si este tipo de proposiciones matemáticas son tan evidentes y firmes, ¿por qué hay tantas escuelas matemáticas? ¿Por qué hay diversas teorías en pugna sobre los fundamentos del conocimiento matemático? ¿Qué es lo que introduce la discrepancia e incluso la oposición en este ámbito tan “puro”?

Aquí sostendremos que este factor de discrepancia es la *vida humana*, la conciencia de otro, la aparición de la otra subjetividad en el horizonte de la conciencia. En efecto, cuando estoy yo solo con la cosa en frente no se pone en juego la subjetividad. No hay un otro *que debemos comprender*. Hay una cosa (la proposición) y quien la comprende. Nada más. Y cuando se tiende a eliminar a quien la comprende se asume la cosa como objetividad en sí, como cosa independiente y autárquica; cuando se hace la conexión con el sujeto (*intellectus et rei*) se asume esta conexión como verdad objetiva y, por tanto, como conocimiento objetivo. Pero cuando una proposición matemática ya no es evidente, despierta dudas y muestra inclinaciones de *visiones de mundo*, entonces deja inmediatamente de comportarse como una cosa y aparece la *vida* detrás de ella. Aparece un autor, una escuela, una tendencia, una moda, etc. Aparece la discrepancia y la coerción, la oposición.

Las cosas son como se muestran. La vida, sin embargo, implica *una dimensión no aparente* que, como dijimos en la primera parte, le quita el carácter de pura cosa: introduce la dimensión de lo *interno*. Por eso los animales no son cosas, y menos aún los seres humanos. Ahora bien, la *comprensión* de una cosa es distinta a la *comprensión* de una vida. No hay problema en, mediante la comprensión, cosificar una cosa¹²; sí lo hay en cosificar una vida. Se cosifica una vida cuando se aplica a ella la comprensión adecuada para la cosa. La comprensión adecuada para comprender la cosa es la que nos entrega el conocimiento de esa cosa. Éste es el conocimiento científico, cuyo paradigma de conocimiento objetivo es el conocimiento matemático.

12 Reducimos, por ejemplo, un determinado cuerpo a relaciones físicas y matemáticas.

Ahora bien, sostendremos que este tipo de conocimiento es *técnico* y *mecánico*. Y por esto lo llamaremos conocimiento “instrumental”¹³. Su arte es una técnica mecánica que produce *máquinas*. Este arte y estas máquinas son ideales o concretos. Por ejemplo, una máquina ideal puede ser un algoritmo que permita producir, idealmente, todos los números naturales¹⁴:

$$\Rightarrow [x + 1] \rightarrow$$

Si imaginamos que esta máquina funciona recursivamente, es decir, que todo *output* (\Rightarrow) se convierte en *input* (\rightarrow), bastaría con poner como valor inicial $x=0$ para que la máquina comience a producir todos los números naturales (1, 2, 3, etc.)¹⁵. Podemos idear también una máquina para resolver sumatorias. Por ejemplo:

$$\text{sum}(x) = \text{sum}(x - 1) + x$$

Si ponemos como *input* $x = 4$ tenemos¹⁶:

$$\text{sum}(4) = \text{sum}(3) + 4$$

$$\text{sum}(4) = \text{sum}(2) + 3 + 4$$

$$\text{sum}(4) = \text{sum}(1) + 2 + 3 + 4$$

$$\text{sum}(4) = \text{sum}(0) + 1 + 2 + 3 + 4$$

$$\text{sum}(4) = 0 + 1 + 2 + 3 + 4$$

$$\text{sum}(4) = 10$$

13 No sólo la matemática es instrumental, también lo es la lógica. En realidad habría que hablar de objetividad lógico-matemática. Los matemáticos renacentistas (por ejemplo, Girolamo Cardano en el *Artis magna, sive de regulis algebraicis*) y los racionalistas de la primera modernidad entendieron la lógica y la matemática como “*artes combinatorias*”, es decir, como técnicas de computación mecánica. Esto se desprende con evidencia en lo que sostiene, por ejemplo, Leibniz en su *Characteristica universalis*: “es manifiesto que si se pudiese encontrar caracteres o signos apropiados para expresar todos nuestros pensamientos, tan clara y exactamente como la aritmética expresa los números, o como (el álgebra) el análisis geométrico expresa las líneas, se podría hacer en todas las materias, en la medida en que estén sujetas al razonamiento, todo lo que se puede hacer en aritmética y geometría” (en Belaval 2005, p. 153). Y con mayor claridad aún en Hobbes: “Porque razón, en este sentido, no es sino *cómputo* (es decir, suma y resta) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la *caracterización* y *significación* de nuestros pensamientos”. Y justo antes de esta definición ya había dicho: “En cualquiera materia en que exista lugar para la *adición* y la *sustracción* existe también lugar para la *razón*; y dondequiera que aquélla no tenga lugar, la *razón* no tiene nada que hacer” (Hobbes 2010, pp. 32-33).

14 La simbología es invención mía.

15 Obviamente, si fuese una máquina concreta estaría limitada por su materialidad (potencia, memoria, energía, etc.), pero aún así funcionaría con la misma lógica, es decir, con el mismo mecanismo.

16 Habiendo establecido primero el límite de la acción mecánica de la máquina en $\text{sum}(0) = 0$.

Cuando contamos utilizamos una máquina ideal, un algoritmo, semejante al del primer ejemplo. Contar es, por lo mismo, un ejercicio mecánico, maquinaal. El algoritmo recursivo del ejemplo de la sumatoria es el resultado de un trabajo de ideación que consistió en buscar una *fórmula* general capaz de resolver cualquier sumatoria. La fórmula es un “cuerpo ideal” rígido, *completamente determinado* en sus relaciones. Esta completa determinación de su estructura es lo que se replica en las máquinas concretas. Las máquinas son algoritmos o conjuntos de algoritmos reales, concretos. Las primeras máquinas de calcular (inventadas por Pascal y Leibniz) fueron completamente determinadas primero en el papel, como máquinas ideales. Estas máquinas fueron creadas (como más adelante las calculadoras y los computadores) con la finalidad de ayudar en los cálculos, en los cómputos. Una de las características de la mecánica de la máquina es que nos permite desligarnos, desentendernos del proceso y de los pasos del cálculo. Delegamos a la máquina todo este trabajo maquinaal para recoger sólo los resultados. Ahora, y esto es lo interesante, si no estuviese la máquina *tendríamos que hacer nosotros el trabajo mecánico*. La máquina, determinada mecánicamente en su estructura es ella misma un producto de nuestra propia capacidad mecánica. Lo que hacemos con ella es transferirle una parte de nuestra estructura mecánica para que, con su mecanismo, obtenga determinados resultados mecánicos¹⁷.

17 De un modo similar Husserl (1967a, pp. 54-56) también ha apuntado este carácter mecánico y servicial: “Puede decirse, en efecto, que todos los métodos científicos que no tengan por sí mismos el carácter de verdaderas fundamentaciones [...] o son *abreviaciones* y *sustitutivos* de las fundamentaciones, destinados a economizar el pensamiento y que, después de haber recibido sentido y valor de una vez para siempre, mediante fundamentaciones, incluyen en su uso práctico la función lograda, pero ya no la intelección de los pensamientos contenidos en las fundamentaciones; o representan *dispositivos auxiliares* [...] Ejemplos del *primer* grupo de métodos nos ofrecen los *métodos algorítmicos*, tan fecundos, cuya función peculiar es ahorrarnos la mayor parte posible del verdadero trabajo intelectual deductivo, mediante ordenaciones artificiales de operaciones mecánicas con signos sensibles. Por maravillosos que sean los resultados de estos métodos, deben todo su sentido y justificación a la esencia del pensamiento fundamentador. En este grupo entran también los métodos literalmente mecánicos –piénsese en los aparatos de integración mecánica, en las máquinas de calcular y otros semejantes- y los procedimientos metódicos para establecer juicios de experiencia objetivamente válidos, como los múltiples métodos para determinar la posición de una estrella, una resistencia eléctrica, una masa inerte, un exponente fraccionario, las constantes de la gravedad terrestre, etc. Cada uno de estos métodos representa una suma de dispositivos, cuya selección y orden están determinados por un complejo de fundamentaciones, que prueba en general que un procedimiento de esta forma, aunque se realice de un modo ciego, ha de proporcionar por necesidad un juicio particular, objetivamente válido”.

Cuando hacemos un trabajo mecánico nuestra acción es mecánica, es decir, hacemos lo que haría una máquina si pudiésemos construirla para ahorrarnos ese trabajo, es decir, somos *en ese preciso aspecto* como máquinas. Ahora, esta nuestra acción maquina, en su preciso aspecto mecánico, la podemos estudiar justamente en la máquina, pues, como dije, la máquina es una objetivación de aquella acción nuestra.

El primer aspecto interesante que en este sentido salta a la vista es que la máquina es una estructura *muerta* que, como tal, *no necesita conciencia* para realizar sus operaciones. La máquina, por lo tanto, en su especificidad mecánica (insisto en eso), no posee ninguna de las estructuras de la conciencia ni, por ende, de las *vivencias* de conciencia. Por más que le demos forma humana a una máquina y le pongamos miles de procesadores y sensores, etc., no cambiará en nada su estructura básica, formal. Seguirá siendo un complejo de relaciones cuantitativas externas determinadas mecánicamente (como una fórmula matemática). Podremos pedirle que haga cualquier tipo de cálculo, pero jamás podremos pedirle que tenga una experiencia humana (ni tampoco una experiencia animal), porque es *esencialmente* una cosa muerta. Esta cosa muerta no posee ningún grado de *libertad*, al contrario está completamente determinada, programada, tal como lo está una fórmula matemática: el algoritmo de la sumatoria no puede hacer sino esa específica y determinada función.

De aquí se desprende otra característica de la acción mecánica, a saber, que *no tiene personalidad*. Detrás de su acción *no hay nadie*, ninguna persona (es decir, ninguna vida particular y única). Cuando alguien sostiene una opinión sobre algo se pone a sí mismo en esa opinión, se refleja en ella, y por lo mismo *se arriesga* en mayor o menor medida; se *pone en juego*. Y esto es más evidente cuando consideramos como algo importante aquello sobre lo cual se opina; en la opinión ponemos en juego nuestras *valoraciones* personales diciendo qué es más y qué es menos valioso para nosotros, y esta valoración es esencial a toda *acción humana*¹⁸. Es decir, que detrás de toda opinión hay siempre una persona, una vida valorante. Nada de esto hay, pues, en la acción mecánica. Su proceder es impersonal y por lo mismo es válido para todos en general y para nadie en particular. Y por lo mismo que es impersonal es *indiferentemente* válido. Nadie se siente compulsado a discutir con el hecho de que $5+2$ sea igual a 7.

18 Sobre el concepto de “acción humana” y su relación con las valoraciones cf. Ludwig von Mises 1998, *passim*.

A esta general, impersonal e indiferente validez se le llama *objetiva*. Aquí la llamaremos “objetivo-mecánica”. Quien entra dentro de su ámbito se despersonaliza. Cuando yo realizo una suma o utilizo el teorema de Pitágoras o hago un cálculo lógico hago una acción mecánica y despersonalizada que no pone en juego nada que sea personalmente *mío*¹⁹. Si la zona intelectual determinada por la objetividad es, pues, el ámbito de la objetividad mecánica, entonces es un ámbito en el que se pretende que *nada específicamente humano entre*; nada allí puede corresponder a una acción humana (no maquinal), porque no cabe ningún tipo de valoración subjetiva, pues lo objetivo es justamente no-subjetivo, es tan objetivo como una piedra.

Un último rasgo que se desprende de la acción objetivo-mecánica es la “desresponsabilidad”²⁰. Cuando en una opinión se ponen elementos que se consideran valiosos hay una movilización de elementos personales, autor de los cuales es únicamente la persona que los hace públicos. Su opinión es su creación. La persona es la causa de su creación y por lo mismo es la responsable de ella. Un teorema lógico o matemático no tiene autor²¹. En su carácter de tal llega al estatus de máquina impersonal. Por lo mismo, estas estructuras mecánico-ideales objetivas no movilizan ninguna sensación de responsabilidad. Nadie es responsable de que $5+2$ sea 7 , como nadie es responsable que la piedra sea piedra. Nadie es responsable de los hechos objetivos. Lo objetivo es, pues, una dimensión que se nos manifiesta como un *en sí*, ajeno e independiente a lo humano.

Comprensión objetivo-mecánica y lenguaje objetivo

La objetividad es el ideal y la medida de la científicidad moderna. Este ideal instaura una forma de comprender y un lenguaje acordes con él. La comprensión objetiva es también mecánica. Su ámbito más prístino

19 Obviamente un matemático que está trabajando en alguna determinada teoría o está directamente inventando una nueva está poniendo un sinfín de elementos subjetivos propios de él. Pero esos elementos no son propiamente matemáticos. Al momento de llegar a una estructura final y al *usarla* como tal, la estructura matemática se cristaliza en su carácter mecánico.

20 Quiero decir, ausencia de responsabilidad y no irresponsabilidad.

21 Decir que Pitágoras es el autor del teorema que lleva su nombre puede ser históricamente correcto (o incluso incorrecto). Pero este es un hecho externo a la realidad matemática (mecánica) misma. El teorema se sigue utilizando con valor objetivo. No se piensa que es una invención específica de Pitágoras o una opinión suya. Se piensa más bien que es un “descubrimiento”, un “hecho”. Los hechos son lo que son, no tienen autor.

es también la matemática (y la lógica). A la facultad propia que moviliza esta comprensión se le llama, desde hace mucho tiempo, *razón*. La razón es, pues, capaz de penetrar y comprender estas estructuras mecánico-formales y esto porque ella misma se comporta de manera mecánico-formal. Su estilo es el *mos geometricus*. De ahí que todo lo que ella tome como objeto sea comprendido según estas estructuras mecánico-formales. Es lo que ha hecho el pensamiento moderno con la matematización del mundo físico, gracias a la cual dio origen a la ciencia moderna. Pero, por lo que dije más arriba, este *mos rationalis* sólo puede producir y comprender estructuras *muertas*. Lo que queda fuera de su alcance es la *vida* que anima la conciencia y la autoconciencia de los entes animados²². Pero, ¿por qué la comprensión objetivo-mecánica no puede comprender la vida tal como ésta se muestra? Porque, como dije más arriba, la vida implica una dimensión *interior* no aparente del ente animado. La comprensión objetivo-mecánica sólo puede comprender relaciones externas, no internas, y relaciones despersonalizadas o impersonales. Ella comprende que $2 + 5$ es igual a 7 , que la suma de los cuadrados construidos sobre los catetos de un triángulo rectángulo es igual al cuadrado construido sobre la hipotenusa, comprende también los algoritmos recursivos que se utilizan para la programación informática, comprende la lógica binaria y los cálculos de la lógica simbólica que se utilizan para la programación de las calculadoras y los computadores, etc.

Todo esto tiene una derivada natural en el lenguaje de la razón, o de la ciencia, y es que este lenguaje (o ideal de lenguaje) será también (o buscará ser) objetivo y despersonalizado. El lenguaje científico tiene que ser perfectamente unívoco (idealmente, al menos), uno que nombre con exclusividad y sin ambigüedad la cosa en cuestión. Uno en donde no se incluya nada de posibles significaciones personales. Así, como la acción mecánica excluye la acción particularmente humana y la cosa objetiva excluye toda posible subjetividad humana de la cosa, así también el lenguaje ideal objetivo excluye todo lenguaje específicamente humano (que está siempre cargado de valoraciones). Su lenguaje ideal es el de la máquina. El simbolismo científico (de la matemática o de la lógica, por ejemplo) tiene la particularidad de ser creado *ex nihilo* y de estar completamente determinado por su definición. Es el lenguaje me-

22 La biología, como ciencia de la “vida”, tiene que reducir todo a estructuras muertas, a “mecanismos”. Sigo la opinión de Husserl (por ejemplo en 2012, pp. 78 ss.) de que incluso la psicología (en la medida que pretende ser ciencia) objetiviza los fenómenos vitales que son inobjetivables (no reducibles a estructuras mecánicas). Hace lo que Husserl llama la “naturalización de la conciencia”.

nos libre que quepa imaginar. Las palabras del habla común son ahí más bien un estorbo epistemológico, por eso son preferibles los signos vacíos de significado, porque se pueden llenar con el significado estricto y específico deseado²³.

La creencia en la objetividad científica introduce otra creencia, a saber, que *comprender* (así, a secas) es lisa y llanamente comprender científicamente (o viceversa). Con este supuesto se piensa que todo debe ser comprendido científicamente y objetivamente²⁴, y en base a esta idea el cientificismo desborda sus propios límites y adquiere la tendencia a colonizar territorios que, en nuestra opinión, no le pertenecen.

Comprensión empática

Pero la comprensión está ligada a los hechos, en el sentido de que comprender es siempre comprender algo. Por eso es que asumir que comprender “realmente” es sólo comprender “objetivamente” implica pensar que los hechos de los que tomamos conciencia en la experiencia son sólo hechos “objetivos”, es decir, que refieren siempre a objetos opuestos al sujeto. Y esto es sin duda muy persuasivo cuando, con el científico, no vemos en la experiencia más que un sujeto y un enorme conjunto de *cosas* co-articuladas en una totalidad que llamamos *mundo*²⁵. El científico pone su atención en las cosas, incluso cuando su objeto implica existencias subjetivas²⁶.

Pero cuando en vez de restringir nuestra atención a las cosas nos replegamos en la experiencia de la conciencia, descubrimos entonces que la *experiencia* misma, en tanto que experiencia de la conciencia, posee unos horizontes mucho más amplios que el horizonte cósmico del

23 Puede que esto sea difícil de conseguir en la práctica, pero incluso cuando no se consigue sigue siendo el ideal y el criterio.

24 Nuevamente, puede ser que hoy se sea menos optimista a este respecto. Puede que haya una cierta resignación a que “no se puede” conocer todo objetiva y científicamente. Pero todos esos juicios se siguen sirviendo, como criterio, de la idea de que comprender es comprender objetivamente.

25 Incluso ese sujeto puede ser suprimido del mundo, del “sistema del mundo”. No está en ninguna parte, por ejemplo, en el “sistema del mundo” newtoniano.

26 Frente a este punto de vista Walton (2002) recoge el punto de vista fenomenológico: “[E]n *Ideas II*, donde ya observaba que el estudio sistemático de las manifestaciones corporales lleva a una “gramática de la expresión”, Husserl destaca que *nunca nos enfrentamos con un mundo circundante de meras cosas. Estas constituyen una abstracción ya que lo dado primeramente es siempre una cosa cargada de significados valorativos y prácticos*” (énfasis añadido).

objetivismo científico. Y de los muchos elementos nuevos que aparecen en ese horizonte hay uno que introduce un problema en cuanto a la comprensión que podemos tener de él: me refiero al otro, a la persona del otro.

La cosa y la máquina (los objetos de la comprensión objetivo-mecánica) no tienen conciencia. El otro, en cambio, sí. El otro, por lo tanto, no es un puro conjunto de determinaciones exteriores: tiene, además, esta dimensión *interna* que se me da de una forma distinta de como se me da su cuerpo. Por eso, los métodos de objetivación mecánica no pueden penetrar en ella. Frente a ella o colapsan o simplemente no ven nada. El modo de comprensión objetivo y despersonalizado también queda, pues, obsoleto.

¿Cómo es, pues, que tengo experiencia del otro? O mejor, ¿cómo es la experiencia que efectivamente tengo del otro? Yo me relaciono con otros y sé que no son máquinas; establezco relaciones afectivas, amistosas, inamistosas, cordiales, etc. Ahora, mis facultades de percepción e intelección directas no me dan más que lo exterior, ¿cómo *reconozco* al otro como un otro, como un semejante? Mediante ese modo especial de comprensión y de recepción que es la *empatía*²⁷.

La empatía es el compartir un sentimiento con otro u otros. Pero para que haya este compartir tiene que haber una comunión, un suelo común, y además la comprensión del sentimiento del otro. El *hecho* de que tenemos la experiencia de la empatía es algo evidente²⁸. Pero su estructura ya no lo es tanto. El aspecto central de la empatía es la traslación sentimental desde mí hacia el otro: me pongo en el lugar del otro y en cierta medida vivo (o revivo) la experiencia del otro y así accedo a un nivel de comprensión de su situación.

Pero la posibilidad de esta traslación supone algunas cosas previas. Primero, la experiencia de mi propia interioridad con todas sus estructuras y matices. Por ejemplo, mi autopercepción como un *yo vivo* que no sólo razona sino que además, recuerda, espera, planea, proyecta, de-

27 Adam Smith en su clásico análisis de los sentimientos morales, que sigue siendo válido al día de hoy, ha destacado muy pertinentemente los rasgos de la empatía. Entre otras cosas, ahí leemos, por ejemplo que: “Como carecemos de la experiencia inmediata de lo que sienten las otras personas, no podemos hacernos ninguna idea de la manera en que se ven afectadas, salvo que pensemos cómo nos sentiríamos nosotros en su misma situación” (2012, pp. 49-50).

28 Sigo aquí la opinión de Smith: “Que tal es la fuente de nuestra conmiseración, que concebimos o nos vemos afectados por lo que siente la persona que sufre al ponernos en su lugar, puede ser demostrado mediante varias observaciones obvias, si no se piensa que es algo suficientemente evidente por sí mismo” (2012, p. 50).

sea, sufre, se alegra, se angustia, etc.; como un yo que es consciente de que tiene consciencia (es decir, que es autoconsciente); como un yo que tiene experiencia de un mundo, de una temporalidad, de una espacialidad; en fin, como un yo que cohabita con otros yoes vivos, que vive con sus semejantes²⁹. Todas estas estructuras que configuran lo que yo soy en tanto existente, las pongo o supongo en el otro en el acto de reconocimiento. Pero este suponer no es una hipótesis científica o racional o intelectual, sino más bien, si puedo decir así, una hipótesis existencial, inmediata, que es como una suerte de acto inmediato propio del modo de ser existente, de la vida consciente: está en mi estructura existencial el ser un yo que se supone en los otros (Husserl 1996, p. 126). Esta facultad es un modo de ser del yo tanto como es un modo de ser el ser conciente.

Yo puedo, pues, tener experiencia empática de otro (como de hecho ocurre), por ejemplo, compartir el dolor o la alegría de ese otro (nivel que describe Smith), pero sólo porque hay una empatía más profunda (nivel que describe Husserl) que es la que la hace posible, abriendo justamente la esfera de los otros y rompiendo o trascendiendo la esfera exclusiva del yo solitario.

Pero lo importante es esto: decir que los otros sólo pueden entrar en el horizonte de mi consciencia por medio de esa empatía más fundamental, implica decir que sólo la empatía es capaz de obtener una comprensión de lo existente, es decir, de lo vivo no como mero objeto científico, sino como justamente existente, esto es, de esa dimensión *interna* de los vivientes.

La empatía revela, pues, lo que en los otros es *significativo* para nosotros: su ser existencialmente semejantes, su ser una otra consciencia que es capaz de *vern*os tanto como nosotros podemos verla a ella. La constitución atómica de la materia física del otro no es un dato significativo para mí respecto al otro como existente, tampoco lo es el sistema de su estructura biológica, y tampoco su psicología. Más fundamental que todo eso es simplemente el hecho de que él sea justamente un otro, un semejante, una otra consciencia, y como tal reconozco en él un elemento irreductible que no es alcanzable mediante ningún método científico.

29 Huelga decir que todas estas estructuras suponen también otras más generales, pero no es aquí necesario ahondar más en ellas. Para ello ver Husserl 1996, pp. 149 ss. (Meditación V).

Lenguaje significativo

La comprensión empática abre la dimensión de existencia del otro. Esa dimensión no es nada perceptible directamente mediante los sentidos, ni comprensible mediante la objetividad mecánica; no es nada semejante a una cosa. Mediante ella tenemos *conciencia* del otro, *vivimos* el otro, *junto con* el otro. Ahora bien, esta región especial de la conciencia dentro del horizonte general de ésta es el fundamento *del lenguaje que le es propio*, que le es afín. Es decir, que hay un lenguaje que se fundamenta en la comprensión que nos pone en contacto con la dimensión existencial de lo que se nos presenta en la conciencia. A este lenguaje lo llamamos “lenguaje significativo”³⁰. El lenguaje significativo es, pues, el lenguaje de la empatía, de la comprensión empática. Su fundamento y referencia última es siempre, por lo tanto, la *existencia*. Y en este sentido es muy distinto al lenguaje objetivo, al lenguaje científico, cuya referencia es siempre la cosa.

Lenguaje de las cosas y lenguaje de la existencia. Esa parece ser la constante dualidad del lenguaje. Pero ahora veamos dónde está ese lenguaje significativo, y cómo habla.

Lo encontramos, por ejemplo, simplemente en la vida cotidiana de todos los días. Es el lenguaje pleno de *valoraciones* con el que nos relacionamos con los otros. Es el lenguaje de la “comunicación” y de la opinión, pues en estos casos, con todos los matices que se quiera, estamos siempre su-poniendo la existencia tanto propia como la de los otros. Y los niveles de significatividad aumentan o disminuyen en la medida en que el lenguaje se acerca o se aleja de la existencia (propia o de los otros). Un lenguaje más significativo es capaz de levantar las capas (o algunas de ellas) con las que se cubre la existencia en la vida cotidiana. De alguna forma puede transformarse en un vehículo que nos lleva más “cerca” de nosotros mismos (o del otro), o en todo caso que nos hace experimentar la *sensación* de ello.

Pero no sólo las palabras pueden ser significativas, también lo pueden ser las imágenes. Y lo serán en la medida en que tengan la capacidad

30 El adjetivo “significativo” lo tomo en su sentido habitual, como cuando alguien dice que algo ha sido significativo para él. Además, muestra una semejanza y una diferencia respecto al concepto estricto de “significado”. En lo significativo sigue habiendo significado pero con la cualidad de ser además un significado significativo, en el sentido indicado arriba. Detrás de este concepto está la idea de que el significado en sentido estricto no determina completamente el lenguaje, es decir, que el lenguaje no es pura “significancia”, sino además, significancia significativa.

de “reflejar” la propia existencia. Puede tratarse de imágenes artificiales (creadas) o naturales. En cualquier caso hay entonces una proyección del propio yo y un reflejo de éste en la imagen, pues sólo así la imagen “objetiva”, la mera cosa concreta que está ahí pretendiendo ser autónoma e independiente, se reviste de la dimensión interna, existencial, humana, que hace posible que se manifieste como algo *significativo*³¹. Obviamente, esta dimensión “interna”, no cósmica, de la imagen no le pertenece a ésta de la misma manera como lo interno pertenece a otro o a mí mismo, porque obviamente yo sé que esa imagen no es un ser vivo con conciencia; su lado significativo es sólo un *reflejo* de existencia. Por eso, a pesar de no tener objetivamente esa interioridad, yo le adjudico esa dimensión que va más allá de su sola esfera objetiva. En este caso no hay un otro frente a mí, pero lo que hago es ponerme a mí mismo en esa imagen; pongo, digamos, mis *intereses* en ella.

Ahora bien, yo *comprendo* esa dimensión significativa de la imagen mediante la empatía, pues, como dije más arriba, ella es la que abre la relación a la existencia, pero esta vez mediante una especie de *empatía conmigo mismo*. Mediante ella, al ponerme yo mismo en la imagen, pongo mi propia y exclusiva *interpretación*, es decir, aquello que es propiamente mío. Es lo que sucede, por ejemplo, con las obras de arte (cuando son en alguna medida significativas para nosotros). En cierta medida, toda interpretación es una obra de arte autóctona, surgida del suelo propio.

Esto mismo es lo que sucede también con el lenguaje. También en él nos reflejamos a nosotros mismos mediante ese acto íntimo de interpretación, de valoración, y si puedo decir así, de *radical subjetividad*. Porque si yo soy un singular, poseo una especialización finalmente única: *yo soy lo que particularmente soy*. “Yo” supone justamente una conciencia de la singularidad: soy lo que nadie más es ni puede ser. Esta singularidad radical que soy se proyecta en la interpretación y la valoración que espontáneamente hago del hecho significativo (imagen, gesto, lenguaje). En la obra de arte, en el lenguaje significativo, en última instancia no hago más que reparar en mí mismo. No puedo hacer más que ver el mundo desde mi punto de vista, desde mi situación vital³². Y lo que

31 En la música ocurre lo mismo y en ella es aún más evidente la diferencia entre el mero objeto “objetivo” (el sonido y, en última instancia, las ondas *mecánicas* que se desplazan en el medio aéreo) y el objeto significativo (la música misma).

32 Sigo en esto la observación de Ortega y Gasset (2007, p. 193), que él mismo ha tomado de la Fenomenología: “Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es, y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. La ecuación más

hago es fundamentalmente *dar valores a las cosas*. Y en todo valorar uno *se pone en juego* a uno mismo. En un lenguaje que quiere ser significativo se pone uno en juego, exteriorizándose en una cierta publicidad. Y también uno se pone en juego en la interpretación de ese lenguaje, o de un discurso, de un texto. Y lo mismo ocurre tanto en la producción de una obra de arte como en la interpretación de esa obra de arte.

Conclusión

En la vida de todos los días nos movemos en un constante comercio entre dos realidades: la externa y la interna, entre las cosas “objetivas” del mundo y la existencia “subjética”, entre el objeto y el sujeto. Hasta qué punto es posible separar claramente entre ambos polos no es cosa ni tan simple ni tan evidente. Sin embargo, lo cierto es que nuestro lenguaje se despliega en estos dos polos dividiéndose a sí mismo. El lenguaje objetivista surge de la voluntad de aprehender el objeto (la cosa) en su objetividad, en su ser verdadero. Pero este lenguaje queda impotente frente a ese otro componente de la experiencia que es la existencia. Frente a esta impotencia la solución implícita de la voluntad objetivista fue poner aquello de lo que no podía hablar bajo el rótulo de lo “subjético”, con el sentido peyorativo de “no-objetivo”, es decir, de “no científico”. Este es en general el punto de vista del pensamiento moderno. Contra él (si cabe aquí un “contra”) la Fenomenología de Husserl batalló por demostrar que la concepción de “experiencia” sobre la cual se fundaba este pensamiento moderno no era correcta, o al menos no era completa, pues dejaba un sinnúmero de fenómenos realmente empíricos fuera. No poniendo ninguna teoría de la objetividad o de la subjetividad por adelantado, sino sólo asumiendo los datos de la conciencia como los elementos irreductibles de la experiencia, la Fenomenología ha enriquecido considerablemente el concepto de experiencia, ampliándolo a horizontes completamente ajenos al pensamiento científico. Esto ha hecho posible que hoy día se pueda hablar de una cierta teoría de la *significatividad* del lenguaje, en conjunto y más allá de la sola teoría del significado.

abstrusa de la matemática, el concepto más solemne y abstracto de la filosofía, el Universo mismo, Dios mismo son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo. *Y su ser radical y primario es, por tanto, ese ser vividas por mí*, y no puedo definir lo que son en cuanto vividas si no averiguo qué es «vivir»” (énfasis añadido).

Desde esta perspectiva más amplia del lenguaje, de la comprensión y del objeto de la comprensión el ideal objetivista, manifestado en su forma más prístina en las estructuras apodícticas de la lógica y la matemática, no puede dejar de tener un rol importante y, en su ámbito, fundamental. La experiencia de la evidencia y la apodicticidad es un hecho tan real como la experiencia de lo significativo. Sin embargo, dado su carácter formal, técnico-mecánico y abstracto, el objetivismo estudia estructuras que parecen ser más bien los *instrumentos* de la existencia, que están, como tales, al servicio de la existencia. En este sentido, el *mos geometricus* y el *mos logicus*, como los modos más propios de la ratio, de la razón que cuenta, calcula, compara, deduce, induce, arma y desarma, en conjunto no serían más que el organon de la vida, el andamiaje que sostiene las cosas que, como tales, son siempre, en todo momento y lugar, necesaria e irremediablemente, cosas vividas.

Referencias Bibliográficas

- Arana, Juan (2000). “¿Es la naturaleza un libro escrito en caracteres matemáticos?” *Anuario filosófico* 33: 43-66.
- Belaval, Yvon (2005). *Leibniz. Introduction à sa philosophie*. Paris: Vrin.
- Hobbes, Thomas (2010). *Leviatán*. México: FCE.
- Husserl, Edmund (1993). *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE. Trad. José Gaos.
- (1996). *Meditaciones cartesianas*. México: F.C.E. Trad. J. Gaos y García-Baró.
- (2012). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendente*. Paris, Gallimard. Trad. Gérard Granel.
- (1967a). *Investigaciones lógicas I*. Madrid: Revista de occidente. Trad. M. G. Morente y J. Gaos.
- (1967b). *Investigaciones lógicas II*. Madrid: Revista de occidente. Trad. M. G. Morente y J. Gaos.
- Koyré, Alexandre (2011). *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: Gallimard.
- Mises, Ludwig von (1998). *Human action. A treatise on Economics*. Alabama: Ludwig von Mises Institute.
- Ortega y Gasset, José (2007). ¿Qué es filosofía? Madrid: Austral.
- Smith, Adam (2012). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.
- Walton, Roberto (2002). “Fenomenología de la empatía”. *Philosophica*, 24-25: 409-428.