

# Reflexiones sobre el fenómeno de la significatividad y su relación con el lenguaje

Reflections on the phenomenon of signification and its relationship with language

*Diego Colomé Fica*

Universidad de Concepción

Concepción, Chile

diegocolomes@udec.cl

## Resumen

El objetivo del presente trabajo es introducir la noción de *significatividad* como objeto de análisis filosófico. Para ello se adopta un punto de vista fenomenológico bajo el cual se entiende este objeto de análisis como un fenómeno intencional. Luego se compara significatividad y significado en el lenguaje con el objetivo de mostrar las características específicas de la primera y sus diferencias.

**Palabras clave:** significatividad, fenómeno, Fenomenología, lenguaje

## Abstract

The aim of this paper is to introduce the notion of *significance* as an object of philosophical analysis. To do this I take a phenomenological point of view under which this object is understood as an intentional phenomenon. Then I compare the concepts of significance and meaning in the area of language in order to show the specific characteristics of the former and the differences between them.

**Keywords:** significance, phenomenon, Phenomenology, language, friendship

Recibido: 25.09.2016.

Aceptado: 24.04.2017.

## Conciencia y fenómeno

El fundador de la noción contemporánea de *fenómeno* y del estudio de éste como tema teórico-filosófico es Edmund Husserl (1859 – 1938). A lo largo de su obra, pero sobre todo desde sus *Logische Untersuchungen* (1900 y 1901) hasta la *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phenomenologie* (1954)<sup>1</sup>, Husserl se empeñó en mostrar que el objeto de estudio central de la Filosofía era justamente el fenómeno. De ahí que haya rebautizado la Filosofía como Fenomenología.

Si bien el concepto de fenómeno es alcanzado por la Fenomenología después de largas y complejas investigaciones, es posible destacar algunos aspectos centrales del mismo que, probablemente a causa de la brevedad no permitirán una comprensión detallada del mismo, pero sí una comprensión suficiente en orden al tema de este trabajo.

Como sabemos la noción de fenómeno se hizo universalmente conocida en Filosofía con Kant. El fenómeno (*Erscheinung*), para él, si bien estaba contrapuesto al *noúmeno*, a la cosa en sí, no era, no obstante, una mera apariencia (*Schein*), sino nada menos que la realidad de la experiencia. Esta realidad fenoménica no es, no obstante, la realidad en sí, sino tan sólo la realidad humana. Hay, por lo tanto, un hiato entre lo en sí y el fenómeno. Sin este hiato, piensa Kant, no hay manera alguna de entender cómo sea posible que tengamos un conocimiento real y verdadero del mundo externo (en la ciencia), es decir, cómo el sujeto es capaz de trascender su esfera subjetiva para alcanzar la esfera objetiva del mundo. La solución de Kant está en sostener que no hay un tal trascender, que la estructura del mundo del cual tenemos ciencia, es decir, del mundo fenoménico, es la misma que la del sujeto porque es éste el que, de alguna manera, la pone *a priori* como condición de su propia experiencia en ese mundo. La única forma de tener ciencia es, por tanto, respecto al mundo que se nos aparece de acuerdo a nuestras propias estructuras y no de acuerdo al mundo en sí mismo independiente de ellas. De ahí el hiato. Kant, en cierta medida, mantiene una concepción empirista humeana, porque cree que de no ser el conocimiento como él sostiene que es, es decir, de no haber hiato, entonces Hume tiene razón y la ciencia es imposible como conocimiento universal y verdadero.

Lo que Husserl descubre es que ni Kant ni Hume fueron lo suficientemente radicales en su concepción de la experiencia y de la conciencia que es conciente

---

<sup>1</sup> Texto publicado póstumamente. Los manuscritos datan de los años 1934-1935.

de esa experiencia. Aunque el idealismo trascendental de Kant ya preludia o preforma varias de las ideas que adoptará la Fenomenología, no se percata, lo mismo que el empirismo de Hume (y para Husserl en realidad nadie lo hace), de la radicalidad y consecuencias del descubrimiento cartesiano de la conciencia<sup>2</sup>.

Es sólo el comienzo de la filosofía cartesiana lo que rescata Husserl en Descartes: la idea de una fundación apodíctica (de completa evidencia) de la ciencia (Filosofía) y el método de reducción hacia la evidencia del yo como existente. Ortega y Gasset ha mostrado con esmerada claridad y de manera fiel a la idea fenomenológica husserliana en qué consiste el aporte de estos descubrimientos cartesianos<sup>3</sup>. El dudar de la reducción metodológica cartesiana significa, dice Ortega, “*parecerme a mí* que algo es dudoso y problemático” (2007, p. 147. Énfasis de Ortega). Todo puede parecerme a mí dudoso, el universo entero, excepto este mismo parecerme-a-mí. Mi autónomo dudar de todo remite finalmente, pues, a este parecerme-a-mí, a este hecho reflexivo que es el distintivo fundamental del pensamiento. De modo que el pensamiento, “tiene el misterioso privilegio –continúa Ortega- de que su ser, lo que él pretende ser, se reduce a un parecerme a mí, un ser para mí” (*ib.*), o dicho en general, el pensamiento “no consiste en más que en un ser para sí mismo” (*ib.*). Este pensar tiene el sentido del *cogitare*, que es el acto por medio del cual cualquier cosa es recibida como dato. Su carácter fundamentalmente reflexivo, su ser como ser para sí mismo, dice, pues, que él mismo es de tal modo que es siempre un dato para sí mismo o, como dice Husserl, es un “estar referido intencionalmente a sí mismo” (*Meditaciones cartesianas* –en adelante MC- §18). El otro nombre de este carácter del *cogitare* es *conciencia*, donde el prefijo (co-) refiere justamente a este aspecto reflexivo de su acto.

Este es el descubrimiento que hace posible todos los idealismos de la modernidad: todo el mundo, la totalidad de lo que existe, está referido en última instancia a la reflexividad de la conciencia del yo. El problema del idealismo, sin embargo, estuvo en no comprender el carácter propio de esta referencia, cosa que comienza ya con el mismo Descartes quien, por este

---

<sup>2</sup> La verdad es que desde un punto de vista fenomenológico Husserl muestra que ni el mismo Descartes se da plena cuenta de ello. Cf. §10 de *Meditaciones cartesianas*.

<sup>3</sup> En consideración al propio Ortega y en honor a los descubrimientos de la Fenomenología sería necesario detenerse largamente en estas consideraciones para hacer visible y comprensible su coherencia sistemática. Pero como el tema de este trabajo no es la Fenomenología misma no puedo detenerme demasiado en ellas y las presentaré más bien de manera esquemática y, por lo mismo, adoleciendo de interconexión.

mal entendido, “se convirtió en el padre de ese contrasentido que es [...] el realismo trascendental” (MC, §10). Descartes habría traicionado su propio descubrimiento de la pura autoreferencia del pensar al sostener que el yo que piensa es una *res cogitans*, es decir, no un puro *cogitans*, sino una *res*. Y con esta cosificación del yo vuelve a introducirse toda la ontología tradicional del ser fijo, autoestable e independiente, con la que el sujeto se transforma en un ente *real* que piensa todas esas otras cosas también *reales* que son las *res extensae* (cf. Ortega, 2007, pp. 182 ss.). Así toda la modernidad se pone a la tarea de pensar y repensar este dualismo inaugural, cambiándolo por aquí y por allá, pasando del idealismo al realismo y de éste de nuevo al idealismo en todas sus formas posibles, teológico, antropológico, absoluto, etc., pero sin escapar a la idea fundamental.

Uno de los méritos de la Fenomenología es percatarse de esto y dar un paso atrás para quedarse con el solo *cogitans*, que es previo a la cosificación, y descubre que éste tiene una doble implicancia o doble remisión, por una parte un yo, un *ego*, y por otra unas *cogitata*, unas cosas pensadas o referidas. Remisión fundamental que se conoce como *intencionalidad* de la conciencia<sup>4</sup>, según la cual es imposible para el pensamiento o para la conciencia (aquí, por de pronto, son lo mismo) existir como tales sin estar referidos *ipso facto* a algo que se piensa o de lo que se tiene conciencia. Pensar es *esencialmente* pensar algo; la conciencia es *esencialmente* conciencia-de (en la reducción a su pura soledad, aún estando ella sola seguía siendo referencia a algo: a sí misma). No es posible una conciencia vacía. Lo importante y destacable de esto es que la conciencia aparece entonces, en virtud de estas referencias intencionales, como el elemento de unión del sujeto y del mundo: tener conciencia es *ipso facto* estar referido inmediatamente el uno al otro *sin posible separación*, es decir, el mundo es para el sujeto tanto como éste es *con* el mundo.

Hemos caído –dice Ortega– en la cuenta de que lo indubitable es una relación con dos términos inseparables: alguien que piensa, que se da cuenta y lo otro de que me doy cuenta. La conciencia sigue siendo intimidad, pero ahora resulta íntimo e inmediato no sólo con mi subjetividad sino con mi objetividad, con el mundo que me es patente. La conciencia no es reclusión, sino al contrario, es esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra, que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy

---

<sup>4</sup> Descubrimiento que se debe a la psicología filosófica de Franz Brentano (1838-1917).

cuenta de cosas, de mundo. Esta es la soberana peculiaridad de la mente [...] Lejos de ser el yo lo cerrado es el ser abierto por excelencia (2007, p. 192).

La mente, como apertura, pone en relación mutua inmediata al yo y al mundo. El mundo, siendo diferente del yo que lo vive, *es*, como todo *cogitatum*, sólo en la medida en que es para el yo, para la conciencia. Este “ser” del mundo no puede ser pensado como ser “objetivo”, como lo pensó, de distintas maneras, el idealismo; como si la consistencia del mundo fuera construida por la mente humana. El ser del mundo se determina en su aparecer, en su darse intuitivamente a la conciencia. “La conciencia perceptiva<sup>5</sup> [de algo], que lo da como *uno e idéntico*, significa que *las cosas no son solamente tales como aparecen* (Kant), *sino que ellas aparecen tales como son*, de manera que ya no hay separación entre el aparecer y la cosa” (Descheneaux, 2012. Énfasis del autor). Este aparecer del mundo y todo aquello de lo que la conciencia sea conciente es el *fenómeno*. “Serme algo presente, dice Ortega, es, en alguna manera, tenerlo en mí, pensarlo” (2007, p. 148). El libro que veo frente a mí lo percibo como un objeto distinto a mí. Como tal ciertamente no está *en mi* conciencia. Pero tengo algo de él, porque es un correlato de mi conciencia, yo lo tengo en tanto intuido, percibido. Este puro ser-para-mi-conciencia del libro, que no es la cosa-libro que veo, es su fenómeno. Respecto a éste dice Husserl:

No será señalado nunca con bastante rigor el equívoco que permite llamar *fenómeno*, no sólo a la *vivencia en que consiste el aparecer del objeto* (por ejemplo, la vivencia concreta de la percepción en que el objeto mismo nos está supuestamente presente), sino también *al objeto aparente como tal*. El engaño de este equívoco desaparece tan pronto como nos damos cuenta fenomenológicamente de lo que se encuentra realmente del objeto aparente como tal en la vivencia del fenómeno. El fenómeno de la cosa (la vivencia) no es la cosa aparente, la cosa que “se halla frente” a nosotros supuestamente en su propio ser. Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen; son vividos (1967: 154).

El fenómeno mismo no aparece, es la cosa la que aparece. El fenómeno es el modo como la conciencia es conciente de la cosa. De suerte que todo

---

<sup>5</sup> Perceptiva = intuitiva.

*datum* del mundo es fenoménico para la conciencia y produce una vivencia de conciencia<sup>6</sup>.

## La intuición

Lo central en la Fenomenología es, pues, la reflexividad de la conciencia y su carácter intencional gracias al cual se le dan las cosas del mundo como vivencias fenoménicas. En los parágrafos 1 al 4 de las *Ideas* Husserl sostiene que el modo de aprehender los *data* que tiene la conciencia es la *intuición*. Este es, por lo tanto, el modo fundamental de darse las cosas, de ser fenómenos, de ser *cogitata*: como cosas intuitas. “En el intuir –dice Husserl- empieza el estar vuelto hacia las cosas” (*Ideas*, §35)<sup>7</sup>. Todo lo que es para la conciencia es primeramente un ser intuito. Con esta perspectiva la Fenomenología amplía considerablemente la noción de experiencia: ahora toda intuición del yo es una experiencia para él; él experimenta aquello de lo que es conciente, experimenta todo lo que es para él. Así tenemos intuición (y, por lo tanto, experiencia) de objetos empíricos, de objetos abstractos, de conceptos esenciales, de otras existencias, pero también las fantasías y las ilusiones son objetos de experiencia, que poseen, en este sentido fundamental, la misma consistencia empírica que la experiencia de objetos reales<sup>8</sup>. “Si pienso que dos más dos son igual a cinco, pienso un hecho falso, pero no es falso el hecho de que lo estoy pensando” (Ortega, 2007, p.149). Lo mismo si pienso en una pura fantasía, tengo siempre un dato para la conciencia, es decir, una cosa intuita, es decir, una evidencia de esa cosa.<sup>9</sup>

A los distintos modos de conciencia o de ser conciente Husserl los llama “vivencias de la conciencia” (por ejemplo, en el §35 de las *Ideas*): percibir, sentir, querer, razonar, imaginar, recordar, proyectar, etc., todos suponen un modo de conciencia y, por lo mismo una intuición fundamental justamente

---

<sup>6</sup> Sobre la noción de fenómeno, ver también *Crisis de las ciencias europeas*, §§41 y 42.

<sup>7</sup> Se trata sólo del *comienzo* de la presencia de las cosas. Luego, estas pueden ser asumidas de diferentes formas (como reales, irreales, verdaderas, falsas, etc.) y pensadas, analizadas, definidas, usadas también de diversas formas.

<sup>8</sup> Cf. §4 de las *Ideas*: “Intuición esencial y fantasía”.

<sup>9</sup> “No hay más verdad teórica rigurosa que las verdades fundadas en evidencia, y esto implica que para hablar de las cosas tenemos que exigir verlas, y por verlas entendemos que nos sean inmediatamente presentes, según el modo que su consistencia imponga. Por esto, en vez de visión, que es un término angosto, hablaremos de intuición. Intuición es la cosa menos mística y menos mágica del mundo: significa estrictamente aquel estado mental en que un objeto nos sea presente. Habrá, pues, intuición sensible, pero también intuición de lo insensible” (Ortega 2007: 129).

como relación a la conciencia. Con esta idea lo que la Fenomenología hace, y que es una de las cosas que me parece de las más relevantes, es abrir el campo de investigación filosófica a todas estas vivencias de la conciencia. La disposición fenomenológica es, en este sentido, *universal*, porque abarca todo lo que, sea como sea, es para nosotros, la fenomenalidad en general. Por lo tanto, por esta misma razón, permite preguntarse teóricamente sobre fenómenos que tradicionalmente han quedado fuera de las disciplinas científicas y de la filosofía, o que han quedado marginadas y rebajadas, por ejemplo, bajo la etiqueta de “no objetivas”. Uno de estos fenómenos es el de la *significatividad*.

## La reducción y la desconexión

La conciencia es, pues, fundamentalmente reflexivo-intencional; como tal es el lugar común de toda vivencia (en el sentido lato de experiencia) y de todo es de esas vivencias, y a su vez en cuanto estas vivencias son simplemente apprehendidas por la conciencia (mediante intuición) son un fenómeno.

El método de la Fenomenología para aislar un fenómeno para que devenga objeto de análisis es el de la “reducción”. Su rasgo principal es la llamada *epoché*, o suspensión del juicio, o, como Husserl la denomina también, suspensión de la *validación* de la vivencia (por ejemplo, en *Krisis*, §69).

Por ejemplo, si en un momento tengo una experiencia de un objeto que asumo como real (no por decisión personal, sino porque *mi* experiencia así me lo muestra), puedo detenerme en esta mi percepción con su validación (su asumir como real) dejando de lado la cuestión de si lo percibido es o no una ilusión, es o no real, si mi experiencia me engaña, si no percibí correctamente, etc. Todo esto queda fuera del tema; lo que me interesa es la vivencia. Así yo suspendo la validación pero no la elimino; cambio la actitud de mi conciencia y dirijo su atención (mi atención) hacia el hecho tal cual se presentó en mi experiencia con su validación y cambio así el tipo de su intencionalidad, pues lo asumo ahora con una conciencia distinta, transformándolo en un objeto de análisis. La suspensión de la validación implica, pues, realizar el cambio de perspectiva que pasa de la experiencia real o praxis, en la que vivo todas mis validaciones sin suspenderlas, a la disposición *teórica*, que surge justamente como una distancia producida por la suspensión. En esta actitud teórica hay un paradójico dejar de vivir la vivencia para devenir “concientes” de ella (o como diría Ortega en su siempre sagaz estilo un “desvivirse” por el hecho para recuperarlo en la reflexión). Pero a su vez esta actitud teórica está motivada

por el propio interés de quien la asume, por el deseo de comprender el hecho o la vivencia. No es, por lo tanto, un artificio artificial.

Pues bien, cuando en la actitud teórica hemos logrado desconectar las validaciones (las validaciones ontológicas, por llamarlas de alguna manera), lo que nos queda es el puro fenómeno del hecho, que es lo que nos interesa considerar. Dicho en modo de fórmula: consideramos el aparecer de la cosa, más que la cosa que aparece.

## La significatividad

Si ahora echamos una ojeada libremente a la experiencia de la vida real, sin aditivos, sin teorías, sin pre-direcciones, encontramos un *mare magnum* de distintas vivencias, todas ellas reales. Nos hallamos a nosotros mismos y a los demás cada uno con sus ideas, sus intereses, sus problemas, sus motivaciones, sus penas, sus alegrías, sus proyectos, sus sentimientos, sus experiencias, sus deberes, sus deseos, sus errores, sus ilusiones, y un largo etc. Y dentro de todas estas experiencias de vida encontramos también esta que es en la que ahora quisiera concentrarme: la significatividad.

Los hechos del mundo no nos son indiferentes. Vemos a diario que en la opinión pública, por ejemplo, una cierta teoría económica o una tal acción política despierta rechazo, desconfianza, entusiasmo, aprobación, ánimo, desánimo, etc.; y en nuestra vida privada hasta un hecho minúsculo como el entusiasta batir de cola de nuestra mascota nos lleva a una cierta disposición empática que muestra que no nos es indiferente; un cierto trabajo puede ser agradable o desagradable; una clase puede ser aburrida o interesante, etc. Pues bien, otra manera de manifestar nuestra no indiferencia hacia las cosas es mediante la significatividad. Experimentamos ciertas vivencias como *significativas* y le asignamos esta cualidad. Una cierta teoría puede ser significativa, lo mismo una idea, pero también una reunión con amigos, con la familia, un viaje, una imagen, una conversación, etc.

Esto es, sin duda, un *hecho real*, y como tal es una vivencia; vivencia en cuya base está la conciencia que experimenta esa vivencia. En la vida práctica normal no teórica, esta vivencia simplemente se vive. Pero en la medida que la tomamos como objeto producimos inmediatamente una separación que, en la medida que es fenomenológica, está caracterizada por la suspensión de la *validación* de la vivencia. De esta manera la disposición teórica puede centrarse en el solo modo de darse el hecho.

El fenómeno de la significatividad es la pura conciencia que tenemos de ella en cada experiencia significativa que, gracias a la actitud teórica, puede ser tomado como tal. Por su parte, esta conciencia-de, que es el fundamento del fenómeno, implica, como vimos, un acto intuitivo. De modo que lo intuitivo se da a la conciencia con un tipo de evidencia. En este sentido la significatividad es un fenómeno evidente, que tiene su evidencia.

Luego, si dirigimos nuestra atención sobre esta evidencia podemos darnos cuenta, por ejemplo, de que este fenómeno se presenta en distintos grados: hay cosas y hechos *más* significativos que otros. Estos grados son, pues, de carácter intensivo. Pero, ¿qué se quiere decir cuando alguien dice “esto tiene más significado para mí”? Es evidente que cuando calificamos algo de significativo queremos darle un tipo especial de importancia y no una mera importancia funcional o instrumental: importante para esto o para lo otro, o cuando decimos “es importante tener en cuenta que...”. Ese tipo particular de importancia aparece en relación al “para mí” en la expresión: “esto ha sido importante *para mí*”. Por lo tanto, hay una correlación entre el más y el menos de la significatividad y el más y el menos de esta referencia al “mí”; cuanto más significativo un hecho este “para mí” se acentúa también más, como si el hecho significativo nos llevara a una percepción o experiencia más acusada, más destacada de nosotros mismos. “Para mí” quiere decir: para mí como persona real y concreta, de carne y hueso. Y en efecto, la conciencia es siempre, en cada caso, la conciencia no de un yo abstracto que vive sólo en las teorías, sino de una persona concreta, cuya vida es también la vida de su conciencia, vida que forma como el tejido o el contexto que hace que una tal conciencia sea justamente la de esa tal persona. De modo que lo significativo tiene, pues, una conexión con todo este contexto vital, que es lo que hace, por lo demás, que a las personas no nos parezcan significativas las mismas cosas, los mismos hechos y de la misma manera. La biografía particular y concreta de cada uno condicionará lo que ha y lo que no ha de ser significativo y en qué grado ha de serlo.<sup>10</sup> Por ejemplo, si consideramos el pasaje del poema juvenil de

---

<sup>10</sup> De esto, a mi juicio, no se sigue un relativismo total como se podría pensar. Por lo demás hablar de relativismo es engañoso, porque ocurre con esta noción lo mismo que cuando a uno le preguntan a quema ropa si cree o no en Dios: uno sabe que la pregunta está viciada por una pre-noción. Si me lo preguntan aquí en Chile o en cualquier lugar de América lo más seguro es que quiera decir si se cree o no en el Dios cristiano, bíblico. Si me lo preguntan en Japón ya no estaría muy seguro de lo que quiera decir, por la misma razón. Así cuando se habla normalmente de relativismo o no-relativismo hay un criterio previo que está dándole un sentido particular a esas nociones, criterio en el que se mezcla una cierta teoría de la realidad,

Ricardo Rojas “Romance de ausencia”<sup>11</sup> en donde el sentimiento lírico del autor se apodera de los algarrobos de su natal norte argentino mostrando con ello la prioritaria significatividad que para él tiene este árbol, como figura y hecho estético, sobre cualquier otro tipo de árboles, diríamos que, por ejemplo, un iraní sería incapaz de experimentar el mismo sentimiento frente a estos algarrobos de Rojas. Las circunstancias biográficas no coinciden en absoluto para ello. Sin embargo, en base al mismo principio bien podría ocurrir que un iraní del norte de Irán experimente algo semejante con un demiragac o árbol de hierro (*parrotia persica*). La conexión que hay, pues, entre la significatividad y el contexto biográfico particular de cada vida particular supone que tras las particulares manifestaciones de lo significativo hay una forma general, la cual a su vez supone una forma de ser propia (que sepamos, al menos) del ser humano. Es consustancial al ser humano vivir en el mundo asignando valoraciones de significatividad, es decir, *destacando*, haciendo *énfasis* sobre algunas cosas y algunos hechos por sobre los demás.

Con esto sólo me interesa destacar este aspecto de la experiencia inmediata: que en ella lo que hacemos es ir como llenando o densificando nuestro mundo entorno con distintos grados de significatividad y que, por lo tanto, los objetos, los hechos, los otros seres vivos y las otras personas no se nos aparecen simplemente como objetos “objetivos” (en el sentido de la ontología tradicional de la ciencia, como hechos objetivos, como “seres vivos” en sentido biológico, etc). En nuestra vivencia de los hechos y cosas del mundo “significativizamos” el mundo en torno.

---

de la verdad, etc.

<sup>11</sup> “[...] He visto árboles gloriosos  
en otras tierras lejanas  
pero ninguno tan bello  
como esos de mi montaña.  
Cantando fui peregrino  
por exóticas comarcas  
y ni en los pinos de Roma  
ni en las encinas de Francia  
hallé ese dulce misterio  
que sazona la nostalgia.  
Algarrobal de mi tierra  
crespo de vainas doradas  
a cuya plácida sombra  
pasó cantando mi infancia [...]”.

En las secciones que siguen se plantea el problema de la relación entre la significatividad y el lenguaje, lo que implica también la relación entre significatividad y lógica del lenguaje y significatividad y significado.

## Ideal del lenguaje lógico y conciencia

Dentro de las cosas y hechos del mundo encontramos también las palabras, los discursos, el lenguaje. Y en la inmediatez de la experiencia nos encontramos a diario con el uso de las palabras. También aquí encontramos el fenómeno de la significatividad. Hay frases y palabras a las que les asignamos espontáneamente mayor significatividad que a otras.

Sin embargo, el pensamiento moderno, construido sobre la base de presupuestos ontológicos de carácter objetivista, ha dejado completamente de lado esta dimensión real del lenguaje, y en buena parte las teorías contemporáneas (s. XX) sobre el lenguaje siguen pensándolo bajo el signo de esa herencia. La nueva concepción del conocimiento impulsada, entre otros, por Galileo, Descartes, Leibniz y Newton descubrió y aplicó el potencial constructivo y explicativo que las ciencias matemáticas tenían cuando los fenómenos del mundo (naturaleza) eran sometidos a sus estructuras abstractas, logrando con ello el traspaso de la verdad y objetividad matemáticas al ámbito de la experiencia, es decir, la expansión universal (al menos en el ámbito de la experiencia sensible) de este tipo de verdad y objetividad, con todos los supuestos que las sostienen y las características que poseen. Al periodo fundacional de esta nueva mentalidad se le conoce en la historia de la Filosofía como racionalismo. Pero esta etiqueta produce efectos engañosos, como el de hacer creer, por ejemplo, que el periodo siguiente en la historia ya no es racionalista, y menos aún el subsiguiente. Hay, al contrario, suficientes indicios para sostener que ese temprano racionalismo moderno siguió existiendo y sigue existiendo hasta hoy (huelga decir que con todas las modificaciones que se quiera) al menos como ideal, o incluso tal vez, en algunos casos como ideal negativo o imposible pero no obstante como referencia ideal. La concepción del conocimiento que seguimos teniendo hoy día es, en sus lineamientos básicos, la misma de la modernidad, que se caracteriza a grandes rasgos por las siguientes ideas: 1) el conocimiento *objetivo* por excelencia es el conocimiento matemático, o lógico-matemático<sup>12</sup>, pues es el lugar del mayor grado de certeza alcanzable por la

---

<sup>12</sup> Y esto independientemente de, o no obstante las variaciones que puedan haber introducido las matemáticas modernas del infinito y los resultados de los trabajos de Gödel.

razón humana. En base a ello se asume que la parte de la razón que por excelencia es cognocente es aquella que produce las estructuras lógico-matemáticas y que opera según ellas y sus naturales relaciones. Esta es asumida, por lo mismo, como la parte racional por excelencia; luego, 2) la *experiencia de la objetividad* lógico-matemática (es decir, la palpable evidencia empírica de la infalibilidad, por ejemplo, del teorema de Pitágoras) lleva a tomar este tipo de objetividad como paradigma ideal, tipo ideal, de objetividad cognoscitiva; y por último, 3) todo otro conocimiento es medido en su carácter de tal a partir de este tipo ideal que se transforma en criterio, creándose así un escalafón del conocimiento objetivo en la cima del cual, bajo las ciencias formales puras que sirven de criterio, se encuentran las ciencias modernas tradicionales.<sup>13</sup> Este es básicamente el esquema moderno del conocimiento.

La posición racionalista moderna es fundamentalmente científicista. A este espíritu científico se suma una ontología dualista que, en general y con distintos matices, asume la existencia de una *res extensa* y una *res cogitans*, de un alma distinta al cuerpo, de un sujeto y un objeto y, con ello, de lo objetivo y lo subjetivo.<sup>14</sup>

Si asumimos, pues, que este esquema ha perdurado en su núcleo central a pesar de sus variaciones, no es sorprendente que, respecto a la teoría del lenguaje, algunas de las ideas que ya Leibniz había adelantado a fines del siglo XVII<sup>15</sup>, en pleno comienzo de la modernidad, hayan sido retomadas por los

---

<sup>13</sup> Ese escalafón responde más o menos bien a la producción histórica de las distintas ciencias: primero las Matemáticas, luego la Física como Física-matemática, y a partir de ahí las otras ciencias “duras” y finalmente las llamadas ciencias humanas contemporáneas como la sociología, economía, antropología, etc. Con esto no quiero decir que esto se piense o se crea así sin más hoy en día. Obviamente ha habido cambios relevantes respecto al pasado, que han redundado, por ejemplo, en una disminución de la creencia general en la absoluta objetividad de la matemática o de la absoluta superioridad cognoscitiva de las ciencias duras. Pero no obstante esta suerte de cierta relativización del conocimiento en general, la idea del escalafón me parece que en general no ha variado. Puede ser un escalafón un poco menos absoluto, pero escalafón al fin, en la cima del cual están las ciencias abstractas puras.

<sup>14</sup> De este esquema básico resultan, obviamente, todos los problemas de teoría del conocimiento típicamente modernos, que pueden reunirse en la pregunta: ¿cómo la mente puede conocer el mundo externo?

<sup>15</sup> “Leibniz deseaba elaborar un lenguaje científico que no sólo sirviera para la mera comunicación del pensamiento sino también para pensar, lenguaje al que bautizaría con el nombre de *lingua philosophica* o *characteristica universalis*” (Kneale 1972: 302). “El principio fundamental de la teoría leibniziana del simbolismo es que nuestras expresiones han de reflejar la estructura del mundo” (*ib.*) [...] “Y lo cierto es que trató de exhibir la forma lógica de las proposiciones de manera más simple y regular que en cualquier lenguaje natural, pues a menudo afirma que una

lógicos que dieron inicio al movimiento logicista en el siglo XIX, que a su vez fue fundador de la mayor parte de la filosofía contemporánea conocida bajo el nombre genérico de Filosofía analítica, lógicos como el sacerdote Bolzano<sup>16</sup>, y sobre todo, naturalmente, Gottlob Frege<sup>17</sup>, quien marca un antes y un después en la historia de la lógica y cuyas ideas influyeron decisivamente en la obra de quien podría considerarse tal vez cofundador de la escuela logicista<sup>18</sup>: Bertrand Russell.

La conocida teoría del significado (*Bedeutung*) de Frege se construye dentro de los márgenes del criterio arriba señalado, del ideal de racionalidad y certeza. La noción de *referencia* y su distinción respecto al *sentido* introducida por él puede verse como el producto del esfuerzo por despejar los “ruidos” lingüísticos o semánticos que interfieren con la relación unívoca entre la palabra (o conjunto de palabras) o el signo (o conjunto de signos) y su referencia. Todo *referente* es para Frege una realidad, mientras que el *sentido* (*Sinn*) de una oración, que es el que da simplemente comprensibilidad a la misma, no necesariamente ha de tener referente. Por ejemplo, la oración “Ulises vuelve a Ithaca” es comprensible, tiene, por lo tanto, sentido. Pero en la medida que la

---

gramática filosóficamente construida habría de facilitar el razonamiento formal al proporcionarnos el armazón de un *calculus ratiocinator* (esto es, un método cuasi-mecánico de extracción de conclusiones) [...] Y hasta llega a profetizar que, una vez elaborado ese lenguaje, los hombres de buena voluntad que desearan zanjar cualquier clase de controversia sólo tendrían que tomar el lápiz en sus manos y decirse *calculemus*” (Op. cit. 303). Para una descripción de las ideas del *De arte combinatoria* y de la *Characteristica universalis*, ver Belaval, 2005, pp. 49 ss. y 152 ss., respectivamente.

<sup>16</sup> “Si hay un predecesor [de Bolzano] a cuya obra pueda considerársele ligado por una profunda admiración es «el gran Leibniz»” (Kneale, 1972: 332).

<sup>17</sup> “El autor [Frege] afirma en su prefacio [del *Begriffsschrift*] que la relación de su lenguaje simbólico con el habla ordinaria es semejante a la del microscopio con el ojo, reclamando para ella los merecimientos que Leibniz y otros predijeron en el siglo XVII para un posible *calculus philosophicus et ratiocinator*. Una de las tareas de la filosofía –según nos dice– es liberar a la mente humana de la tiranía de la palabra, y su propia contribución constituye ya un paso en la emancipación de la lógica de una servidumbre demasiado estrecha a la gramática del lenguaje ordinario” (Kneale, 1972: 403). Esta necesidad de depuración del lenguaje de la ciencia formal pura, dicho sea de paso, fue también la preocupación de Descartes (y antes que él de Viète) respecto a la notación del álgebra y la geometría: “[...] algunos hombres de gran espíritu han, en este siglo, intentado recuperar este método [de los antiguos]; porque él no parece otro que lo que se llama con el nombre bárbaro de *álgebra*, en la medida que se la considere suficientemente desembarazada de esta multiplicidad de cifras y de estas figuras inexplicables que la aplastan, para darle esta claridad y facilidad suprema que, según nosotros, debe encontrarse en las verdaderas matemáticas” (*Règles*, Regla IV, Victor Cousin (ed.), p. 222).

<sup>18</sup> Sobre el programa de la escuela logicista puede consultarse Körner, 1967, cap. II: “La matemática como lógica: exposición”, pp. 34-60.

asumimos como oración literaria no tiene referente, es decir, no se refiere a nada “real” o existente (cf. Kneale, 1972: 459) y, por lo tanto no es un “auténtico enunciado” (*ib.*).

La noción de referencia introduce la problemática del significado en la filosofía de la lógica moderna y hay, obviamente, una ya larga tradición de análisis de la misma. No es mi objetivo entrar en esa línea; sólo me interesa destacar que esa noción de referencia implica la búsqueda de una *objetividad unívoca* de la relación referencial, y que el lenguaje unívoco que sobre esa objetividad unívoca busca idealmente construir la lógica tiene como *ideal* ser una expresión perfecta de la propia estructura del pensamiento<sup>19</sup>, es decir, una expresión fielmente objetiva de la objetividad formal del pensamiento, del pensamiento en sí (es decir, de su estructura lógica), de donde resulta la necesidad de depuración del lenguaje ordinario mediante el reemplazo de las palabras por un simbolismo lo más estricto posible.

Si, teniendo esto en cuenta, volvemos ahora al punto de vista fenomenológico con el que analizamos la significatividad, que antes de afirmar nada del mundo intentaba permanecer en la inmediatez de la experiencia con aquella disposición teórica que surge gracias a la *epoché* o suspensión de la validación de las vivencias, decíamos que el vida inmediata nos encontrábamos también con los hechos lingüísticos. La perspectiva de análisis aquí es bien distinta a la del lógico, porque no se asume ninguna objetividad que tenga que buscarse mediante construcciones o reconstrucciones (del lenguaje), sino sólo el dato real inmediato.<sup>20</sup> El referencialismo, en cambio, asume un realismo específico: como dato positivo *de los sentidos*, asume un realismo tradicional, en base al cual lo que hace en realidad es *restringir* la esfera del referente.

---

<sup>19</sup> Ver por ejemplo el prólogo de G. Klimovsky a *Formas lógicas, realidad y significado* de Thomas Simpson: “Pero el lenguaje es equívoco, en cuanto palabras distintas pueden expresar una misma forma [...] Esto muestra que para encontrar la auténtica forma lógica, el lógico debe ir más allá de la forma gramatical y literaria. De este modo se ve obligado a efectuar una reconstrucción del lenguaje, cosa que, por otra parte, no es extraña, si se piensa que la lógica tiene que ver con el pensamiento y que, si bien el lenguaje es el vehículo inevitable mediante el cual el pensamiento se objetiviza (y se hace comunicable e intersubjetivo), ocurre que lenguaje y pensamiento no son exactamente lo mismo, y que *el lógico que va más allá del lenguaje para reconocer la verdadera forma lógica está en cierto modo acercándose a la «forma del pensamiento»*” (1964:13. Énfasis añadido).

<sup>20</sup> Por “real” entiendo todo dato de la conciencia. Una ilusión es real, tanto si la asumimos como realidad fáctica, como si luego la asumimos como ilusión. En ambos casos hay una determinación real de la experiencia o la vivencia de la conciencia.

Sin comprometerme con la teoría de la referencia, podría decir que vista desde la perspectiva de la experiencia inmediata la esfera total del referente es, más bien, simplemente todo dato de la conciencia, y que este dato no es simplemente un dato positivo como se entiende tradicionalmente, sino una *vivencia* de conciencia, que como tal implica siempre la hipótesis o supuesto primordial de la vida de la persona concreta.

Ahora, si desde un punto de vista realista del referencialismo, el referente es la “realidad”, ¿cuál sería el referente si en cambio asumimos fenomenológicamente la “realidad” como las vivencias de la conciencia? Habría que decir que, justamente, estas vivencias. De modo que las palabras, en ese lenguaje que inmediatamente nos encontramos en la experiencia, son usadas, pues, para referir fundamentalmente vivencias, las vivencias del yo. Sólo mediadas por el yo se pueden referir también a objetos concretos del mundo. Yo tengo conciencia de un objeto concreto del mundo (este computador que tengo frente a mí, por ejemplo) justamente porque lo percibo como tal y lo asumo como tal, es decir, lo vivo o vivencio como tal. El nombre que acabo de utilizar, “computador”, lleva en sí la determinación que yo introduzco en él según la vivencia de mi conciencia, es decir, la determinación de objetividad concreta: esa palabra, tal como la he usado se refiere realmente al objeto computador que tengo frente a mí simplemente porque éste está mediado por mi conciencia que lo ha asumido como tal y no, por ejemplo, como una ilusión. Pero también en el caso de la ilusión (por ejemplo, una ilusión óptica), cuando digo “*x* es ilusorio” el adjetivo es aplicado realmente por mí, porque mi conciencia (es decir, yo) asume *x* justamente como tal.

Pero la conciencia no es sólo el lugar de la experiencia objetiva sensible, porque el mundo no se acaba en esta sola experiencia, la conciencia es también el lugar de la experiencia objetiva ideal (por ejemplo, de las operaciones matemáticas y lógicas), de la experiencia emocional, de la experiencia valórica, de la experiencia práctica, de la experiencia “superficial”, de la experiencia “profunda”, de la experiencia espiritual, de la experiencia material, de la experiencia estética, etc. Y esto implicaría que cada uno de estos ámbitos *tiene su propio lenguaje* y, por así decir, *su propio estilo significante*. Esto porque el contenido del referente (del ámbito de realidad) sería en cada caso diferente. No es lo mismo la experiencia de la exactitud de una inferencia lógica que la experiencia de un hecho valórico. En la vida cotidiana, por ejemplo, no tiene prácticamente ninguna importancia la precisión exacta, lógica, de las palabras. Hay una cierta necesidad que se satisface con un determinado uso

de las palabras que, como tal, basta para lograr los fines. Aquí no se necesitan tampoco elaboradas teorías científicas o filosóficas, por tanto, no hay ni ciencia, ni lógica, ni filosofía estrictas, porque no se necesitan. Hay una comprensión cotidiana o práctica de las palabras. El lenguaje se adapta, pues, a los distintos ámbitos de realidad.

## Significatividad y lenguaje

Ahora bien, si lo anterior es correcto, entonces habría que decir que el lenguaje no sólo tiene significado (que es más práctico en un ámbito, más directo o unívoco en otro, y más vago en otro), sino además significatividad. Pues, dentro de los fenómenos de la experiencia inmediata, están los fenómenos significativos, a los cuales el lenguaje tendrá que hacer, de alguna forma, referencia si quiere hablar de cosas o hechos significativos.

Las palabras tienen, además de su propiedad semántica objetiva, una propiedad semejante a la que tienen las imágenes, los gestos y la música. ¿Qué “significa”, por ejemplo, una determinada música, una determinada melodía? Si pensamos en la significación semántica, la pregunta es absurda, porque en la música no hay involucrado un lenguaje con conceptos. Sin embargo, como es obvio, no somos indiferentes a la música, y cuando ésta nos es agradable le otorgamos un grado de significatividad. Lo mismo puede ocurrir, y de hecho ocurre, con los movimientos de una danza, o con las imágenes de una pintura (sean abstractas o concretas). Con las palabras parece ocurrir, como decía, otro tanto. Las palabras tienen “capacidades” reales que, en general, han sido completamente obviados en la literatura científica. Una palabra puede tener la capacidad, por ejemplo, de destruir a una persona, de hacer daño, o al contrario, de hacer un bien, de producir felicidad o alegría, etc., es decir, las palabras son portadoras de un enorme potencial de significatividad<sup>21</sup>. Decir o no decir algo

---

<sup>21</sup> El fenómeno de la significatividad está ciertamente ligado a los fenómenos sentimentales. Por lo mismo, perfectamente se puede considerar el análisis que Husserl hace de estos últimos como válido también para la significatividad. Husserl trata estos temas en el capítulo II de la Investigación 5ta que lleva por título “La conciencia como vivencia intencional” (1967, p. 168 ss.). En este capítulo Husserl polemiza con algunas distinciones de Brentano a propósito de los fenómenos psíquicos, entre los cuales se cuentan los sentimientos. En el §15 se concentra el principal desarrollo respecto a estos últimos. Husserl hace aquí una distinción fundamental (que reprocha a Brentano no haberla considerado) entre “sensaciones afectivas” (*Gefühlsentfindungen*) y “actos afectivos” (*Gefühlsacte*) para sostener que pertenecen a géneros descriptivos diferentes: las primeras a lo que él llama “contenidos primarios” o “vivencias” (*Erlebnisse*) y los segundos a fenómenos psíquicos (como los entiende Brentano en su psicología descriptiva).

en determinada situación a alguien va a tener un valor significativo. Y aquí el lenguaje puede parecerse al gesto: dar, por ejemplo, una palabra de aliento, o no decir nada y sólo dar una amistosa y honesta palmada en señal de lo mismo, son dos acciones que pueden ser interpretadas de la misma forma, y esto a raíz del carácter significativo de ambas acciones. Un determinado discurso (una conversación, una clase, una charla, una conferencia), sin duda tendrá sentido y significado (en general, al menos), pero puede carecer de significatividad (para tal o cual persona).

Reconociendo esto, se puede decir que el lenguaje está conformado con dos aspectos generales: 1) lo que podríamos llamar, provisoriamente, una estructura objetiva (que en general es estudiada por la semántica, la sintáxis y la lógica del lenguaje), y 2) una capacidad significativa (que de forma temática, como parte del análisis del lenguaje, no es estudiada, según me parece, por ninguna disciplina). Ahora, si por ejemplo pensamos en el gesto, un gesto de amistad, que puede ser el mismo del ejemplo anterior, tenemos ahí todo lo que correspondería a la estructura objetiva del mismo en la realidad física o material de los cuerpos involucrados y la mecánica de sus movimientos, pero obviamente la significatividad del mismo no está por ninguna parte en ellos, no tiene pues la misma *evidencia*, y sin embargo, quien vivencia ese gesto justamente como un signo de amistad en lo que menos repara es en el cuerpo físico o la pura materialidad del mismo y sus movimientos mecánicos, sino al contrario, en su sola significatividad<sup>22</sup>. Algo semejante ocurre con las palabras, donde, podríamos decir, la esfera de su significatividad *desborda* la esfera del puro significado, y así como se puede decir que el gesto del ejemplo puede considerarse como un “signo” de amistad, así también las palabras significativas pueden considerarse como *símbolos* de una cierta realidad (la que remite siempre a una cierta vivencia de conciencia).

Ahora bien, la vivencia que es el origen de un determinado uso del lenguaje puede inclinar este uso hacia uno u otro de los aspectos destacados arriba, porque la variedad de los usos del lenguaje responde a la variedad de los

---

De modo que las sensaciones afectivas pertenecen a una esfera más primigenia, que es la esfera de la “experiencia o conciencia fenomenal” (Fisette, 2007). Sin embargo, ni Husserl ni Brentano ligan el lenguaje con la esfera de las *Gefühlsentfindungen*. Husserl analiza el lenguaje desde el punto de vista de la significación (*Bedeutung*) y del sentido (*Sinn*). La dimensión de la significatividad queda fuera de sus análisis.

<sup>22</sup> En el caso de la música, hay un estrato objetivo concreto que es el sonido, pero este por sí sólo no tiene en absoluto el sentido de la música. La música, en consecuencia, no es la pura “realidad objetiva”.

tipos de vivencias, abriéndose así un espectro del uso del lenguaje en cuyos extremos podríamos decir que tenemos, por un lado, el lenguaje de la precisión lógico-matemática, y por el otro, el lenguaje simbólico-poético<sup>23</sup>, con toda una gama de grados y matices intermedios.

Debe haber, pues, vivencias que se correspondan con estos dos polos del uso del lenguaje. Y la primera es la vivencia de la exactitud ideal, que experimentamos todos cuando, por ejemplo, a 2 unidades cualesquiera sumamos 3 unidades y llegamos muy naturalmente al resultado de 5 unidades, o cuando comprobamos la necesidad geométrica en la solución al primer problema de *Los elementos* de Euclides<sup>24</sup>, o cuando comprobamos la necesidad lógica de un silogismo o del cálculo de la tabla de verdad del conector lógico de la conjunción. En cada uno de estos casos hay un dato empírico asumido en la conciencia, que es el del fenómeno de la necesidad o exactitud ideal. Y uno de los rasgos interesantes de esta necesidad es el de, por una parte, manifestarse como independiente de mi subjetividad y, por lo mismo, como constrictiva respecto a mi voluntad (no porque yo lo quiera  $3+2$  será igual a 6 o a 10, etc.), pero por otra parte, el que esta constrictión que estos hechos ideales ejercen sobre mí yo no la asumo como una fuerza *coercitiva* completamente ajena o externa a mí, sino al contrario, como una necesidad que, a la vez, *viene de mí mismo* porque *yo mismo puedo reproducir muy naturalmente los hechos en los que se manifiesta*. Lo particular, pues, de la vivencia real de la necesidad ideal respecto a la persona que la vivencia es el no ser coercitiva.

Ahora, en el otro lado de la gama, hay un tipo de vivencia en principio bien diferente. Más arriba he dicho que el lenguaje simbólico es el lenguaje de lo que experimentamos como significativo y que esto significativo desborda el ámbito del puro significado y sobre todo del significado estricto o unívoco como es siempre el lenguaje ideal de las ciencias y, especialmente, de la lógica y la matemática. Aquí, al contrario, las palabras adquieren una especie de “aura”, para usar la expresión de Walter Benjamin<sup>25</sup>, adquieren esta dimensión

<sup>23</sup> Por esta razón creo, dicho de pasada, que una filosofía del lenguaje que no tome como tema estos dos aspectos del mismo no puede llamarse “del lenguaje” así a secas, sino solamente de una región particular del mismo.

<sup>24</sup> Proposición 1: Sobre una línea recta finita dada describir un triángulo equilátero.

<sup>25</sup> Benjamin utiliza esta noción en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. En el capítulo titlado “La destrucción del aura” dice: “¿Qué es propiamente el aura? Un entretreído muy especial de espacio y tiempo: aparecimiento único de una lejanía, por más cercana que pueda estar” (2003: 47). Las palabras claves en esta escueta definición son “único” y “lejanía”. Sobre todo las cosas estéticas o artísticas manifiestan con más evidencia su aura. Un actor de teatro, por ejemplo, o una escultura, o un cuadro, etc. Por más que miremos de cerca, por

cuando experimentamos algo significativo en ellas o por medio de ellas. Las palabras tienen, pues, también esta virtud, gracias a la cual se fisura el círculo puramente objetivo del significado o del posible referente objetivo. El lenguaje, por lo tanto, tiene unos horizontes mucho más extensos que los que se suponen habitualmente en las ciencias que lo estudian. Un análisis lógico del lenguaje es justamente un análisis de la parte lógica del lenguaje o de la lógica del lenguaje; un análisis semántico, justamente un análisis de su parte semántica, pero en ninguno de los dos casos se trata de un análisis “del” lenguaje a secas. Dado que detrás de un tipo de lenguaje siempre hay una vivencia o experiencia que le sirve de fundamento y le da sentido, por ejemplo, la vivencia cotidiana del mundo respecto al lenguaje cotidiano, la experiencia de la evidencia matemática respecto al lenguaje matemático, etc., los tipos de lenguaje, y por lo tanto las posibilidades del lenguaje, son un reflejo de las posibilidades de la experiencia, de las posibles vivencias, es decir, posibles tipos de vivencias. Todas las vivencias, por su parte, son *empíricas*, tienen un contenido empírico que se da a la conciencia, así la experiencia más común de las cosas de la vida diaria como, por decir algo, la experiencia de los místicos; en ambos casos hay una experiencia *real* de algo, es decir, la vivencia de un dato real *de la conciencia*, y en ambos casos puede haber una descripción de eso dado en la conciencia, y por lo tanto, un tipo de lenguaje propio o idóneo para cada uno<sup>26</sup>. Quien piense que se puede restringir el lenguaje a un(os) determinado(s) ámbito(s) de experiencia, afirma tácitamente con ello que las posibilidades reales de la experiencia se reducen también a esos ámbitos.<sup>27</sup>

---

ejemplo, alguno de los *kouroi* del Museo Nacional de Atenas no nos acercaremos por ello más a su “aura”, a ese *je ne sais quoi* que no es perceptible del modo como lo son las cosas, como lo es el mármol y su forma. Lo mismo cuando se camina por las ruinas de Delfos, esas ruinas tienen también su aura, etc.

<sup>26</sup> Lo cual querría decir, por lo demás, que los tipos de lenguaje deben entenderse *en su propio ámbito*, es decir, en base a la experiencia que les sirve de fundamento. Si el lenguaje tiene estos “idiomas” internos, propios de cada ámbito de experiencia, entonces hablar en uno de estos ámbitos con el idioma de otro generará necesariamente confusiones y *malos entendidos*. Así también, las palabras, pierden su *vitalidad* cuando desaparece, para el usuario, la experiencia y las vivencias que le dan sentido, y al revés, adquieren vitalidad cuando se les reconduce y enlaza con esas vivencias. Evidentemente no por leer la definición de la palabra “afecto” en el diccionario y no por leer un tratado filosófico o religioso o de lo que sea sobre lo mismo voy a *comprender* plenamente su “significado”; hace falta la experiencia de ese hecho. Por eso, tiene razón Nietzsche al decir que “de las cosas (entre ellas los libros) nadie puede comprender más de lo que ya sabe. Carecemos de oídos para las cosas a las cuales no nos han dado aún acceso los acontecimientos de la vida” (*Ecce homo*, III, 1).

<sup>27</sup> Dirá que los otros ámbitos de la experiencia real son falsos ámbitos, que son ilusiones,

## Conclusión

La concepción fenomenológica de la conciencia como intencionalidad y la evidencia intuitiva con que se dan los fenómenos de la experiencia del mundo a la misma permiten ampliar el concepto de experiencia a todo aquello que se funde en una vivencia de conciencia. Al aplicar esta perspectiva a la experiencia del lenguaje nos ha sido posible asumir como objeto de experiencia no sólo lo que tradicionalmente se ha asumido como parte del lenguaje (semántica, sintaxis, lógica, etc.), sino también el fenómeno de la significatividad. La introducción de la significatividad como un fenómeno real que puede ser estudiado temáticamente abre un campo de análisis filosófico que en general ha estado cerrado para las disciplinas científicas. Amplía también el horizonte en el que puede hacerse el estudio del lenguaje y permite nuevos puntos de vista sobre el mismo.

El objetivo de este trabajo fue, por una parte, mostrar que este concepto es en efecto un componente real del lenguaje y, por otra, destacar sus principales rasgos. Ahora bien, a partir de estos elementos centrales se abren otras direcciones de desarrollo investigativo, como por ejemplo, cuestiones relativas a la distinción entre el lenguaje científico y el lenguaje significativo, al rol de la razón en uno y otro, al rol de la empatía en uno y otro, el carácter mecánico y externo del primero, los conceptos de subjetividad y objetividad (lenguaje subjetivo y objetivo), la “personalidad” del lenguaje significativo y la “impersonalidad” del lenguaje científico, la noción de “responsabilidad” en el lenguaje, relacionada con el punto anterior (por ejemplo, que nadie es *responsable* de que  $2+3$  sea igual a 5), la coerción interna y externa del lenguaje, etc. Todos temas que espero poder desarrollar en un próximo trabajo.



---

que son “subjetivos”, que no son “científicos”, etc.

## Bibliografía

- BELAVAL, YVON. (2005). *Leibniz. Introduction à sa philosophie*. París: Vrin.
- BENJAMIN, WALTER. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Itaca.
- DESCARTES, RENÉ. (1826). *Oeuvres de Descartes*. Tomo II. París: Victor Cousin.
- FISSETTE, DENIS. (2007). "Brentano et Husserl sur la perception sensible". *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, VII, N° 1. 37-72..
- HUSSERL, EDMUND. (1967). *Investigaciones lógicas II*. Trad. M. G. Morente y J. Gaos. Madrid: Alianza.
- (1993). *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. México: FCE.
- (1996). *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos y M. García Baró. México: FCE.
- (2006). *Investigaciones lógicas I*. Trad. M. G. Morente y J. Gaos. Madrid: Alianza.
- (2012). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Trad. Gérard Grane. París: Gallimard.
- KNEALE, WILLIAM Y MARTHA KNEALE. (1972). *El desarrollo de la lógica*. Madrid: Tecnos.
- KÖRNER, STEPHAN. (1967). *Introducción a la filosofía de la matemática*. México: Siglo XXI.
- KÖRNER, STEPHAN. (1967). *Introducción a la filosofía de la matemática*. México: Siglo XXI.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2005). *Ecce homo*. Madrid: Alianza.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. (2007). *¿Qué es filosofía?*. Madrid: Austral.
- SIMPSON, THOMAS M. (1964). *Formas lógicas, realidad y significado*. Buenos Aires: EUDEBA.

