

# Humanitas

ANUARIO DEL CENTRO  
DE  
ESTUDIOS HUMANISTICOS

25



UNIVERSIDAD AUTONOMA DE NUEVO LEON  
1998



creativo. Podría ser que el género humano se perderá en una catástrofe cósmica. Seguro que por medio de la filosofía no se puede predecir, si la historia del mundo se realizará y cumplirá en la dirección de una identidad siempre más profunda, o si está condenado a fracasar por desorientación y negación humana.

Pero en lugar de un pesimismo y fatalismo, los cuales justamente evocan y causan lo de que se angustian, y en lugar de un optimismo desconsiderado que cree que todas las cosas van a mejorarse automáticamente, hay que abrirse la alternativa de una esperanza metafísicamente fundada. En esta esperanza se encuentra la responsabilidad auténtica frente a la historia humana, la responsabilidad que no exige el saber anticipado de acontecimientos futuros, sino más bien el riesgo sensato que - según un dicho del filósofo Peter Wust - por un 'mínimo de entendimiento en el sentido' arriesga un 'esfuerzo máximo'.

¿Podemos, de este sentido, quizás decir que estamos ante un salto creativo de la evolución?

<sup>1</sup> Una versión muy amplificada de esta conferencia el autor presenta en el artículo alemán intitulado: "Europa - Afrika - Asien. Komplementarität der Weltkulturen". En: Erwin Schadel (ed.), *Ganzheitliches Denken. Festschrift für Arnulf Rieber zum 60. Geburtstag*. Con un Prólogo de Heinrich Beck (Schriften zur Triadik und Ontodynamik. Vol. 10), Frankfurt-Berlin-Bern-New York-Wien 1996, p. 51 - 82.

<sup>2</sup> Cf. Del autor el artículo trilingüe: *Weltfriede als dynamische Einheit kultureller Gegensätze. Onto-hermeneutische Grundlagen zum Strukturverständnis der Kultur der Menschheit als Perspektive eines "dialektisch-triadischen" Wirklichkeitsverständnisses*. En: Heinrich Beck / Gisela Schmirber (edd.), *Kreativer Weltfriede durch Begegnung der Weltkulturen* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik. Vol. 9), Ed. P. LANG, Frankfurt-Berlin-Ver-New York-Paris-Wien 1995, p. 17 - 69; Paz mundial como unidad dinámica de contrastes culturales. Fundamentos onto-hermenéuticos para una comprensión de la estructura de la cultura humana, como perspectiva de una comprensión "dialéctico-triádica" de la realidad. En: H. Beck / G. Schmirber (edd.), *Paz creativa a partir del encuentro de culturas del mundo*, Ed. De la UNIV. de ZULIA, Maracaibo 1996, p. 21 - 88; World peace as dynamic unity of cultural contrarities. The onto-hermeneutic basis for an understanding of the structure of the culture of mankind as a perspective for a "dialectic-triadic" conception of reality. En: Beck / G. Schmirber (edd.), *Creative peace through encounter of world cultures* (Sri Garib Das Oriental Series, No. 200), INDIAN BOOKS CENTRE, Delhi 1996, p. 19 - 65; además H. Beck, *Das ek-insistentielle Verhältnis von Natur - und Geisteswissenschaften in der abendländischen Kultur*. En: H. Beck / I. Quiles (edd.), *Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kulture. Akten des IV. Interkontinentalen Kolloquiums zur philosophischen In-sistenzanthropologie*, 1.- 6. Sept. 1986 an der Univ. Bamberg (Schriften zur Triadik und Ontodynamik. Vol. 1), Frankfurt-Berlin-New York-Paris 1988, p. 171 - 186; id., *Transkulturelle Aspekte menschlicher Identität. Ein kultur - und evolutionsphilosophischer Beitrag zur aktuellen Neuorientierung*. En: H. Matis (et al., edd.), *Festschrift für J. Hanns Pichler*, Berlin 1996 [en prensa].

## FUNDAMENTOS DE UNA TEORÍA FENOMENOLÓGICO-REALISTA DEL JUICIO

Mariano Crespo  
Academia Internacional de Filosofía  
Liechtenstein

En el presente trabajo nos proponemos esbozar los fundamentos de una teoría fenomenológico-realista del juicio. Para ello partiremos de la delimitación de las esferas del acto de juzgar y la de la proposición de la de los estados de cosas. Ello no quiere decir que obviemos las relaciones evidentes que existen entre estos tres ámbitos, a las que también dedicaremos nuestra atención. No obstante, una exacta delimitación de estas esferas puede contribuir a una mejor caracterización de en qué consista en sentido propio esa objetividad estructural que denominamos estado de cosas.

Por otra parte, el término "juicio" encierra una cierta ambigüedad, puesto que unas veces se utiliza para referirse al acto psíquico de juzgar y otras para mentar la proposición, esto es, el contenido ideal de la vivencia judicial.

Comenzaremos con un análisis de las principales notas del acto de juzgar para pasar a continuación a mostrar las características más importantes de la proposición como unidad ideal y compleja de significación. Para ello expondremos las líneas básicas de la teoría husserliana al respecto así como las críticas efectuadas a ésta por los fenomenólogos realistas. En el transcurso de esta exposición introduciré un excursus: el dedicado a la crítica de la identificación entre proposición y estado de cosas que se encuentra en uno de los filósofos contemporáneos que más ha reflexionado sobre este tipo de cuestiones, a saber, R.M. Chisholm.

### 1.- El acto de juzgar

Brentano y algunos de sus seguidores habían hablado del juicio positivo como un "reconocer" (*Anerkennen*), y del juicio negativo como un "rechazar" (*Verwerfen*). Sin embargo, estos términos presentan una gran ambigüedad y multivocidad que necesita ser esclarecida. Un primer sentido posible de "reconocimiento" y "rechazo" es el que se refiere a una estimación o aprobación positiva o negativa<sup>1</sup>. Así, por ejemplo, cuando alguien nos invita o

1. Esta es precisamente la interpretación que defendió W. Windelband en su artículo "Beiträge zur Lehre von negativen Urteil", en *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie*. Eduard Zeller zu seinem Geburtstage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Freiburg und Tübingen, pp. 167-195.



propone determinada actividad, ésta suscita en nosotros un sentimiento de aprobación o rechazo que traducimos en frases afirmativas o negativas. Un juicio negativo no sería, pues, más que el rechazo del correspondiente juicio positivo. El juicio negativo "A no es B" equivaldría al juicio doble "el juicio 'A es B' es falso". Este segundo juicio ya no podría ser pensado como una vinculación sea de un predicado con un sujeto o sea de dos representaciones, sino que se trataría de un acto totalmente distinto: un "enjuiciamiento" (*Beurteilung*, en términos de Windelband) cuyo resultado es, en última instancia, un "rechazo", o con otras palabras, un modo de proceder de la conciencia que consiste en la desaprobación del intento de vincular un determinado predicado a un sujeto o de unir dos representaciones. Por consiguiente, a la función "teórica" del representar o de la unión de representaciones se le añadiría una segunda función "práctica": la estimativa o desestimativa del contenido de la representación. Este momento de "aprobación" o "desestimación" constituiría la clave de la distinción de los juicios según la cualidad. Esta segunda función sería separable de la "teórica" sólo en la abstracción, puesto que en la realidad son momentos fundidos entre sí de uno y el mismo indivisible acto psíquico. Las demás cuestiones relacionadas con el juzgar como, por ejemplo, si el objeto de la estimación o desestimación es una representación "simple" o una síntesis de representaciones, son secundarias. Por tanto, los momentos de "estimación" o "desestimación" no serían exclusivos de los fenómenos de amor y odio, sino que también entran en la esfera judicial. De este modo, la diferencia entre los fenómenos psíquicos de la segunda clase (los juicios) y los de la tercera (fenómenos de amor y odio) - según la clasificación de Brentano - queda desdibujada<sup>2</sup>. Por otra parte y como consecuencia de lo anterior, la "estimación" admitiría una diferencia gradual. Podríamos "aprobar" o "desestimar" con mayor o menor intensidad una determinada combinación de representaciones o la adscripción de un determinado predicado a un sujeto.

Ahora bien, es difícil pensar que conceptos tales como "estimación" o "desaprobación" sentimentales tengan cabida en la teoría del juicio. ¿Qué significaría que el juicio "la suma de los ángulos de un triángulo es 180 grados" es "aprobado" y el juicio "la suma de los ángulos de un triángulo es 360 grados" es "desaprobado"? Ya Brentano y Marty se refirieron al doble sentido contenido en la expresión apreciar (*billigen*), que unas veces se refiere al asentimiento positivo del entendimiento que juzga (*urteilende Bejahung, Zustimmung des Verstandes*) y otra al sentir o querer (*Zuneigung im Gemüte*)<sup>3</sup>.

2. Precisamente Windelband critica a Brentano el haber distinguido entre juicios y fenómenos de amor y odio cuando, en realidad, en ellos hay más que una simple analogía, sino, por así decir, una "comunidad de género". Cf. Windelband, art. cit., p. 178.

3. Cf. F. Brentano, F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Duncker und Humblott, Leipzig 1897 (Felix Meiner, Hamburg 1955<sup>4</sup>). (*Sobre el origen del conocimiento moral*, Trad. de M. García Morente. Introd. y preparación de la edición por S. Sánchez-Migallón, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos

Sin embargo, cabe hablar con Reinach<sup>4</sup> de un reconocimiento que no porta en sí ninguna carga "sentimental" y que puede caracterizarse más exactamente como un "asentimiento" (*Zustimmung*). Así cuando escucho el juicio "A es B", lo entiendo, medito sobre él y digo asintiendo: "sí". Este "sí", este asentimiento no se refiere al correlato objetivo del juicio "A es B" - el estado de cosas "ser-B de A", sino al juicio "A es B" mismo. Ahora bien, el juicio al cual asiento ("A es B") también puede ser caracterizado como un reconocimiento. Sin embargo, en este caso éste se dirige al estado de cosas mismo. Nos encontramos, pues, ante dos sentidos de reconocimiento (*Anerkennung*) que es necesario separar cuidadosamente: el reconocimiento en el sentido de asentimiento y el reconocimiento que juzga. Así podríamos decir que "el reconocimiento en el sentido de asentimiento es reconocimiento de un reconocimiento que juzga"<sup>5</sup>. Es el segundo tipo de reconocimiento, el que se refiere a un estado de cosas, el que nos interesa en la teoría del juicio.

Una vez que, en la línea iniciada por Reinach, hemos excluido reconocimiento y rechazo - en el sentido de una estimación positiva y de una desaprobación negativa - llegamos ahora a la cuestión de cuáles son los sentidos de "juicio" que tienen cabida en una teoría filosófica del mismo.

Para ello, representémosnos la siguiente situación. En estos momentos estoy escribiendo sobre un papel blanco. Estoy ante él y veo que es blanco. Al dárseme su ser blanco nace en mí la convicción de que es de tal color. Supongamos que por cualquier motivo interrumpo momentáneamente mi actividad y salgo de la habitación en que me encuentro. Una persona me pregunta por el color del papel en el que escribo y yo respondo: "el papel es blanco". De este modo, la convicción que había obtenido anteriormente ante el ser blanco del papel "en persona" continúa, aunque no lo tenga de hecho ante mí. Sin embargo, cuando ante la persona que me interroga formulo el juicio "el papel (sobre el que escribía) es blanco", en éste no solamente tengo una convicción, sino que me estoy dirigiendo *aseverativamente* a un estado de cosas concreto, un modo de dirigirme al estado de cosas distinto del modo

del País, Madrid 1990)  
p. 56.; A. Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, Bd. I. Max Niemeyer, Halle/S. 1908.  
p. 233. Vid. todo el §47)

4. A. Reinach, "Zur Theorie des negativen Urteils", en *Sämtliche Werke*, Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Hrsg. von K. Schuhman und B. Smith. Philosophia Verlag. München, Hamden, Wien 1989, p. 96 ss. (*Teoría del Juicio Negativo*, Trad. de M. Crespo, Excerpta philosophica 22, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid 1997)

5. *Ibid.*



interrogativo en el que la persona que me preguntaba se dirigía a él. Este momento de *poner aseverativamente* es característico de todo juicio y lo distingue de otro tipo de actos. Falta en aquellos casos en que yo, por ejemplo, repito un juicio efectuado por otra persona sin comprenderlo (como cuando repito una proposición judicativa en otro idioma sin saber qué significa). "En los dos casos es mentado el mismo estado de cosas, pero sólo en el primero es puesto aseverativamente"<sup>6</sup>.

Lo que aquí nos interesa notar es la necesidad de distinguir claramente dos sentidos del término "juicio", a saber, juicio como convicción y juicio como aseveración. La confusión de ambos sentidos estaría, según Reinach, en la base de la teoría del juicio de Brentano. Esta falta de distinción le habría llevado a hablar en la *Psicología desde un punto de vista empírico* de la intensidad del juicio en analogía a la intensidad del sentimiento, aunque posteriormente en *El origen del conocimiento moral* modificara esta concepción<sup>7</sup>. También Windelband<sup>8</sup> había hablado de una "escala gradual" del sentimiento de convicción o de certeza.

Resulta claro que esta "gradación" del juicio no puede aplicarse a éste, si por juicio entendemos "aseveración". Un estado de cosas no puede ser "más" aseverado que otro. Sin embargo, la situación es completamente diferente en el caso de la convicción. En ella sí que podemos hablar de grados, de modo que podemos estar "más o menos" convencidos de algo.

Esto último nos muestra - además de una primera diferencia entre aseveración y convicción - que cuando Brentano hablaba de "grados" del juicio, lo que tenía "in mente" era la convicción. Ello indica, asimismo, la ambigüedad del concepto de "reconocimiento" (*Anerkennung*).

Una segunda diferencia entre aseveración y convicción se refiere a su origen. Mientras que la convicción puede ser descrita como un estado o disposición de conciencia, que, por así decir, nos "surge" ante un determinado estado de cosas, la aseveración tiene un papel activo, es "realizada" por nosotros y es totalmente distinta de cualquier sentimiento o estado de conciencia. Dicho con otras palabras, tiene el carácter de un acto espontáneo<sup>9</sup>.

6. A. Reinach, op.cit., p.97.

7. Cf. F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, ed.cit., pp. 21, 25-26, nota 28.

8. Op. cit. p. 186.

9. Por su parte, Dietrich von Hildebrand, un estudiante de Adolf Reinach, insiste en el carácter de "respuesta" que tiene la convicción. Ésta "has in no way a voluntary character, much less a capricious one... Nevertheless is always the accomplishment of my response to the existence of an object" (D. v. Hildebrand, *What is philosophy?* 3rd. edn., with a new introductory essay by J.

En tercer lugar, tanto la aseveración como la convicción tienen una naturaleza temporal. Ahora bien, mientras que la primera es un acto puntual, no admite una extensión temporal, la convicción puede durar en el tiempo.

Aunque, como hemos puesto de manifiesto, aseveración y convicción son esencialmente distintas, ello no quiere decir que no exista ningún tipo de relación entre ellas. Por el contrario, están tan estrechamente relacionadas que "no es posible ninguna aseveración que no fuera acompañada de una convicción que le sirva de base"<sup>10</sup>. Sin embargo, no es necesario que toda convicción dé lugar a una aseveración. Yo puedo adquirir una convicción ante cierto estado de cosas sin por ello darle la forma de un juicio (en el cual asevero el estado de cosas) y, por tanto, permanece esta convicción en mi foro interno.

Una objeción posible a estas explicaciones de Reinach, y que él mismo, se planteó puede aducir el caso de ciertas aseveraciones carentes de convicción, como podrían ser la mentira y la pregunta cuya respuesta conocemos. Sin embargo, un examen más detenido muestra como en ellas no puede hablarse de un auténtico aseverar. En el caso de la mentira se trata de un aseverar aparente, mientras que una pregunta cuya respuesta sabemos no es una auténtica pregunta, pues "el preguntar auténtico excluye la convicción acerca del ser de aquello que es preguntado exactamente del mismo modo que la auténtica aseveración excluye la no-creencia en lo aseverado"<sup>11</sup>.

¿Cuáles son, por tanto, los rasgos fundamentales del acto de juzgar?

Seifert, London/York: Routledge, 1991, p.21. Este carácter de respuesta está totalmente ausente en Reinach: "Die Überzeugung ist (...) meine Stellungnahme zu dem - meine Quittung sozusagen über das, was mir die Erkenntnis darbietet" ("Zur Theorie des negativen Urteils", ed.cit., p. 120). J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit, Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, 2. verbesserte und erweiterte Auflage. Anton Pustet, Salzburg 1976, p. 101 ofrece una solución que combina las dos posiciones. Para ello distingue dos "pasos" o elementos de la convicción: en primer lugar, y como consecuencia necesaria del conocimiento de un estado de cosas, hay un "dejarse convencer por él". El segundo elemento hace referencia al carácter espontáneo de ésta, al "sí" que doy como respuesta teórica al estado de cosas que se muestra ante mí.

10. A. Reinach, op.cit., p. 100. Una de las figuras emblemáticas del círculo fenomenológico de Munich y de la cual, desgraciadamente, no conservamos ninguna obra, Johannes Daubert, criticó la tesis de Reinach según la cual toda aseveración está fundada en una convicción. Basándose en algunos manuscritos que de este autor se encuentran en la Bayerische Staatsbibliothek, K. Schuhmann ("Johannes Dauberts Kritik der 'Theorie des negativen Urteils' von Adolf Reinach", en Mulligan (ed.) *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987, pp. 227-238.) reconstruye las líneas fundamentales de esta crítica. Para Daubert la convicción pertenece a un ámbito totalmente distinto al de la aseveración, a saber, al de lo psíquico individual. Es "mi seguridad interna", "un residuo psíquico del juzgar en la función cognoscitiva".

11. A. Reinach, op.cit., p. 100.



La concepción fenomenológico-realista del acto de juzgar, en el sentido de aseveración, se enmarca dentro de una teoría, más general, que versa sobre la esencia de los actos. Esta teoría parte de una distinción, absolutamente fundamental, entre cuatro elementos<sup>12</sup>:

- a) Las vivencias singulares.
- b) Los actos (las vivencias "in specie"). Así a las vivencias singulares (de determinación, juicio, de pregunta, de orden, etc.) se opone aquí el acto (de determinar, de juzgar, de preguntar, de ordenar, etc.) que en ellas se realiza.
- c) La proposición. Ésta presenta una objetivación peculiar del acto y no coincide con la formulación gramatical que pudiéramos darla. Así, en sentido estricto, es la misma proposición la que se puede expresar en alemán, inglés o castellano.
- d) El contenido de los actos (lo determinado, lo juzgado, lo preguntado, lo ordenado, etc.) Éste se distingue de los actos y de las proposiciones, respectivamente. Es justamente en el modo en el que los actos "desarrollan" su contenido en el que aparecen las principales diferencias entre ellos. Podemos distinguir, pues, entre tres tipos fundamentales de actos: los juicios ("actos de adaptación"), las preguntas y los actos de "determinación".

Los juicios se caracterizan por "reproducir" en su posición algo existente. Incluso si se afirma un estado de cosas no existente se halla en el sentido de la afirmación el tenerlo como existente. Junto con el "poner como existentes" - en actos de juicios llevados a cabo por personas - hay un *existir en sí* de los estados de cosas al que intenta "adaptarse" la posición.

En el caso de la pregunta ocurre algo completamente distinto. Aunque ésta también se refiere a un estado de cosas no reproduce un carácter existente en sí, sino que, por así decir, lo "pone libremente". En el caso de la duda acerca de un estado de cosas sucede algo semejante. Aquí, como señala Reinach, el "acto de adaptación" no es la duda misma, sino la aseveración de la "dudabilidad" del estado de cosas.

Por su parte, en un acto de determinación - el que, por ejemplo, da lugar a cualquier proposición del Derecho positivo - se pone algo como debiendo ser. Este carácter de posición pertenece al acto en cuanto tal sin que exista paralelamente a él en la esfera objetiva un en sí al que "adaptarse". Aquí

12. Cf. A. Reinach, A., *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., p. 243ss.

no tenemos la nota característica de los juicios, a saber, la posición de un ser que pudiera juzgarse como verdadera o falsa en virtud de que exista o no este ser. Más bien, nos encontramos ante un acto de determinación que se encuentra más allá de la contraposición entre verdadero y falso. De una proposición del Derecho positivo podemos decir que es "justa" o "injusta", "vigente" o "no vigente", pero no que sea lógicamente verdadera o falsa<sup>13</sup>.

Relacionado con lo anterior, Reinach señala que toda teoría acerca de la esencia de los actos ha de tener en cuenta toda una serie de posibles atributos de éstos. Él se refiere tan sólo a tres: la corrección lógica, la fundamentación y la eficacia,

La primera de estas notas la poseen exclusivamente los "actos de adaptación" en tanto que lo que ponen como existente exista en realidad. Por lo que se refiere a la fundamentación,

"Una pregunta está fundamentada en tanto que el estado de cosas que pone en cuestión es objetivamente dudoso; una determinación lo está en tanto que realmente y en sí debe ser lo que pone como debiendo ser según la determinación"<sup>14</sup>.

Por último, y a diferencia de los "actos de adaptación" y de las preguntas, las determinaciones poseen la nota de la eficacia. Se trata de actos que a través de su ejecución quieren efectuar y eventualmente efectúan un cambio en el mundo.

Una aproximación más detenida a la esencia del acto de juzgar revela el carácter activo que, a diferencia del contacto cognoscitivo, éste posee<sup>15</sup>. Un juicio, en el sentido de aseveración, es un acto específico en el que, a través de una proposición, nos referimos a un estado de cosas. Éste es "puesto de relieve" por nosotros por medio de los conceptos y palabras. En este juzgar no obtenemos propiamente conocimiento, sino que más bien objetivamos un conocimiento que ya poseíamos. Por ello, podemos decir que el juicio constituye el "punto final" del proceso del conocimiento que no pertenece a éste, sino que se trata de un acto en el que el conocimiento "desemboca"<sup>16</sup>.

13. Aquí no podemos entrar en las diferencias que existen entre determinaciones y órdenes a pesar de que ambas pertenezcan a la categoría de los actos sociales. Sobre este punto cf. A. Reinach, *op. cit.*, p. 241ss.

14. A. Reinach, *op. cit.*, p. 245.

15. Sobre las diferencias entre juzgar y contacto cognoscitivo, cf. D.v. Hildebrand, *What is Philosophy?*, cap. I y J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, p. 98-103.



Podemos resumir, con Hildebrand, las diferencias entre juzgar, en el sentido de aseverar, y conocer del siguiente modo:

(1) En el conocimiento un objeto se "revela" ante mí, recibo, de alguna manera, el conocimiento de un objeto. Sin embargo, en el juicio la dirección de la intención es inversa. Ésta va de mí al objeto. Éste no me está dado, sino que afirmo que éste existe o que es de tal o cual modo. El conocimiento del objeto está, por tanto, supuesto.

(2) Objetos de conocimiento pueden ser objetividades de todo tipo: estados de cosas, cualidades, sucesos, personas, valores, etc. Por el contrario, los correlatos objetivos de los juicios son siempre estados de cosas.

Asimismo, podemos resumir así las diferencias entre juicio, en el sentido de convicción, y contacto cognoscitivo:

(1) La convicción posee un carácter espontáneo mientras que el conocimiento es, en el sentido más amplio del término, esencialmente receptivo.

(2) En la convicción el objeto no se "revela" ante mí, sino que más bien yo tomo una postura ante él. Este punto alude al carácter de respuesta que la convicción posee.

(3) El objeto de una convicción sólo puede ser un estado de cosas, el "ser-b de un a", mientras que, como veíamos anteriormente, el objeto del conocimiento no está restringido al ámbito de los estados de cosas.

(4) Por último, la convicción se dirige "directamente" al estado de cosas y no a través de la proposición como lo hace la aseveración. "La convicción es, más bien, el tener por verdadero de un juicio o más bien la creencia de que un estado de cosas existe"<sup>17</sup>

## 2.- El mentar

Dentro del esfuerzo por distinguir entre aseveración y convicción, Reinach propone una crítica de la conocida tesis de Brentano de que los fenómenos psíquicos que llamamos juicios están fundados en

16. Cf. D.v. Hildebrand, *op.cit.*, pp. 17-18.

17. J. Seifert, *op.cit.*, p. 101.

representaciones.

Por otra parte, representación, contenido representativo y juicio constituyen algunos de los términos más equívocos en la historia de la filosofía y necesitan, por ello, de una clarificación especial como, por ejemplo, mostró, entre otros, Edmund Husserl<sup>18</sup>.

El eje de la crítica de Reinach a la teoría de Brentano reside en la constatación de que "lo que es verdad del juicio como convicción no necesita en modo alguno ser verdad del juicio como aseveración"<sup>19</sup>, aunque ello no quita que pueda darse algo que sea verdad para los dos sentidos de juicio. Así, por ejemplo, tanto la aseveración como la convicción poseen un carácter intencional, esto es, se refieren a algo objetivo distinto de ellas mismas. Ésto último significa que lo objetivo está, por así decir, "a la mano" de la conciencia. Representado es, pues, todo aquello que está "ante mí", que me es presente. La cuestión, sumamente interesante, que Reinach plantea es si este "estar ahí" ante mí de todo objeto intencional lo está siempre en el modo de la representación. Su respuesta es clara: "(...) este no es el caso en ningún modo"<sup>20</sup>.

Así, la hoja de papel que estoy percibiendo en este momento, la catedral de Toledo que ahora imagino, el recuerdo de una experiencia pasada de tristeza, el paisaje que imagino en la fantasía, etc. tienen todos ellos, aunque de diferentes modos, la característica común de estar "ante mí". Sin embargo, este concepto de representación no se limita a la esfera de la percepción sensible, porque como Reinach afirma "también la belleza de una obra de arte, como algo que experimento, está ahí para mí como lo está también, por ejemplo, el número 2, cuya naturaleza me hago presente en relación a dos objetos individuales cualesquiera"<sup>21</sup>.

Lo que Reinach critica propiamente es que el concepto de representación agote todos los diferentes modos en que el sujeto consciente se refiere intencionalmente a los objetos. El representar es, según Reinach, una clase de las "intenciones a lo objetivo". Esta clase comprende la percepción, la

18. Cf. el párrafo 44 de la quinta *Investigación lógica* (*Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hua. XIX/1 y XIX/2, 1984. *Investigaciones lógicas*. Traducción de la segunda edición por Manuel García Morente y José Gaos, Revista de Occidente, Madrid 1929.

19. Cf. Reinach, "Zur Theorie des negativen Urteils", p. 100. La cursiva es mía.

20. A. Reinach, *op.cit.*, p. 102.

21. A. Reinach, *op.cit.*, p. 101.



fantasía, etc. A estos actos les es común el que todos ellos son una "representación". Junto a este tipo de actos existe una clase diferente que, ciertamente, intenden algo objetivo, pero que no es, en modo alguno "representado". Estos son los actos de "mentar".

Por consiguiente, de las breves indicaciones de Reinach al respecto, cabe deducir que existirían una serie de actos que se dirigen espontáneamente a lo objetivo, pero que en ellos no se puede hablar de una presencia de estos objetos, de una representación de ellos. Reinach pone el ejemplo de la enumeración de una serie de nombres por alguien que desconoce absolutamente el idioma en el que éstos aparecen. Esta persona se limitaría a recitar la serie de los nombres, pero sin comprenderlos o, lo que es lo mismo, sin mentar los correlatos objetivos de ellos. En este caso no se puede hablar de una "representación" de estos correlatos por la sencilla razón de que no están en modo alguno "presentes" al sujeto que pronuncia las palabras. Generalizando, en la conversación normal nos encontraríamos con ciertas aseveraciones que se refieren a lo aseverado sin, por ello, representarlo. Ciertamente, tiene que existir una cierta relación con lo que afirmo o niego para poder aseverarlo. Lo que Reinach cuestiona es que sólo la representación pueda considerarse como esta relación.

Los actos de mentar, pues, acompañan al hablar comprensivo y a ellos les pertenece esencialmente una "vestidura lingüística". Cuando hablamos o leemos comprensivamente, el objeto al que nos referimos no nos es "re-presentado" por regla general. Incluso si nos fuera representado a través de la percepción, del recuerdo o de la fantasía, el acto de mentar es un acto completamente diferente del acto de representar.

Las indicaciones de Reinach al respecto no ofrecen mucha más información acerca del punto aquí discutido. Por otra parte, el problema que aquí se plantea escapa al propósito fundamental de nuestro trabajo: un análisis fenomenológico de los estados de cosas. Sin embargo, puede resultar interesante completar las "breves" sugerencias de Reinach con algunos de los puntos que otro de los miembros del círculo de Gotinga, Theodor Conrad, ofreció en su artículo "Sobre la percepción y la representación". El artículo en cuestión pretende ser una investigación acerca de las semejanzas y diferencias esenciales que existen entre los dos tipos de vivencias que denominamos representación y percepción. Para ello se parte de la constatación de los dos modos diferentes en lo que lo percibido como tal y lo representado se dan ante la conciencia. Mientras que en el primer caso lo percibido da la impresión de estar inmediatamente ahí, lo sólo representado no provoca esta impresión, sino que, si cabe hablar así, "tenemos una vaga idea acerca de ello"<sup>22</sup>.

22. T. Conrad, "Über Wahrnehmung und Vorstellung", en A. Pfänder (ed.) *Münchener Philosophische Abhandlungen*. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von

Ahora bien, si utilizamos un sentido amplio de representación de modo que incluya a ésta en sentido estricto (la comúnmente denominada "mera representación") y la percepción, podríamos decir que lo propio de ésta sería la "visibilidad" del objeto representado. Ahora bien, piensa Conrad, sería posible "apuntar" a un objeto sin que éste sea "visible", pues el simple "estar ahí" de un objeto no convierte a la vivencia en representación. En estos casos habría que hablar más que de representación simplemente de vivencias intencionales<sup>23</sup>.

Por su parte, Reinach distingue<sup>24</sup> entre los actos de representación y los actos de mención. En este sentido, podemos destacar tres diferencias de las cuales la tercera es la más importante:

- (1) Mientras que la representación es un acto que puede tener una mayor o menor duración y es un "tener simplemente receptivo", el acto de mentar tiene siempre una naturaleza temporal puntual y es un "dirigirse a" espontáneo.
- (2) Los actos de mentar están siempre "vestidos lingüísticamente". Los representativos no necesariamente.
- (3) Los actos en los cuales los objetos son representados son absolutamente diferentes según el tipo de objetividades a las que se dirigen. Así,

"los colores son vistos, los sonidos oídos, las cosas del mundo externo, percibidas sensiblemente, los números, pensados, los valores, sentidos"<sup>25</sup>.

früheren Schülern, Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1911, p.52.

23. Existen, pues, tres posibilidades:

1. "ein Gegenstand kann intendiert sein, ohne "da" zu sein und zwar ohne sichtbar oder auch unsichtbar da zu sein; hier sollte man nicht von Vorstellung, sondern von intentionalem Erlebnis sprechen (Beispiele beim Besinnen).

2. ein Gegenstand kann da sein, gleichgültig ob als Ziel einer Intention oder nichtintendiert. Hier kann man von Vorstellung (in erweitertem Sinne) reden, indem man den Vorstellungsbegriff an diesem 'Da'-sein orientiert. Der Gegenstand ist dann da, aber eventuell noch gewissermaßen 'verdeckt' oder 'unsichtig'.

3. ein Gegenstand kann 'da' sein und zugleich 'sichtbar' sein und zwar entweder wahrnehmungsmäßig oder in der Weise der bloßen Vorstellung. Die Gegenüberstellung von Wahrnehmung und bloßer Vorstellung ist nur möglich in dem durch die 'Sichtbarkeit' ausgezeichneten Bereiche". (T. Conrad, art.cit., p. 64-65).

24. Cf. A. Reinach, op.cit., p. 102ss.

25. A. Reinach, op.cit., p. 104.



No obstante, a estas diferencias cualitativas en los objetos no les corresponde ninguna diferencia cualitativa en los actos de mentar correspondientes. Es cierto que el mentar un color se diferencia del mentar un número precisamente en que en un caso se mienta un color y en otro un número, pero en ambos casos se trata de un mentar. Aquí no hay ninguna diferencia entre el ver y el pensar como si la encontramos entre representar un color y representar un número.

No obstante, podría pensarse que la distinción entre los actos de mentar y los actos de representar es la que existe entre los diferentes grados de plenitud intuitiva. De este modo, las representaciones serían actos intuitivamente plenos mientras que las menciones se caracterizarían por su "vaciedad" intuitiva.

Sin embargo, esto no puede ser así, puesto que plenitud y vaciedad de intuición se encuentran tanto en el representar como en el mentar. Un representar carente de plenitud intuitiva no es, por ello, un mentar y, viceversa, un mentar "pleno" intuitivamente no es una representación<sup>26</sup>.

Reinach admite que en la esfera de la representación es difícil encontrar intenciones totalmente no intuitivas. Veamos qué sucede en el caso de la representación con un ejemplo tomado de la percepción sensible y aducido por el propio Reinach:

"Un libro está ante mí. El libro me es representado y, sin embargo, sólo algunas partes de él son representadas intuitivamente. La parte posterior del libro, por ejemplo, no se me da, de ningún modo, intuitivamente. Ni la percibo, ni normalmente, suelo crear una representación intuitiva con la memoria o la fantasía. Con respecto a esta situación quizá se diría que sólo la parte representada intuitivamente del libro es de hecho traída a la representación. Pero lo que está ante mí es el libro todo y no el reverso de un objeto"<sup>27</sup>.

La representación dirige su intención al objeto todo incluyendo la parte posterior no dada intuitivamente, de modo que podría suceder que al dar la vuelta al objeto, experimentáramos un "conflicto" entre lo primeramente representado no-intuitivamente y lo ahora representado intuitivamente. Por consiguiente, dentro de toda percepción de cosas encontramos este componente no intuitivo de la representación que, en términos de Husserl es meramente "escorzado".

26. *Ibid.*

27. *Op. cit.*, p. 105.

Por el contrario, en el mentar son habituales los actos no intuitivos. A veces el mentar suele ir acompañado de algunas imágenes intuitivas, pero éstas tienen una función completamente distinta a la que tienen en el representar. En este último me presentan el objeto al cual capto en ellas. En el mentar, por el contrario, falta toda función representativa; acompañan al acto pero no son inmanentes a él.

Una vez asegurada la distinción entre actos de mentar y actos de representar, Reinach vuelve a la cuestión de si todo juicio está necesariamente fundado en una representación. Con respecto al juicio en el sentido de aseveración la respuesta de nuestro autor es claramente negativa. Ciertamente he de estar relacionado de algún modo con lo que afirmo para poder aseverarlo.

"Pero es falso que sólo la representación, en nuestro sentido, pueda considerarse como esta relación. También en el mentar no representativo me relaciono con algo objetivo"<sup>28</sup>.

Por lo tanto, puedo efectuar aseveraciones en las que de ningún modo me represento aquello a lo que estoy aseverando.

Esto último lleva a Reinach a sostener que, de hecho, la aseveración está compuesta de dos momentos, ninguno de los cuales es una representación. Se trata del momento específico de la aseveración y del componente del mentar<sup>29</sup>. El momento de la aseveración adquiere su relación con el estado de cosas merced al componente del mentar, esto es, se funda necesariamente en él. Por el contrario, es imposible que una convicción se funde en un mentar semejante. Si esto es así, surge la cuestión de en qué modo la convicción adquiere una relación con su correlato objetivo (un estado de cosas). Cuando observo un estado de cosas surge en mí una convicción. En este sentido, a ésta subyace una representación. Por tanto, podría decirse que el juicio, en cuanto convicción, está fundado en una representación. Sin embargo, la convicción puede permanecer aunque la representación no exista. Ante esto hay que notar que (1) aquí se trata del juicio como convicción y no del juicio en general y (2) que aquí se puede hablar de una posible fundación del juicio en la representación, pero no de su estar necesariamente fundado de este modo.

28. *Op. cit.*, p. 107.

29. *Ibid.*



Hemos visto como Reinach insiste en que es esencial a todo acto de mentar el poseer una "vestidura lingüística" a diferencia de la representación. Sin embargo, esto no parece del todo claro, pues parece evidente que en muchas ocasiones de la vida cotidiana queremos mentar algo y, no obstante, no encontramos en ese momento la expresión adecuada. Es el corrientísimo fenómeno de "tener algo en la punta de la lengua".

Por otra parte y, por lo dicho anteriormente, hemos puesto de manifiesto la necesidad de distinguir entre tres "capas" de la teoría del juicio: la de los actos de juzgar, la de los juicios o proposiciones y la de los estados de cosas. Así cuando hablamos de "actos" de juzgar podemos referirnos a ellos o bien desde el punto de vista de la psicología descriptiva o bien desde una óptica lógica. Podríamos, incluso, decir con Reinach que la teoría del juicio constituye un ámbito en el que lógica y psicología se "solapan". Ahora bien, ambas disciplinas tienen tareas, fines y métodos completamente diferentes. A diferencia de la psicología (que estudia actos de juicios "realmente" llevados a cabo) la lógica considera el acto de juzgar con independencia de en qué esencia se dé éste y si se realiza efectivamente<sup>30</sup>.

En este orden de cosas, no pienso que este segundo tipo de consideraciones sean meramente psicológicas, sino que corresponden a un análisis fenomenológico de los actos de juzgar en cuanto parte esencial de una fenomenología de las vivencias en general, una fenomenología, pues, que no tiene nada de psicológico y "que se refiere exclusivamente a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia, y no a las vivencias aprehendidas empíricamente, como hechos reales, como vivencias de hombres o animales vivientes en el mundo aparente y dado como hecho de experiencia. La fenomenología expresa descriptivamente con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia"<sup>31</sup>.

### 3. El juicio como unidad ideal y compleja de significación (proposición)

#### 3.1. Expresión y significación.

El punto de partida de la teoría del juicio que los fenomenólogos

30. Cf. A. Reinach, "Einleitung in die Philosophie", en *Sämtliche Werke*, p. 460.

31. "Jedes Zeichen ist Zeichen für etwas, aber nicht jedes hat eine 'Bedeutung', einen 'Sinn'". (E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 23.)

realistas sostienen es, a mi juicio, el mismo que el de Husserl, a saber, el análisis del fenómeno de la expresión. En la primera *Investigación lógica* Husserl plantea el estudio de los términos expresión y signo, los cuales se suelen utilizar frecuentemente como sinónimos, aunque no siempre coinciden completamente. "Todo signo es signo de algo; pero no todo signo tiene una significación, un 'sentido', que esté 'expresado' por el signo"<sup>32</sup>. Por consiguiente, es preciso distinguir, según Husserl, una doble acepción de este término: los signos indicativos o señalativos (señales, notas, distintivos, etc.) y los signos significativos o expresiones. Los primeros no "expresan" nada a no ser que además de su función indicativa cumplan una función expresiva. La función indicativa es realizada por ciertos objetos o estados de cosas que indican a alguien que tiene conocimiento de ellos "la existencia de ciertos otros objetos o estados de cosas - en el sentido de que la convicción de que los primeros existen, es vivida por dicho alguien como motivo (motivo *no* basado en la *intelección*) para la convicción o presunción de que los segundos también existen"<sup>33</sup>. Por su parte, el modo en el que los signos significativos o expresiones designan lo designado por ellos es distinto de la forma en la que los signos indicativos remiten a lo señalado por ellos.

El término "expresión" se suele utilizar equívocamente para referirse o bien a aquellas vivencias psíquicas que convierten a la expresión en expresión de algo, o bien a la significación misma o bien a la objetividad expresada. Es cierto que a las expresiones le suelen estar unidas ciertas vivencias. Sin embargo, el hablante no tiene normalmente el propósito de expresarlas. Por consiguiente, es de la esencia de la expresión el poseer una intención significativa. En este sentido, podemos decir, por ejemplo, que ciertas exteriorizaciones como gestos y ademanes que se producen involuntariamente al hablar o que manifiestan de algún modo el estado de ánimo del hablante, no son expresiones, puesto que el sujeto carece de la intención de presentar unos pensamientos en modo expresivo. Por ello, podemos decir que estas exteriorizaciones carecen de significación.

Los análisis husserlianos de la expresión son muchos más amplios de lo que aquí tan sólo hemos esbozado. En ellos adquiere un papel fundamental la consideración de los actos que dan significación y los que, eventualmente, la cumplen. Aquí nos interesaba poner de manifiesto que lo que una expresión expresa no son las vivencias psíquicas asociadas a este fenómeno, ni la objetividad, sino la significación. A la lógica no le basta, pues, con distinguir entre el signo físico y las vivencias que le prestan sentido, sino que esta disciplina es fundamentalmente una "ciencia de las significaciones".

32. Ver nota anterior.

33. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 25.

Universidad Autónoma  
Capilla Alfonso Biblioteca Universitaria



Una forma relativamente común de comprender las proposiciones es pensar que las significaciones, en general, están constituidas por imágenes ilustrativas de la fantasía coordinadas con la expresión. Así, por ejemplo, el Russell de 1919-1921 defendía una concepción semejante cuando afirmaba, dentro de su teoría general del significado, que una "creencia" constaba de tres elementos: (1) el contenido en el que recae la creencia (y que cuando se expresa en palabras es denominado "proposición"), (2) la relación del contenido con su "objetivo" (*Objektiv, Sachverhalt*), aquello que existe fuera de la creencia y que hace que ésta sea verdadera o falsa, y (3) lo que es la creencia, el acto de creer en cuanto diferente de la mera consideración, la duda, o el deseo dirigidos al mismo contenido (lo que en términos fenomenológicos podríamos denominar la "cualidad" del acto de creer). Por lo que se refiere a (1), Russell señala que la posición que se adopte acerca de esta cuestión depende de qué se entienda por "idea" o "representación"<sup>34</sup>. Este contenido de la conciencia puede estar formado solamente por palabras o por imágenes, o bien por una mezcla de ambas o bien por palabras o imágenes unidas con una o más sensaciones. Se trata, pues, de una unidad compleja que incluye no solamente ciertos elementos constituyentes, sino también relaciones definidas entre ellos. Cuando este contenido de la conciencia se expresa en palabras es "lo mismo (o casi lo mismo) que lo que en lógica se llama 'proposición'<sup>35</sup>. Ahora bien, no toda serie de palabras constituye una proposición, sino tan sólo aquellas que tienen "significación" o, en la terminología de Russell, "referencia objetiva".

En esta consideración russelliana resulta decisivo clarificar qué se entiende por "imagen". Según Russell, existen, al menos, dos posibilidades: (a) considerar que se trata de representaciones sensibles de carácter privado o bien (b) reproducciones de una sensación, las cuales son radicalmente diferentes de las sensaciones y que, por consiguiente, a diferencia de éstas, no están sujetas a las leyes de la física.

Prescindiendo de la vaguedad de esta distinción, lo que aquí nos interesa retener es que, según Russell, "pensar en el significado de una palabra es evocar imágenes de lo que ésta significa"<sup>36</sup>. Para descubrir este significado no es necesario ningún "intermediario mental" (ideas), sino tan sólo atender al

34. B. Russell, "Sobre las proposiciones: qué son y qué significan", en *Lógica y conocimiento*, Tecnos, Madrid, p. 428.

35. B. Russell, "The Belief", en *The Analysis of Mind*, George Allen, London 1921, p. 265.

36. B. Russell, op.cit., p. 420.

uso que de la palabra en cuestión se hace<sup>37</sup>.

Sin querer entrar en un análisis detallado de esta teoría, no creo que sea correcto deducir de la presencia de ciertas imágenes ilustrativas que se suelen presentar al pensar el significado de una palabra o enunciado, el que éste consista precisamente en estas imágenes. Ello - como ya señaló Husserl, fundamentalmente por dos razones de orden psicológico: (a) porque estas imágenes cambian aunque la significación sea la misma y (b) porque, a veces, cuesta trabajo, e incluso se malogra, la provocación de estas imágenes (como, por ejemplo, en el caso del significado de proposiciones de la matemática. ¿Cuáles serían aquí las "imágenes"?). En resumen, estas imágenes pueden desempeñar, tan sólo, el papel de "auxilios de la comprensión", pero no el de significaciones o depositarias de éstas<sup>38</sup>.

También cabría pensar que la proposición se ve afectada, de algún modo, por el modo de expresión. No obstante, tampoco esto parece cierto como se muestra en el hecho de que comprendemos a un extranjero a pesar de que viole una regla del uso lingüístico. En una situación semejante, Reinach sostiene que "en todo caso se le objetaría que no se está expresando en el modo habitual, pero nunca se le podría reprochar que lo que dice es falso solamente en virtud de su modo inusual de expresarse y que cuando se expresara de otro modo sería verdadero"<sup>39</sup>.

Por otra parte, toda proposición suele tener una "vestidura lingüística" (ya sea oral o gráfica) a la cual llamamos enunciado. Es a través de éste como se nos manifiesta una proposición. Sin embargo, se trata de entidades totalmente diferentes como lo muestra, por ejemplo, el que en muchas ocasiones la significación se presenta a la conciencia antes que la palabra (el corrientísimo "tener la palabra en la punta de la lengua")<sup>40</sup>.

37. Aquí no podemos entrar en la discusión acerca de la importancia que las reglas del "uso" de una palabra o de una oración tienen a fin de determinar su significado. Sobre esto cf., por ejemplo, el clásico artículo de P. Strawson "On referring" (*Mind* 59 (1950), pp. 320-344; reimpr. en P.F. Strawson, *Logico-Linguistic Papers*, Methuen and Co. Ltd., London 1971. *Ensayos lógico-lingüísticos*. Trad. de A. Suárez y L.M. Valdés, Tecnos, Madrid 1983) en el que para este autor mencionar o hacer referencia a algo es una característica de un uso de una expresión. Asimismo es interesante la reformulación que de la teoría de la verdad como adecuación llevan a cabo E. Tugendhat y U. Wolf en su obra *Logisch-semantische Propädeutik*, Reclam, Stuttgart 1983, p. 235ss. empleando este criterio del "uso" de una expresión. Sin embargo, diremos tan sólo que no nos parece que el "uso" de un enunciado referido a un estado de cosas necesario juegue un papel esencial para determinar su significado.

38. Cf. el § 17 de la primera *Investigación Lógica* de Husserl. Zubiri también se refiere a este punto en su tesis doctoral: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1923, pp. 139-140.

39. A. Reinach, "Zur Theorie des negativen Urteils", p. 113.

40. X. Zubiri, op.cit., p. 141.



Antes de abordar directamente la idealidad de la proposición veamos algunas diferencias entre ésta y su "vestidura gramatical", a saber, el enunciado<sup>41</sup>. Un enunciado es un producto del lenguaje que consta de palabras y éstas, a su vez, de letras, mientras que una proposición no consta de palabras, sino de conceptos y algunas formas conectivas como, por ejemplo, la *cópula*. En segundo lugar y como tendremos ocasión de ver más detenidamente, a los enunciados se les denomina verdaderos o falsos tan sólo en un sentido traslaticio. En realidad, sólo pueden ser correcta o incorrectamente formados según las reglas del lenguaje. Por su parte, las proposiciones son los portadores de la verdad y de la falsedad. En tercer lugar, se muestra que en un mismo enunciado pueden expresarse proposiciones diferentes (por ejemplo, "el gato está sobre la mesa" dependiendo si en este caso con "gato" nos referimos al animal o al aparato de levantar pesos) y, a la inversa, una proposición puede expresarse con enunciados diferentes. En cuarto y último lugar, como señala Pfänder, pueden formarse enunciados sin que ellos contengan proposición alguna mientras que no es de la esencia de esta última poseer una "vestidura lingüística". Puede haber proposiciones no expresadas en enunciados.

Estas diferencias entre la proposición y el enunciado no impiden el que exista una relación entre ambas, fundamentalmente porque la proposición se manifiesta a través del enunciado. La relación que se establece entre enunciado y proposición es completamente peculiar y se realiza en la conciencia de los seres pensantes, pues solamente ellos son capaces de formar y "vestir lingüísticamente" las proposiciones. Dicho con otras palabras, la proposición es *sentido*, inteligibilidad. El sentido es lo que se entiende por un intelecto. Pero de este modo, no se ha determinado exactamente en qué consiste esta relación entre enunciado y proposición. No parece, como señala Pfänder, que se trate de una relación de asociación, pues, por ejemplo, una frase puede recordar un pensamiento que no esté expresado en ella y que, por el hecho de ser recordado no se convierte en el sentido de este enunciado.

Si atendemos a la estructura de las proposiciones, podemos distinguir con Pfänder<sup>42</sup> tres elementos esenciales, a saber, el concepto sujeto, el concepto predicado y la *cópula*.

(a) El *concepto sujeto* es aquel elemento de la proposición que se refiere al

41. Cf. por ejemplo, A. Pfänder, *Logik*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. IV, Max Niemeyer 1921, pp. 139-494. (Publicado separadamente como *Logik* en Max Niemeyer 1921. Tercera edición, M. Niemeyer, Tübingen 1963 (*Logica*, trad. de J. Pérez Bancos, Revista de Occidente, Madrid 1933)

42. A. Pfänder, *op.cit.*, p. 38ss.

objeto al cual la proposición se relaciona. Si prescindimos de este concepto, la proposición queda mutilada, le faltaría, por así decir, el "soporte" objetivo. A pesar de que se trata de un elemento necesario para la proposición, él sólo no es suficiente para formarla.

(b) El *concepto predicado*. Una proposición no se refiere simplemente a un objeto, sino que afirma algo sobre éste. Por consiguiente, en toda proposición ha de estar presente necesariamente un segundo elemento, el concepto predicado. Sin embargo, ni el concepto sujeto ni el concepto predicado son suficientes para la formación de un a proposición, sino que requieren un tercer elemento.

(c) La *cópula*. No basta, pues, con poner el uno junto al otro los dos elementos anteriores, sino que tiene que haber también un elemento que les ponga en conexión. Así el concepto predicado no mienta simplemente una determinación, sino que al mismo tiempo tiene la función de adscribir dicha determinación al objeto. El elemento proposicional que pone en conexión al concepto sujeto y al concepto predicado y que refiere la determinación predicativa al objeto es la *cópula*.

Pfänder señala que la lógica tradicional ha solido concluir sus análisis acerca de los elementos de la proposición señalando los tres que aquí hemos reseñado, pero pasando por alto un elemento más, también necesario para la formación de un juicio y al que, de algún modo, ya nos hemos referido en párrafos anteriores: el *momento aseverativo*. Se trata del momento que hace que un mero pensamiento sea un juicio y no, por ejemplo, una pregunta, una duda, una conjetura, etc.

Podemos ver, pues, que la *cópula* desempeña dos funciones en el juicio: por un lado, ejerce la función de referir la determinación predicativa al objeto (*Hinbeziehungsfunktion*) y, por otro, realiza al mismo tiempo la función aseverativa. La peculiaridad de esta segunda función de la *cópula* se pone de manifiesto si comparamos un juicio con una exigencia. En la exigencia de que un objeto deba tener una propiedad, por ejemplo, no solamente se adscribe ésta al objeto, sino que también es exigida. En cambio, en el juicio la pretensión es que la adscripción de la determinación predicativa al objeto coincida con una exigencia del objeto mismo<sup>43</sup>.

Podríamos señalar una tercera función de la *cópula*, no señalada por Pfänder, pero puesta de relieve por Conrad-Martius<sup>44</sup>: la función ontológica.

43. Cf. los textos citados en la nota 80.

44. Cf. H. Conrad-Martius, *Das Sein*, Kösel, München 1960, p. 19ss.



Esta función expresa el puro ser "estado de cosas". Mediante la cópula el juicio asigna al estado de cosas su modo de ser propio antes de que lo pueda afirmar. Se trata del ser estado de cosas, del ser a de un B, o el no-ser a de un B.

En conclusión, el juicio no consiste de objetos a los que se refiere ni se refiere a conceptos de los que consiste. Estos conceptos que constituyen los elementos esenciales de todo juicio son el concepto sujeto, el concepto predicado y la cópula con su doble función.

¿En qué consiste, pues, la índole ideal de las proposiciones?

Imaginémonos que llevo a cabo el juicio "el cuadrado de la suma de los catetos de un triángulo es igual al cuadrado de la hipotenusa". Cuando realizo este juicio el que me oye se da cuenta de que lo que mi enunciado enuncia no es mi vivencia psíquica, mi acto de juzgar ni ninguna otra actividad o función mía<sup>45</sup>, sino algo que es siempre *lo mismo*, sea quien sea quien lo formule y sean cuales sean las circunstancias en que sea formulado. Sea cual sea el momento en el que llevamos a cabo el juicio se repite un *quid* idéntico, a saber, la significación o pensamiento judicativos<sup>46</sup>. Es de esta

45. "Von den Akten (bzw. den Sätzen) unterscheiden wir ganz allgemein den Inhalt, auf welchen sie beziehen, vom dem Urteil (un dem Urteilsatz) das Geurteilte, von dem Befehle (und Befehlsatz) das Befohlene usw." (A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, en *Sämtliche Werke*, p. 243). De un modo más claro incluso que Reinach, Ingarden se refiere también a este punto con un texto que podría ser asumido como el programa de nuestro trabajo: "Wir nehmen die Sätze nicht als Ausdrucksweisen irgendwelcher konkreter psychischer Erlebnisse, noch als einen Ausdruck irgendwelcher 'Gedanken', die durch irgendein Subjekt im Moment der Aussprache des Satzes vollzogen werden, sondern wir nehmen sie als eine gewisse ideale begriffliche Einheit, die einem bestimmten Gegenstand (...) zugeordnet ist. Indem wir diesen 'Gegenstand' analysieren, erreichen wir einerseits die Beseitigung der subjektiven Unterschiede, andererseits eine objektive Hinweisung darauf, welche Bedeutung ein Satz haben muß, wenn er adäquat den betreffenden 'Gegenstand' bezeichnen soll (...). Die Aufklärung und die Begründung bestimmter logische Angelegenheiten betreffs der essentialen Fragen wollen wir durch Aufklärung bestimmter ontologischer Sachlagen erreichen, die die Gegenstände wahrer und uns bekannter Beantwortungen der genannten Fragen bilden" ("Essentielle Fragen", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 7, Halle a.S. 1924, p. 145).

46. "Es (el juicio en el sentido de contenido ideal del acto de juzgar) soll im Sinn von Husserls 'Bedeutung' als Gehalt einer Behauptung gefaßt werden. Es soll das Allgemeine des Urteils (nicht das Generelle) genannt werden. Die Billigung oder Verwerfung bezieht sich auf das Urteil in diesem Sinn" (A. Reinach, "Über impersonale Urteile", en *Sämtliche Werke*, ed. cit., p. 343). "Der Satz, nicht der grammatische, sondern die Bedeutung der Wortgruppe, der Gedanke, der ihr zugrunde liegt. Der Satz ist unabhängig von Urteilslebnissen, von faktischen Fällen. Er ist ideell und außerzeitlich" (A. Reinach, "Notwendigkeit und Allgemeinheit im Sachverhalt", en *Sämtliche Werke*, ed. cit., p. 351). "Der Gedanke ist immer ideell, sein gegenständliches Korrelat kann natürlich real oder ideell sein. Auch im letzteren Falle ist der Gedanke vom Gegenstand zu trennen (gemeinte zwei - die Zahl zwei). Dem gedanklichen Gehalt zugeordnet sind gewisse Worte" (A. Reinach, "Einleitung in die Philosophie", p. 420).

unidad de las proposiciones verdaderas de la que filósofos como Bolzano, Husserl, Frege y otros concluyen la existencia atemporal de éstas. Esta unidad es posible sólo si las proposiciones no dependen esencialmente de los actos humanos de pensar.

Es cierto que no podríamos haber manifestado esta significación si no hubiéramos llevado a cabo un acto psicológico de juzgar. Sin embargo, "acto de juzgar" y "contenido judicativo" (proposición) son entidades - aunque relacionadas - completamente heterogéneas. El acto de juzgar es algo concreto, realizado en un tiempo determinado por una persona mientras que el contenido del juicio no tiene nada de psicológico o subjetivo. Frente al carácter temporal, efímero, de las vivencias judicativas, lo que el enunciado enuncia es siempre *lo mismo*, algo idéntico de naturaleza ideal<sup>47</sup>. Por consiguiente, es a esta unidad ideal a la que aludimos cuando hablamos de "proposición". Es justamente el estudio de la esencia y las especies de estas unidades ideales, de los elementos que las constituyen, de las leyes de construcción de sus diferentes clases así como las diversas relaciones en que puedan hallarse unas con otras el objeto de la lógica entendida como una "ciencia sistemática de las significaciones"<sup>48</sup>.

Junto a la unidad de las proposiciones, un segundo aspecto que muestra su idealidad es su universalidad, esto es, el hecho de que las proposiciones verdaderas no son patrimonio de ninguna persona como sí lo son los asentimientos dados a ellas. Dicho con otras palabras, si las proposiciones fueran "productos" de los sujetos pensantes, entonces éstas les pertenecerían de algún modo. Sin embargo, diferentes vivencias en diferentes sujetos juzgantes pueden tener *el mismo* contenido judicativo, *la misma* unidad ideal de significación. A la misma proposición, pues, pueden corresponderle toda una serie de "vivencias judicativas", en cuanto hechos psicológicos de diferentes sujetos. Esto último supone la posibilidad de distinguir en las

47. B. Schwarz (*Der Irrtum in der Philosophie, Untersuchungen über das Wesen, die Formen und die psychologische Genese des Irrtums im Bereiche der Philosophie mit einem Überblick über die Geschichte der Irrtumsproblematik in der abendländischen Philosophie*, Aschendorff, Münster 1934, p. 84) alude a la heterogeneidad de *Urteilsakt* y *Urteilsinhalt* en lo que se refiere a su constitución esencial (*Wesensaufbau*), pero, al mismo tiempo, señala la relación "estructural" que entre ambas objetividades existe.

48. Cf., por ejemplo, el siguiente texto de la primera *Investigación lógica* de Husserl: "Ist alle gegebene theoretische Einheit ihrem Wesen nach Bedeutungseinheit und ist die Logik die Wissenschaft von der theoretischen Einheit überhaupt; so ist zugleich evident, daß die Logik Wissenschaft von Bedeutungen als solchen, von ihren wesentlichen Arten und Unterschieden sowie von den rein in ihnen gründenden (also idealen) Gesetzen sein muß". (p. 92). Por su parte, en la introducción a su *Logik*, Pfänder señala la gran variedad de especies de "pensamientos" (término con el que alude a lo que Husserl denominaba "significaciones") que existen. Por tanto, según este autor, la lógica no puede limitarse al estudio de una clase de pensamientos, los enunciativos, sino que habría de existir, a su vez, una lógica de la pregunta, de la suposición, de la valoración, del ruego, de la advertencia, de los mandamientos, de las órdenes, etc.



vivencias entre su contenido ideal y su, por así decir, "vivir" este contenido.

Resumiendo con palabras de Husserl:

"La esencia de la significación no la vemos, pues, en la vivencia que da significación, sino en el 'contenido' de ésta, contenido que representa una unidad intencional idéntica, frente a la dispersa multiplicidad de las vivencias reales o posibles del que habla y del que piensa"<sup>49</sup>.

Asimismo, una característica importante de las proposiciones es el ser los portadores primarios de la verdad y de la falsedad. La verdad de la proposición es comprendida en la fenomenología realista como la conformidad entre, por una parte, la proposición y, por otra, la realidad (el estado de cosas al que la proposición se refiere). Esta versión fenomenológica de la teoría de la verdad como *adaequatio* estaría, por otro lado, en consonancia con la máxima que manda volver a las cosas mismas, una máxima que constituye no solamente el "principio de los principios" del método fenomenológico, sino también el hilo conductor de toda filosofía que quiera atenerse a lo dado. Por consiguiente, no podemos constatar la *verdad* de un juicio sin mirar al estado de cosas que le trasciende. Dicho con otras palabras, la verdad del juicio consiste en un encuentro entre él mismo y el "comportamiento" de las cosas, el estado de cosas. La verdad del juicio depende, pues, de la existencia del estado de cosas afirmado por él<sup>50</sup>. Tan sólo en sentido traslaticio podemos hablar de estados de cosas verdaderos. En resumen, sólo las unidades complejas de significación que llamamos juicios pueden ser verdaderas en sentido propio.

49. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 96-97.

50. Indicaciones sobre los juicios como portadores primarios de verdad en los fenomenólogos realistas se encuentran, por ejemplo, en A. Pfänder, A., *Logik* (cap. 2), D.v. Hildebrand, *What is Philosophy?*, p. 17, A. Reinach, "William James und der Pragmatismus", en *Sämtliche Werke*, ed.cit., p. 49 (dentro de una crítica a la teoría pragmatista de la verdad), E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, Werke XIII, Herder, Freiburg 1991.p. 101ss., J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, ed.cit., pp. 98-102. Sin embargo, esta posición no es exclusiva del realismo fenomenológico, sino que también fue defendida, entre otros, por ejemplo, por G. Frege, el cual en su artículo "Der Gedanke" se expresaba en los siguientes términos: "El pensamiento expresado por el teorema de Pitágoras es 'atemporalmente verdadero'; verdadero independientemente de que alguien lo tome por verdadero. No necesita portador. No es verdadero solamente desde que fue descubierto; al igual que un planeta, ya antes de que alguien lo hubiese visto estaba en interacción con otros planetas" (G. Frege, "El pensamiento", en *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, 1, 1918/1919, pp. 58-77. (Trad. cast.: "El pensamiento. Una investigación lógica" en G. Frege, *Investigaciones lógicas*. Ed. de L.M. Valdés, Madrid 1984, págs. 69-70). Con anterioridad Bolzano había distinguido un tipo de *Sätze an sich* cuyo contenido es diferente de lo que pertenece al objeto como propiedad suya y a cuya validez le es indiferente el que sean pensadas por alguien (cf. *Wissenschaftslehre*, Scientia Verlag, Aalen, Darmstadt 1970, § 25). De este modo, Bolzano llega a hacer la siguiente afirmación que recuerda la discusión que tiene lugar en el *Eutifrón* platónico: "Es ist nicht etwas wahr, weil es Gott so erkennt, sondern im Gegenteile Gott erkennt es so, weil es so ist" (loc. cit.).

### 3.3. Algunas consideraciones críticas.

La teoría de la idealidad de las proposiciones que acabamos de exponer y que sigue las líneas fundamentales de la interpretación husserliana no está libre de críticas; críticas que se han ejercido incluso dentro del mismo movimiento fenomenológico afirmando, por ejemplo, que ésta no es más que el resultado de un "ir demasiado lejos" en la crítica del psicologismo y de pasar por alto la evidente relación que existe entre las proposiciones y los actos mentales. A continuación me referiré a cinco dificultades que podrían presentarse al respecto.

*En primer lugar*, cuando hablamos de la unidad y universalidad de las proposiciones ¿nos referimos sólo a las proposiciones verdaderas o la proposición *en cuanto tal* y, por consiguiente, habríamos de admitir que también las proposiciones falsas existen ideal y atemporalmente del mismo modo que las verdaderas? De este modo, dos o más personas pueden creer erróneamente una y la misma proposición como, por ejemplo, que Platón escribió la *Crítica de la Razón Pura*.

*En segundo lugar*, ¿qué sucedería con las proposiciones contenidas en una obra de arte literaria? Se trata de entidades atemporales que el autor se limita simplemente a "descubrir" y a darlas, si cabe hablar así, "vestidura lingüística"? ¿No estamos, de esta manera, privando de todo poder creador al autor? Dicho con otras palabras, ¿tienen todas las significaciones una existencia ideal?

*En tercer lugar*, podría decirse con Reinach que no deberíamos hablar realmente de proposiciones atemporales, sino más bien de estados de cosas atemporales a los que estas proposiciones se refieren. Estos estados de cosas pueden ser conocidos actualmente en proposiciones verdaderas, sin embargo, ello no es necesario para su existencia. Lo atemporal e independiente serían pues los estados de cosas y no las verdades de las proposiciones que apuntan a ellos y que son formadas en el tiempo. Dado que la respuesta a esta cuestión supone la tesis reinachiana según la cual la lógica no es otra cosa que ontología, esto es, relaciones entre estados de cosas, posponemos su tratamiento hasta que hayamos analizado este punto.

*En cuarto lugar*, y recogiendo de algún modo todas las observaciones anteriores, ¿cómo pasar por alto que la verdad consiste en una cierta correspondencia entre el intelecto y la realidad (estados de cosas) y que, por tanto, la verdad implica la existencia de dos polos: el de la mente y el de la realidad? La verdad, en cuanto propiedad de algo "en" la mente - las proposiciones - sería imposible sin una conciencia personal. Podríamos



formular esta objeción de otro modo: la proposición es *sentido*, inteligibilidad. El sentido es lo que se entiende. ¿Cabe un *intelligibile* desligado de toda relación con un *intellectus*? Relacionado con esto, podría afirmarse que las significaciones (conceptos y proposiciones) presuponen siempre una conciencia y que, por consiguiente, no existirían sin actos de abstraer y juzgar. Volviendo a la cuestión de la verdad de las proposiciones, si aquella consiste en una propiedad de éstas, la verdad debería su ser a la mente del hombre. Dicho con otras palabras, la verdad dependería de la mente humana.

La respuesta a la primera objeción (la cuestión de si existen falsedades eternas) depende, a nuestro juicio, de qué se entienda propiamente cuando hablamos de "unidad de las proposiciones". Esta unidad puede entenderse de dos formas: o bien (a) como una mera identidad lógico-formal (en este sentido, podríamos hablar de unidad de las proposiciones falsas) o bien (b) como unidad interna (cualitativa) en el sentido de no-contradictoria y de unidad de todas las proposiciones en su complementación mutua. Aun poseyendo una cierta forma de existencia ideal, las proposiciones falsas carecen de la unidad y mutua complementariedad que se da entre las proposiciones verdaderas. Éstas últimas, en virtud de su unidad material o cualitativa, están unidas entre sí de tal modo que existen toda una serie de relaciones esenciales entre ellas. Por consiguiente, la existencia ideal que se atribuye a las proposiciones verdaderas es una idealidad mucho más significativa que la mera unidad lógico-formal o identidad de sentido también encontrable en las proposiciones falsas. Estas últimas se caracterizan más bien por la confusión, la superficialidad, la falta de conexión entre ellas y por toda una serie de imperfecciones<sup>51</sup>. Sin embargo, nos referiremos más detenidamente a este punto cuando consideremos la cuarta objeción.

Por lo que se refiere a la segunda objeción, constituye uno de los ejes de la crítica de Roman Ingarden a la tesis husserliana acerca de la idealidad de las significaciones. El filósofo polaco parte de la consideración de que los

51. Sobre este interesantísimo problema ontológico de la lógica véase el artículo de M. Roberts: "Timeless Truths and Falsities" así como la réplica a este por parte de Seifert, "Are There Timeless Falsities. On the Difference between Truth and Falsity with respect to the Ideal Existence of Meaning-Units" (ambos artículos están publicados en *Aletheia* VI, 1994). Apoyándose críticamente en el artículo de Seifert escrito en 1982 ("Is the Existence of Truth Dependent Upon Man", en *Review of Metaphysics* 35 (Marzo 1982), pp. 461-481.), Roberts piensa que los argumentos a favor de la existencia atemporal de las proposiciones verdaderas (unidad y universalidad de éstas) son aplicables igualmente a las proposiciones falsas. Esto lleva a Roberts a sostener que, a diferencia de lo que Seifert creía, existen actualmente proposiciones ideales falsas. Por su parte, Seifert reconoce que las proposiciones falsas han de tener algún tipo de existencia ideal (al menos como objetos de proposiciones verdaderas) pero "their ideal existence cannot be compared in terms of actuality and proper mode of ideal existence with the full-fledged and far superior ideal existence of the infinitely many and perfect propositions which are the bearers of truth itself. I express this by simplifying: in contrast to the actual ideal existence of truth, the timelessness of all false propositions might be regarded as a cosmos of merely possible false propositions" (art.cit., p. 289).

cambios que se producen en la significación de una oración cuando en ella cambia la posición de una palabra no son, en modo alguno, cambios psíquicos que experimenta el sujeto que usa estas significaciones. Una teoría que sostenga la idealidad de las significaciones respondería que lo que en estos casos sucede es que las significaciones son sencillamente diferentes. Es justamente este punto el que es rechazado por Ingarden, que sostiene que lo que realmente tiene lugar son operaciones subjetivas de producción de proposiciones.

Si se admitiera una teoría de la idealidad de las proposiciones, ello supondría, según Ingarden, aceptar que el mundo se nos poblara de una multitud de significaciones equivalente al número de usos distintos de una misma palabra. No solamente se llegaría, así, a una multiplicación de las significaciones, sino que también sería imposible indicar en qué consiste una significación, puesto que ello sólo podría realizarse con la ayuda de otras significaciones. Además este mundo de múltiples significaciones sería un mundo de objetos acabados, existentes atemporalmente, de modo que, en el caso del autor de una obra de arte literaria, éste no crearía propiamente su obra, sino que se limitaría a descubrir conexiones de proposiciones ya preexistentes.

En resumen, según Ingarden las proposiciones que aparecen en una obra literaria tienen la apariencia de proposiciones reales (por eso, los denomina "cuasi-juicios"[proposiciones]) y pueden ser verdaderas o falsas en el mundo ficticio. Existe, pues, una coherencia dentro de la obra literaria que nos permite decir, por ejemplo, que fue don Quijote y no Sancho Panza el que luchó contra los molinos de viento. Sin embargo, estas proposiciones no son ni verdaderas ni falsas con respecto al mundo real ni son proposiciones reales que se refieren actualmente a estados de cosas.

Por consiguiente, estas proposiciones, producidas en la obra de arte literaria, poseen la misma unidad e igualdad de las significaciones, en el sentido descrito por Husserl. De este modo, las proposiciones contenidas en el Quijote tienen una cierta autonomía que nos permite saber cuando alguien se refiere verdadera o falsamente a algún suceso contenido en esta obra. Ésta puede ser leída por millones de personas. Sin embargo, estas proposiciones no dejan de ser creación del genio de Cervantes y la cuestión que se plantea es si sobre la base de esta "unidad e igualdad de las proposiciones" contenidas en la obra maestra de este autor, podemos mantener que ésta existe atemporalmente desde la eternidad.

En definitiva, según Ingarden habría que buscar otro tipo de objetividad entre lo "ideal" y lo "real" (en el sentido husserliano de estos términos) que hiciera justicia al estatuto ontológico de las significaciones. Lo esencial, en todo caso, es que cada palabra tiene una significación a través de



la cual se mienta intencionalmente un objeto. Este mentar no es una propiedad de la palabra *qua* palabra, puesto que es de una naturaleza diversa a esta. Esta heterogeneidad es precisamente la que hace imposible que la palabra "porte" la significación. Esto solo es posible si esta función le es proporcionada, por así decir, "desde fuera", por un acto de conciencia que le presta la referencia intencional a una significación. De este modo, este acto "crea", de alguna manera, algo que antes no estaba presente y cuyo ser no es ni real ni ideal, sino algo análogo al "aparecer" y que, por tanto, no tiene una existencia autónoma<sup>52</sup>.

Por lo que se refiere a la cuarta objeción, y que como decíamos comprende al resto, su respuesta está relacionada con los argumentos de la unidad y universalidad de las proposiciones verdaderas que hemos mencionado en aras de probar la idealidad de éstas. En este sentido, habíamos afirmado que la verdad de la proposición posee una unidad en virtud de la cual pueden participar de ella juicios realizados por personas diferentes y en tiempos distintos. Por tanto, de aquí se sigue que la verdad no depende del pensamiento humano, no es una creación de éste. Si un juicio correcto que yo produzco ahora en mi pensamiento fuera el único portador de verdad y esta verdad fuera engendrada por mi acto de juzgar, entonces podrían crearse (por mí y por otros sujetos pensantes) toda una multitud de verdades del mismo contenido. Estas verdades dejarían de existir cuando el sujeto pensante muriera, se volviera loco, etc.

Por tanto, si reflexionamos cuidadosamente sobre la experiencia de la verdad, ésta nos revela una universalidad, atemporalidad, infinitud, claridad, profundidad, consistencia interna, armonía y "perfección ideal" que sobrepasan cualquier juicio particular formado por la mente humana y que, por ejemplo, no posee la falsedad (las proposiciones falsas). Por consiguiente, la consideración de la esencia de la verdad nos muestra que ésta no puede depender del pensamiento humano contingente. Así puede decirse que

"La perfección ideal de la verdad implica la atemporalidad de la verdad misma y su unidad interna perpetua, la cual nunca puede ser alcanzada por medio de un crecimiento exterior del número de proposiciones verdaderas pensadas y formuladas por el hombre"<sup>53</sup>.

"La verdad que hace verdaderas a las proposiciones formadas por el hombre es más que la correspondencia de las proposiciones humanas con la realidad, e.e., con los estados de cosas que existen independientemente. La

52. Cf. R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*. 4. Aufl. Max Niemeyer, Tübingen 1972. § 19.

53. J. Seifert, J., "Is the Existence of Truth Dependent Upon Man", p. 475. (La traducción es mía).

verdad subsiste en una forma atemporal y resiste cualquier intento de interpretación que le adscribe un ser que emerge en el tiempo y que pasa. La verdad no puede existir parcialmente (...) La verdad es un todo ordenado de una sublimidad, estructuración y orden que contiene todas las conexiones lógicas y todas las dependencias entre las diversas verdades del juicio.

En esta perfección ideal la verdad nunca puede ser encarnada plenamente en la mente humana o producida en pensamientos por el hombre<sup>54</sup>.

Ahora bien, esta independencia de la verdad con respecto a la mente humana es plenamente compatible con la afirmación de que la verdad está ordenada a la persona, que ésta supone conceptos y actos de pensar del hombre. La clave de la conciliación de estas dos afirmaciones pasa, a mi juicio, por mostrar, como, por ejemplo, ha llevado a cabo últimamente Josef Seifert, que la verdad supone ciertas significaciones (proposiciones) de las que es predicada. Sin embargo, los rasgos de la verdad que mencionábamos más arriba (universalidad, atemporalidad, etc.) hacen imposible identificar las proposiciones que son portadores de la verdad con los pensamientos que la mente humana produce, los cuales muchas veces son confusos y equívocos. Es, pues, tan sólo de un ámbito de proposiciones "puras" - del que nuestro pensamiento puede participar tan sólo imperfectamente y que exceden nuestra comprensión plena - del que se puede predicar la verdad en sentido propio. No obstante - aunque, a nuestro juicio, el estatuto ontológico de estas significaciones, que son los auténticos portadores de la verdad, no se agota en su relación con una conciencia personal - éstas no pueden existir aisladas en sí mismas en un mundo de *Sätze an sich à la* Bolzano, que, si cabe hablar así, están "suspendidas en el vacío". Por el contrario, se relacionan siempre con una conciencia personal que las aprehende de modo que ésta se refiere a la realidad "por medio" de ellas. "En última instancia" - volviendo al problema de la verdad - "la verdad" no puede ser una totalidad estática, infinita, de proposiciones ideales sin vida e intelecto<sup>55</sup>.

En resumen una significación o pensamiento (sea un concepto o una proposición) independiente del pensar, de la conciencia, conduce a una contradicción en sentido lógico. ¿Cómo pensar en un "sentido" que no lo es para nadie? Este objetivismo extremo no es en modo alguno defendido por los fenomenólogos realistas, los cuales no obvian el que las significaciones presuponen siempre un *intellectus* para el cual son *intelligibile* y, por ello, podemos decir *cum grano salis* que "dependen" de él o, incluso, son

54. J. Seifert, *op. cit.*, p. 478-479.

55. J. Seifert, *op. cit.*, p. 480.

Universidad Autónoma  
Capilla Alfonso de la Torre  
Biblioteca Universitaria



"producidas" por él. Ahora bien, y aquí reside el componente realista, estas significaciones no son "productos" arbitrarios del pensamiento, sino que su "norma" es la realidad a la que el sujeto se refiere por medio de ellas. En el caso de los conceptos éstos se refieren a las esencias mientras que las proposiciones remiten a estados de cosas<sup>56</sup>. El punto decisivo en esta cuestión es darse cuenta de la falsedad que supondría pensar que "ser pensado" y "ser dependiente de la conciencia" son lo mismo<sup>57</sup>.

Hasta ahora hemos venido hablando de la existencia de los estados de cosas como condición de la verdad de los juicios o proposiciones. Sin embargo, cabe preguntarse si ésta es la única condición o si, por el contrario, una proposición ha de reunir alguna condición más para que se la pueda llamar verdadera. Esta cuestión también fue abordada en el seno de la fenomenología realista, en particular por Edith Stein en su obra *Einführung in die Philosophie*.

En este escrito Stein se refiere a las condiciones formales de la verdad, esto es, a las leyes formales en las que lo mentado por un juicio, el estado de cosas, ha de ser expresado. El estudio de estas leyes o, lo que es lo mismo, el estudio de las posibles formas de proposiciones verdaderas, y de sus miembros constituye la tarea de la lógica formal<sup>58</sup>. Se trata del estudio de las categorías significativas. Estas leyes hacen referencia, pues, a la corrección de la forma de un juicio. Sin embargo, estas condiciones formales no garantizan ellas solas la verdad del juicio y, por consiguiente, no es posible separar la esfera de los juicios o de las proposiciones de la esfera objetiva a la que se refieren. Dicho de otra forma, las condiciones de posibilidad de un juicio verdadero no atañen exclusivamente a su forma, sino también al darse del objeto sobre el que juzgan, esto es, a la existencia de un estado de cosas, que en el juicio es mentado<sup>59</sup>. De esta forma, la ontología formal y la "teoría formal de las significaciones" son disciplinas correlativas, de modo que el nombre de "lógica formal" - piensa Edith Stein - puede ser usado para ambas.

56. En sus inéditos "Problems of Logic" (dos cursos de lecciones impartidas durante los semestres de invierno de 1943/44 y de verano de 1944) Dietrich von Hildebrand se refiere a este carácter "normativo" de la realidad con respecto a las significaciones.

57. Cf. A. Reinach, "Einführung in die Philosophie", p. 380.

58. E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, p. 103.

59. E. Stein, E., op.cit., p. 110.

### 3.4. La diferencia entre la proposición y la objetividad expresada (el estado de cosas).

#### a) Las diferencias principales.

Dentro de nuestro esfuerzo por clarificar en qué consiste la proposición en cuanto unidad ideal de significación, queremos fijarnos a continuación en la diferencia entre esta entidad y el estado de cosas al que se refiere, entre lo que la expresión judicativa significa o dice y aquello acerca de lo cual lo dice. Por otra parte, a falta de un análisis detallado de en qué consista un estado de cosas aquí es suficiente decir que se trata de un objeto estructural de la forma "ser-b de A", que, en términos de Hildebrand, expresa un "cómo es" o "que es" y que estas estructuras son para Reinach los correlatos objetivos de los juicios<sup>60</sup>.

Los fenomenólogos realistas consideran que los estados de cosas son entidades "fuera" del juicio, trascendentes y, por consiguiente, con elementos totalmente diferentes. Ciertamente a todo juicio pertenece un estado de cosas, pero este pertenecer no significa que se trate de una parte del juicio.

Pfänder señala una clase especial de juicios que, a su vez, se refieren a otros juicios y conceptos. Se trata de los juicios lógicos. En ellos los estados de cosas correspondientes contienen, a su vez, juicios y conceptos. Pero, incluso en estos casos, los juicios y conceptos que se contienen en estos estados de cosas son diferentes de los juicios que a ellos se refieren.

Una diferencia fundamental entre las proposiciones y los estados de cosas reside - como hemos tenido ocasión de ver - en que las primeras son las portadoras primarias de la verdad y de la falsedad mientras que a los segundos se les denomina verdaderos (o falsos) sólo en un sentido traslaticio.

Ahora bien, el que nos encontremos con planos absolutamente diferentes no quiere decir que no exista ninguna relación entre los enunciados, las proposiciones y los estados de cosas. A pesar de su diferencia, estos tres elementos - cuyo estudio ha de ocupar a toda teoría del juicio - están íntimamente relacionados. Los enunciados expresan o constituyen la

60. D. v. Hildebrand, *What is Philosophy?*, p. 17. Por otra parte, y como muy acertadamente señala Künne en su artículo "The Intentionality of Thinking: The Difference between State of Affair and Propositional Matter", (en Mulligan (ed.) op.cit., p. 184: "Reinach is helped to avoid the 'Austrian' confusion" - entre proposición y estado de cosas - because he does not use that-clauses as names of states of affairs but an infinitive construction... [which] cannot be completed by the predicate 'is true' to form a significant sentence".



"vestidura lingüística" de las proposiciones, de modo que la comprensión de un enunciado nos remite a la proposición expresada por él. Pero, al mismo tiempo, nos remite, a través de la proposición, al estado de cosas que constituye el correlato objetivo de esta última. De esta manera, las proposiciones son comprendidas como "conduciendo" al estado de cosas. No obstante, hay casos especiales, como señala Pfänder<sup>61</sup>, en los que el enunciado puede ser concebido de modo que ya no esté por el estado de cosas al que, a través de la proposición, remite, sino por la proposición misma, que en ella es expresada. En este caso, nos encontramos ante el enunciado en *suposición lógica o formal*. Así, para indicar que un enunciado es tomado en este tipo de suposición se le suele encerrar entre comillas.

Otro punto en el que se puede notar la diferencia entre la proposición y el estado de cosas es que ninguno de los elementos que componen éste es elemento de aquélla<sup>62</sup>. En la proposición "el azufre es amarillo", el "azufre", que es una materia determinada, en tanto que es mentado como parte del estado de cosas, no es un elemento de la proposición. Tampoco lo es el "amarillo". La proposición no consta, pues, ni de esta materia ni de aquella cualidad de color, sino de otro tipo de elementos totalmente diferentes.

#### b) Excursus:

La identificación entre estado de cosas y proposición en la ontología de R. M. Chisholm.

Uno de los filósofos contemporáneos que más ha reflexionado sobre la problemática de los estados de cosas ha sido R. M. Chisholm<sup>63</sup>. A continuación expondremos las líneas básicas de su ontología de los estados de cosas para después llevar a cabo un examen crítico de ésta.

La ontología de los estados de cosas de Chisholm se basa en la idea de que las proposiciones y los hechos ("facts") no son otra cosa que "subespecies" o clases del género estados de cosas. Chisholm funda la verdad de su posición en dos premisas de orden metodológico. En primer lugar, considera que las

61. A. Pfänder, A., op. cit., p. 37.

62. A. Pfänder, op. cit., p. 35.

63. Cf. R. M. Chisholm, *Person and Object. A Metaphysical Study*, George Allen & Unwin Ltd. Torquay 1976, (cap. IV) y la reformulación y ampliación de este capítulo en el artículo "Events, Propositions and States of Affairs". Weingartner, P./E. Morscher, *Ontologie und Logik*, Dunker und Humblot, Berlin 1979.

teorías que contradicen su postura son incapaces de resolver ciertos problemas filosóficos y, en segundo lugar, éstas son más complejas que la suya propia.

Chisholm considera que los estados de cosas son entidades abstractas que existen necesaria y eternamente, y son de tal modo que algunos de ellos, pero solo algunos de ellos, tienen lugar, suceden o subsisten ("take place, occur or obtain"). De este modo, nuestro autor pretende hacer justicia a lo que R. Carnap entendía por proposición<sup>64</sup>. En cuanto a su ser, los estados de cosas no dependen en modo alguno de las cosas individuales concretas. Ahora bien, si no existieran cosas concretas individuales, habría indefinidamente muchos estados de cosas. En cualquier caso, el propósito fundamental de Chisholm es mostrar que si su posición es correcta, no habría por qué asumir que junto a los estados de cosas existen proposiciones y hechos.

En este orden de cosas, Chisholm confiesa que lo que él denomina estado de cosas se parece a lo que tradicionalmente se ha denominado "proposición". Asimismo en el artículo publicado en 1979 y que constituye una adaptación del capítulo IV de su libro *Persona y objeto*, publicado tres años antes, reconoce sin ambages que utiliza el término "estado de cosas" para lo que Frege denominaba "pensamiento" (*Gedanke*)<sup>65</sup>.

Pero veamos más de cerca algunas de las características más importantes de los estados de cosas según Chisholm. La primera que nuestro autor menciona es la posibilidad de que alguien los "acepte". Esta característica de los estados de cosas junto con el concepto de implicación (*entailment*) de estados de cosas, le permite el establecimiento de un criterio de identidad para estas entidades. Un estado de cosas p "implica" un estado de cosas q equivale a decir que p es necesariamente de tal modo que (a) si el subsiste, entonces q subsiste y (b) quien acepte p acepta q. El criterio de identidad mencionado afirma que si un estado de cosas p "implica" q y q "implica" p, entonces el estado de cosas p es idéntico con el estado de cosas q.

Hasta ahora hemos venido utilizando los términos "existencia necesaria" y "subsistencia" aplicándolos a los estados de cosas. Chisholm sostiene que los estados de cosas "existen necesariamente" al igual que las

64. "I believe that the informal thinking of the great majority of philosophers and scientists proceeds in terms of intentions, e.g., properties and propositions. It is true that the scientists usually do not use the term 'proposition' in this sense, but when they speak of possible cases, events, experimental results, distributions of the electric field or the like, they thereby mean what we call propositions" (R. Carnap, "Replies and Systematic Expositions", en P. Schilpp, (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, The Open Court Publishing Company, La Salle 1961, p. 895).

65. Cf. R. M. Chisholm, *Persons and Objects*, p. 117-118 y del mismo autor "Events, Propositions and States of Affairs", p. 37.



propiedades y los atributos. Ahora bien, decir de un estado de cosas que **existe** no es lo mismo que decir que ocurre ("occurs") o que "subsiste" ("obtains"). Para explicar qué significa que un estado de cosas subsiste Chisholm recurre a la explicación de la relación que existe entre los estados, de cosas y las propiedades o relaciones:

"Para toda propiedad o relación G hay un estado de cosas p y un estado de cosas q tales que p subsiste si y sólo si G es ejemplificada y q subsiste si y sólo si G no es ejemplificada"<sup>66</sup>

Este principio nos permite decir, pues, que los estados de cosas son de dos clases: aquellos que subsisten, suceden o tienen lugar y los que no subsisten, suceden o tienen lugar. A su vez, podemos distinguir entre los estados de cosas que subsisten necesariamente como, por ejemplo, el "no existir cuadrados redondos" y aquellos que, posiblemente, no pueden subsistir como es el caso del "existir cuadrados redondos". En cualquier caso, ambos estados de cosas, subsistan o no, puedan subsistir o no, "existen necesariamente" o existen en todo mundo posible<sup>67</sup>.

Al principio de esta caracterización de la posición mantenida por Chisholm hemos afirmado que su intención fundamental es construir una ontología en la que la categoría fundamental sea la de estado de cosas. De este modo, Chisholm intenta probar que las proposiciones - al igual que los sucesos - no son otra cosa que estados de cosas. Veamos brevemente cuáles son los puntos principales de esta argumentación.

Si tomamos este término en lo que suele llamarse su "sentido filosófico correcto", con él nos referimos a un objeto abstracto que existe en todo mundo posible<sup>68</sup>. Por lo tanto, las proposiciones - si es que hay tales cosas - son muy semejantes a los estados de cosas. Sin embargo, Chisholm reconoce que a ambas entidades se les suelen asignar notas diferentes. Así de las proposiciones se dice que son verdaderas o falsas y no que subsisten o no, mientras que los estados de cosas subsisten. En segundo lugar, las proposiciones son eternamente verdaderas o eternamente falsas mientras que los estados de cosas - algunos de ellos - pueden subsistir en ciertos momentos y dejar de subsistir en otros.

No obstante, y aquí reside el paso decisivo en la identificación entre

66. R.M. Chisholm, "Persons and Object" p. 119.

67. Cf. R. M. Chisholm, *Person and Object*, p. 119 y del mismo autor "Events, Propositions and States of Affairs", p. 32. Cf. nota 2.

68. R. M. Chisholm, *Person and Object*, p. 122 y "Events, Propositions and States of Affairs", p. 42.

estados de cosas y proposiciones, Chisholm considera que estaríamos "multiplicando los entes sin necesidad" si dijéramos que entre las cosas que existen eternamente en todos los mundos posibles se encuentra el estado de cosas del "ser mortal de Sócrates" y, asimismo, la proposición "Sócrates es mortal"<sup>69</sup>. Por consiguiente - y a modo de aplicación de la "navaja" de Occam - Chisholm afirma que un estado de cosas es una proposición que es necesariamente tal que o siempre subsiste o nunca subsiste, o, dicho de otra forma, una proposición es un estado de cosas que no puede subsistir en un momento y dejar de subsistir en otro<sup>70</sup>. De aquí se sigue una definición de proposición verdadera como aquella que subsiste y de la proposición falsa como aquella que no subsiste. A una proposición verdadera se la denomina también "hecho" ("fact").

Recuérdese que uno de los rasgos fundamentales de los estados de cosas es la posibilidad de que alguien los aceptara. Sin embargo, parece que hay proposiciones que no son objetos posibles de aceptación, por lo cual no se podría igualar sin más las proposiciones con los "objetos de aceptación". Dicho con otras palabras, "un objeto de aceptación puede ser un estado de cosas que no es tal que subsista siempre o no subsista nunca. Un ejemplo sería 'El cree que mañana lloverá'"<sup>71</sup>.

Antes de pasar al examen crítico de la posición de Chisholm, permítaseme unas breves palabras acerca de lo que este filósofo entiende por "sucesos" ("events"). Los sucesos, al igual que las proposiciones, constituyen una clase o subespecie de los estados de cosas, a saber, aquellos que subsisten en ciertos lugares y momentos. Pero, ¿no se había dicho anteriormente que los estados de cosas existían necesaria y eternamente? Para salvar esta aparente contradicción Chisholm recurre al concepto de "concreción" de un estado de cosas:

"e (un estado de cosas) es concretado por A en un tiempo  $t = Df$  e ocurre ("occurs"); para toda propiedad P, si e "entails" P y si P es tenida sólo por cosas contingentes, entonces algún miembro de A tiene p en t; y no hay un subconjunto S de A tal que para todo P algún miembro de S tenga P"<sup>72</sup>.

Dado este concepto de concreción, podemos decir ahora qué es para

69. R.M. Chisholm, *Person and Object*, p. 123 y "Events, Propositions and States of Affairs", p. 142.

70. R.M. Chisholm, art.cit., p. 42-43.

71. R.M. Chisholm, art.cit., p. 43.

72. R.M. Chisholm, *Person and Object*, p. 125.



un estado de cosas que pueda ocurrir en un tiempo y en un lugar dados. El que un estado de cosas ocurra en un tiempo  $t$  significa que hay un conjunto  $A$  tal que es concretizado por  $A$  en el tiempo  $t$ . Que un estado de cosas ocurra en un lugar quiere decir que hay un conjunto  $A$  y un tiempo  $t$  tales que  $e$  es concretizado por  $A$  en  $t$  y todos los miembros de  $A$  están en el lugar  $P$  en  $t$ . Finalmente, los sucesos son aquellos estados de cosas que ocurren en ciertos lugares y tiempos. Por tanto  $2 + 2 = 4$ ,  $2 + 2 = 5$ , etc. no son hechos. Por consiguiente, los sucesos no pertenecen a la clase de los estados de cosas que o subsisten siempre o no subsisten nunca o, lo que es lo mismo, no son proposiciones<sup>73</sup>.

\* \* \*

Después de haber analizado las líneas fundamentales de la ontología de los estados de cosas de R.M. Chisholm, quisiéramos ofrecer algunas consideraciones críticas al respecto. En primer lugar, no me parece que el hecho de que una teoría sea más "simple" que otra constituya una nota de su verdad. En este sentido, habría que precisar qué es lo que se entiende propiamente por un término tan vago como "simplicidad" de una teoría. En cualquier caso, no parece que simplicidad sea sinónimo de verdad.

No obstante, el punto más problemático es el de la identificación de las proposiciones con los estados de cosas. En este sentido, no creemos que el problema se reduzca a una mera cuestión terminológica que se resuelve sustituyendo por "proposición" el término "estado de cosas" en los escritos de Chisholm. Así, sus análisis parten de la consideración de un ejemplo: sabiendo que el autor de *Waverley* era la misma persona que el autor de *Marmion* las expresiones "el ser armado caballero del autor de *Marmion*" y "el ser armado caballero del autor de *Waverley*" expresarían dos estados de cosas diferentes. El fundamento de esta diferencia residiría en que el primer estado de cosas no existiría en un mundo en el que no existiera *Marmion* y el segundo no existiría en un mundo en el que no existiera *Waverley*. Sin embargo, la formulación de Chisholm es equívoca. Si con "estado de cosas" se refiere al contenido ideal de un acto de juzgar, esto es, a la proposición, es cierto que estamos ante dos estados de cosas diferentes. Ni uno ni otro podrían haber sido formulados en mundos en que no se supiera de la existencia de *Waverley* y de *Marmion*, o simplemente no los habría formulado una persona que desconociera en este mundo la existencia de estas dos obras literarias. Ahora bien, el uso del término "estado de cosas" es equívoco debido a la formulación "el ser armado caballero...", una formulación que parece referirse al correlato objetivo de un acto de juzgar, esto es, a la objetividad que hace verdadera a una proposición. Vistas así las cosas, nos encontraríamos ante dos proposiciones diferentes que

73. Cf. R.M. Chisholm, *op. cit.*, p. 127.

se refieren al mismo estado de cosas, el cual si existe, existe con independencia de su ser reconocido por un sujeto a través de una proposición. Lo que sucede es que, a través de ésta, el sujeto "pone de relieve" este acto y le trae, por así decir, a su presencia consciente.

Por otra parte, si se acepta la visión de Chisholm, queda sin resolver cuáles serían las objetividades que hacen verdadera a una proposición. En este sentido, afirma que todos los estados de cosas (proposiciones en nuestra terminología) existen necesariamente, pero tan solo algunos de ellos "subsisten, ocurren o tienen lugar". Estos últimos serían aquellos que "ejemplifican" una propiedad o atributo. Prescindiendo de la vaguedad del término "ejemplificación", no resulta claro cuál es la novedad radical de los estados de cosas que subsisten. Ello es fruto de la falsa identificación entre dos entidades absolutamente distintas. Un análisis del problema - en las claves de la fenomenología realista - muestra que la situación es bien diferente.

Lo que ocurre es que es preciso distinguir entre las proposiciones, en cuanto contenidos ideales de los actos de juzgar, y los estados de cosas a que se refieren. De este modo, una proposición es verdadera cuando aquello a lo que se refiere, a saber, un estado de cosas, un determinado "comportamiento" de la realidad, existe. Así la verdad consistiría en un "encuentro" entre lo que la proposición formula acerca de la realidad y la realidad misma. Siguiendo el ejemplo de Chisholm acerca de la "no subsistencia" del estado de cosas "el ser redondo de los cuadrados") lo que una consideración cuidadosa muestra es que si por "existencia necesaria y atemporal" entendemos "existencia ideal", ésta corresponde a las proposiciones, a las unidades significativas ideales complejas. Por su parte, los estados de cosas "subsisten" o no y precisamente en virtud de ello, "hacen" que una proposición sea verdadera o falsa. La idealidad de los estados de cosas dependería del tipo de componentes de éste.

En todo caso, no resultan claros los motivos que impulsan a Chisholm a llevar a cabo esta identificación a no ser una suerte de "economía" ontológica que no consideramos justificada, pues estados de cosas y proposiciones son entidades absolutamente diferentes no susceptibles de ser reducidas unas a otras.

Otro punto de apoyo de la tesis de Chisholm es de carácter histórico. Así cuando se refiere a la "existencia necesaria y eterna" de los estados de cosas compara su concepción con la de Husserl, según el cual - en la interpretación de Chisholm - los *Sachverhalte* son "unidades ideales" que no tienen comienzo ni fin temporales<sup>74</sup>. Para probar esta semejanza con Husserl,

74. Cf. R.M. Chisholm, *Person and Object*, p. 119 y nota 6 en p. 215 y R.M. Chisholm, "Events, Propositions and States of Affairs", p. 32.



remite a la página 44 de la edición de las *Investigaciones Lógicas* publicada en 1928 por Max Niemeyer y que corresponde al parágrafo 11 de la primera *Investigación lógica*. Allí se afirma:

"Der objektiven Geltung eines Sachverhalts glaubten wir versichert zu sein und gaben ihr als solcher in der Form des Aussagesatzes Ausdruck. Der Sachverhalt selbst ist, was er ist, ob wir seine Geltung behaupten oder nicht. Er ist eine Geltungseinheit an sich. ("Hemos creído estar seguros de la validez objetiva de un estado de cosas y le hemos dado expresión en la forma de la proposición enunciativa. El estado de cosas mismo es lo que es, ya afirmemos, ya neguemos su validez. Es una unidad de validez en sí"<sup>75</sup>).

Aunque el modo en el que en este pasaje Husserl utiliza el término "Sachverhalt" no es suficientemente claro, sus esfuerzos están encaminados a distinguir entre la expresión misma, su sentido y la objetividad correspondiente. Sin embargo, como es sabido, Husserl no lleva a cabo una consideración sistemática de los estados de cosas, limitándose tan sólo a señalar algunos de los rasgos característicos de éstos. Sin embargo, creo con K. Mulligan<sup>76</sup>, que Husserl modificó profundamente las consideraciones sobre los *Sachverhalte* de los alumnos de Brentano - entre los cuales era habitual hablar de los estados de cosas, como de hecho hacía, por ejemplo, Anton Marty, en tanto que contenido ideal del juicio<sup>77</sup> y como también lo hace el propio Chisholm - preparando así el camino para la primera reflexión sistemática sobre los estados de cosas, tal y como fue expuesta por algunos de sus discípulos (fundamentalmente Adolf Reinach, pero también Roman Ingarden, H. Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand, etc.).

En todo caso, los estados de cosas constituyen la objetividad que es significada a través de una proposición y, por ello, se trata de entidades totalmente diferentes. Por consiguiente, es necesario distinguir cuidadosamente entre el acto de juzgar, la proposición a través de la cual nos referimos al estado de cosas, y el estado de cosas mismo. Es de la proposición de la que predicamos la verdad o la falsedad dependiendo si corresponde o

75. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 43. La traducción es de la edición de M. García Morente y J. Gaos con la salvedad de que he sustituido la versión que estos autores dan al término *Sachverhalt*, a saber, "situación objetiva", por "estado de cosas".

76. K. Mulligan, "Las situaciones objetivas en las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl", - "Las situaciones objetivas en las *Investigaciones Lógicas* de Edmund Husserl", en *Revista de Filosofía*, 3. época, vol III, págs. 23-48, Editorial Complutense, Madrid 1990, p. 23.

77. A. Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, pp. 288-362. En este sentido creemos que Chisholm comete la "confusion austriaca" referida por Künne en su artículo "The Intentionality of Thinking: The Difference between State of Affair and Propositional Matter".

no al estado de cosas en cuestión.

En resumen, la capa de los estados de cosas es radicalmente distinta de las proposiciones que se refieren a éstos. Ciertamente a todo juicio pertenece un estado de cosas pero este "pertener" no quiere decir que se trate de una parte del juicio.

c) ¿Crean las proposiciones los estados de cosas?

Hasta ahora hemos visto las principales diferencias entre el acto de juzgar, la proposición (el juicio) y el estado de cosas. Hemos puesto de manifiesto como todo juicio se caracteriza por "aseverar" o "poner aseverativamente" un estado de cosas. Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente este "aseverar"? ¿Se trata de una creación del estado de cosas por parte del sujeto que juzga?

"Al proyectar el juicio el estado de cosas distinto de él mismo, lo determina a partir de sí, y, en esta medida, el juicio es, pues, lo primario y el estado de cosas lo secundario. En tanto que exclusivamente proyectado (entworfen) por el juicio, el estado de cosas es completamente no-independiente respecto de éste. Es proyectado por él como la imagen en la pantalla es proyectada por la lámpara. Y los enunciados, pertenecientes al dominio lingüístico, vienen a ser sólo algo así como el armazón que soportan las lámparas de proyección"<sup>78</sup>.

No quisiéramos convertir nuestro análisis de este importante problema en una mera consideración terminológica, pero gran parte del sentido de éste se juega en lo que en el texto citado quiera decir Pfänder con el término "proyectar". A nuestro juicio, es claro que "proyectar" no posee aquí un sentido creativo, sino que, más bien, se refiere a la relación intencional que se establece entre el pensamiento y su objeto (en este caso entre la proposición y el estado de cosas).

El juicio "pone" un estado de cosas pero como si lo creara o produjera, sino en la forma del "poner aseverativo". Por consiguiente, es de la esencia del juicio el aseverar que un estado de cosas subsiste. En su aseveración el juicio tiene la pretensión de coincidir con el modo en que las cosas se "comportan entre sí" y, por lo tanto, de ser verdadero. Esta pretensión de verdad, vinculada necesariamente con el juicio como aseveración, puede verse cumplida o no. En resumen, es preciso comprender, por una parte, la especificidad de la función aseverativa del juicio y, por otra parte, la autonomía ontológica propia del estado de cosas. De este modo, es la realidad

78. A. Pfänder, *op. cit.*, p. 36).



misma la que se constituye en "norma" para nuestros conceptos y juicios y no al contrario<sup>79</sup>.

79. En su *Logik* Pfänder aclara el sentido de *entwerfen* que había dejado sin precisar páginas atrás y pone de manifiesto como esta aserción no es una creación: "Im Urteil dagegen wird der Anspruch gemacht, in der Hinordnung der Prädikatsbestimmtheit auf den Subjektgegenstand zusammenzutreffen mit einer Forderung des Gegenstandes selbst. Das Urteil ist eben kein Machtspruch über den Gegenstand; es ist seinem eigensten Wesen zuwider, dem Subjektgegenstand irgendeinen Zwang anzutun, ihm irgendetwas zuzuordnen, was er nicht von sich aus fordert. Das Urteil, das zunächst völlig frei ist in der Wahl seines Subjektgegenstandes, das also von sich aus seinen Subjektgegenstand selbstherrlich bestimmt, will dann doch der sich völlig anschmiegende Interpret des gewählten Gegenstandes sein und sich ihm in jeder Hinsicht unterwerfen. Jede diktatorische Geste, jede leiseste Bedrückung des Gegenstandes durch das Urteil ist eine Sünde wieder den Geist des Urteils und verunreinigt das intellektuelle Gewissen. Man muß daher aus dem Sinn des Behauptungsmomentes jeden Anflug von eigensinniger Entgegensetzung entfernt halten (...) Das Urteil meint irgendwelche Gegenstände, die es sich unterwirft und über die es, eine Bestimmtheit hinzusetzend oder abspreizend, in Anschmiegung an das Selbstverhalten der Gegenstände, eine Behauptung vollzieht" (p. 43ss.) (...) "es [el juicio] muß sich ihm absolut esclavamente, mit der größten Behutsamkeit anschmiegen. Es liegt im Wesen des Urteils, seine Selbstherrlichkeit gegenüber der Gegenstandswelt von sich aus frei und absolut aufzugeben und in diesem Sinne absolut objektiv sein zu wollen" (p. 81).

## UN FILOSOFAR EXISTENCIAL FUNDANTE DE UNA FILOSOFIA DE LA CULTURA

Matilde Isabel García Losada  
Investigadora -Miembro de la Carrera del  
Investigador del Consejo Nacional de  
Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet)-  
Buenos Aires, Argentina

Desde un filosofar existencial -el que aspira a la verdad no meramente pensada sino realizada en la existencia- esto es, el que aspira a la verdad encarnada -un filosofar integrador, -abarcador y superador- que se desenvuelve en y desde el desarrollo de un pensar metafísico -y axiológico- fundante, se ofrecen los fundamentos de una Filosofía de la Cultura que se despliega como proyección práctica de dicho pensamiento al cual ratifica.

Desde su busca del Fundamento, desde su aspiración al "Grund", a la Unidad, al Uno, el filósofo sujeto integrador, desde la integración como actitud y quehacer, integra su ser y quehacer filosofantes -y desde la integración de su existir como libertad despliega un pensamiento sentido y sentimiento pensado. Pensamiento sentido y sentimiento pensado desde el cual ofrece un pensar probo, honrado, un pensar que se desenvuelve en y desde su verdad existencial; y desde un filosofar existencial -el que persigue la verdad encarnada, es decir, no la verdad meramente pensada sino la verdad realizada en la existencia-.

Si "la filosofía promete la razón pero salva o poquísimo"<sup>1</sup> entonces el filósofo -que como persona- aspira a *saborear*<sup>2</sup> -saber- un saber liberador-salvífico, propone la integración de la Filosofía a otras formas de saborear el "Grund". La filosofía se muestra así integrada a la Mística -y si queremos- a la Religión- y a la Poesía.

Porque ofrecer un pensar probo, honrado es la función social y -más aún- el "servicio social"<sup>3</sup> del filósofo- éste ofrece como filósofo a la persona lo que es resultado de su ser y quehacer filosofantes.

Ahora bien, si la Cultura tarea humana, creación y/o recreación de valores, ellos han de crearse y/o re-crearse desde su génesis existencial, esto es, desde el existente -que es en su raíz última libertad- el que al encarnarlos revitaliza la fuente de los valores. O mejor, revitaliza a los