

*Las paradojas de la identificación**

Es posible que muchos de ustedes, cuando se han enterado de que me voy a ocupar de la «identificación», hayan pensado que se trata de la que protagoniza el estudio de Strawson sobre los *individuos*. Y, ciertamente, en buena medida no se habrán equivocado. Pero quisiera precisar que no es mi intención atenerme de modo estricto al espléndido trabajo del profesor de Oxford, desplegado en su libro *Individuals*. Mi propósito es ampliar su tratamiento de la *identificación* y dramatizar algunos aspectos del problema que no fueron considerados por él. Es decir, recurriré a otras fuentes de información que no fueron consignadas en su obra, pero que ponen de manifiesto algunos elementos importantes del problema. Y que son elementos *paradójicos* porque contribuyen a crear una *falsa creencia* en la racionalización que se realiza mediante la identificación. Pues quisiera sugerir que ésta, la identificación, está lejos de constituir un recurso plenamente racional con el que ponemos en orden nuestro trato con las cosas. De manera tal que, cuando *identificamos un individuo*, queda en el fondo de su objetividad un núcleo de irracionalidad que sostiene, en definitiva, la individualidad estricta y que la hace *paradójica*. Pues una paradoja es, en cualquier caso, una *creencia ficticia*. Ciertamente, entre los griegos la *doxa* era una forma de conocimiento inferior a la plena *diánoia*. Pero también encierra una *gnome*, una *interpretación* que adopta visos de verosimilitud. Y, en nuestro caso, es oportuno hablar de la *opinión* que tenemos sobre la individualidad pues, como intentaré precisar, ésta no se constituye mediante una rotunda racionalidad. Por tanto, quisiera ocuparme de las trampas que encierra nuestra creencia en los individuos. O, dicho de otra manera, quisiera re-

(*) Texto de la conferencia pronunciada en la inauguración del curso 1987-88 en la Sociedad Española de Filosofía (12-XI-87).

flexionar con ustedes sobre los límites que encierra la identificación de lo individual que, en la medida en que son ignorados cuando hablamos de los individuos, generan una *falsa creencia* en su evidencia.

Y, aunque sea muy de pasada, quisiera recordar que este asunto de la *identificación de los individuos* tiene una larga historia, pues corresponde a una de las aplicaciones del viejo *principio de identidad*. El pensamiento humano se mueve, en efecto, a instancias de la convicción de que todo lo que objetiva ha de ser *uno e idéntico a sí mismo*. «*Omne ens est unum et idem*», dijo Francisco Suárez en la tercera *Disputatio metaphysica*. Y es que, en efecto, no podemos objetivar o entender algo si no lo *unificamos* diferenciándolo de lo que *no es*; y si no completamos esa *unificación* mediante la *identificación* de sus diversos aspectos. Es decir, si no superamos su diversidad mediante su reducción a una identidad que está latente en ellos y que los constituye como caras de *una misma* entidad. Por ello la filosofía se lanzó desde sus momentos iniciales a la búsqueda de la unidad e identidad propia de aquello que, en cada fase de su desarrollo, consideró como el ser primordial de las cosas. Heraclito ya apeló a la *unidad* con que se concilian las oposiciones que traspasan el cosmos. Parménides recurrió a la *unidad* de *lo ente* que supera la diversidad y mutabilidad de los *aspectos* luminosos y oscuros con que aparece ese mismo *ente*. Y Platón consagró sus más sutiles esfuerzos a la «gimnasia» dialéctica que, en la segunda parte del *Parménides*, esclareció cómo se puede decir la *unidad* de todo lo que, de formas diversas, puede ser pensado. Pero fue Aristóteles el que centró el tema de la *unidad* en la individualidad de *esto o aquello (tóde ti)*, de lo que es «numéricamente uno», es decir, de la *ousía*. Pues ésta es la *entidad*, la *esencia* primordial y absoluta, la que asume el protagonismo en las varias formas con que puede ser dicho el «ser». Y precisamente esta *unidad e identidad* de los individuos que pueden ser señalados diciendo «esto» o «aquello» (*tóde ti*) es la que reaparecerá en el estudio de Strawson titulado *Individuals*. Sólo que descargada de todos los supuestos de la «metafísica revisionista» (así la hubiera titulado el mismo Strawson) que Aristóteles puso en juego para «revisar» lo que es la individualidad desde sus últimas dimensiones ontológicas.

Se me permitirá que en el curso de esta conferencia me atenga a la perspectiva de la «metafísica descriptiva» (utilizando otra vez la terminología de Strawson) para explicar la identificación de los individuos en tanto que de ellos hablamos y, mediante nuestro lenguaje, constituimos su individualidad. Pues he de reconocer que no puedo sustraerme del prejuicio de que las palabras contribuyen de modo decisivo (aunque no exclusivo) a la constitución de los objetos, tanto porque son el vehículo primordial de la conciencia que de ellos tenemos (dicho a la manera de Husserl) o porque asumen la significación de las cosas presenciadas por nuestras actividades mundanas (remedando ahora a Heidegger).

Pero, como ya he advertido, me interesa centrarme en las *paradojas*

que conciernen a la *identificación* de los individuos que podemos señalar en nuestro contorno diciendo «esto» o «aquello». Y, de entrada, es paradójica la simple diferenciación del individuo con respecto a aquello que constituye su contorno, su situación o su mundo. Es decir, me alarma la facilidad con que *suponemos* que un individuo posee una entidad que le es propia y que encierra dentro de unos límites precisos que le separan de lo que *no es*. Pues, como decía «el Loco» (uno de los protagonistas del film *La strada* de Federico Fellini) en una humilde piedra se refleja todo el universo. O, como dijo con más ampulosidad Leibniz, «*omnia conspirant*», es decir, en la entidad de cada cosa o de cada hecho respira al unísono todo lo que existe. La piedra mantiene su identidad porque está en un planeta cuyas condiciones térmicas y radioactivas, cuya presión atmosférica permiten que exista. Y en la piedra está presente el río que la convirtió en un canto rodado, el viento y el agua que la han pulido. Una cosa cualquiera es solidaria de una situación cósmica que se extiende hasta las más lejanas estrellas. Porque la Tierra que condiciona la existencia de la piedra forma parte, a su vez, de una galaxia que requiere la existencia de los millones de galaxias que se confabulan con ella en la expansión del Universo mundo. Pero, si queremos ejemplos más dramáticos de esa inserción del Cosmos en cada individuo, tenemos el de los vivientes, en los que la dependencia del medio es superlativa: en su ser se introduce el aire que respiran, las sustancias ambientales de que se alimentan, la presión atmosférica que les impide estallar, el contorno que perciben. Y, en el caso del hombre, esa integración de su circunstancia en su propia entidad ha sido reconocida por numerosos pensadores. Ya Aristóteles afirmó que «el alma es, en cierto modo, todos los entes». A su manera lo repitió Wittgenstein al decir en el *Tractatus* «yo soy mi mundo». Y Heidegger, apelando ciertamente al testimonio de Aristóteles para introducir su teoría sobre la *existencia humana* (el *Dasein*), desplegó su analítica sobre la base del hecho de que su entidad se despliega sobre todo aquello que constituye su mundo, de forma tal que es imposible dar cuenta de un ser humano o de cualquiera de sus actividades sin constatar la presencia de aquellas situaciones que forman su contorno.

Con todo ello quiero sugerir que, si la unificación de un individuo realizada mediante su identificación como *esto* o *aquello* supone el trazado de una frontera ideal que lo diferencie de *lo otro*, con ello se realiza una cierta «trampa» semántica, que disimula su radical integración en el medio que condiciona su existencia y que finge una autonomía de su entidad como si sólo tuviera en sí mismo la clave de su ser. Puede ser patético que, diciendo «yo», haga alarde de mi individualidad, *como si* fuese decisivamente mía, diferenciable drásticamente de todo lo que forma mi mundo material y espiritual. Tal vez ello sea también práctico porque así justifico mi responsabilidad, mi libertad, etc. Pero es de temer que ese uso nominal del «yo» favorezca la ilusoria convicción de que disfruto de una autonomía que me hace ser dueño de mi entidad. Es posible que el

mismo Descartes y toda la legión de cartesianos que, sin reconocer su filiación, han desfilado por la historia, hayan sido víctimas de esa trampa. Aunque, ciertamente, la arroparon con otros argumentos más alambicados.

Pero tampoco hay que exagerar demasiado los riesgos que arrastra consigo la identificación de las cosas o de las gentes. De hecho escapamos de su seducción cuando *explicamos* lo que es un individuo y nos vemos obligados a insertarlo en un mundo o, lo que es igual, inyectamos éste en su entidad individual. En realidad los actos de habla están dominados por infinidad de ficciones semejantes. Y no sólo cuando hacemos uso de metáforas, de símbolos o de abstracciones (que tendemos a confundir con realidades), sino cuando decimos algo tan elemental como que «Wellington venció a Napoleón en Waterloo», pasando por alto los miles de ingleses, prusianos y franceses que combatieron en esa batalla y que decidieron su resultado.

Ahora bien, en el caso de la identificación de los individuos, ¿de qué resortes dispone el lenguaje para «instituir» su ser como unidades distintas de lo que es su mundo, a pesar de que estén volcados en él y traspasados por sus estructuras? ¿Qué facilita lo que haya de ficción en su clausura en su propia entidad individual, a pesar de que ésta se halle entretrejida con la presencia de las cosas y situaciones que forman su mundo?

Quisiera esbozar una solución a estos interrogantes recurriendo a una doctrina que ya puede ser considerada como clásica. Me refiero a la distinción entre *referencia* o *denotación* (*Bedeutung*) y *sentido* (*Sinn*) planteada por Frege en su conocido artículo «Sobre la referencia y el sentido». Y, recurriendo también a su manoseado ejemplo del «Lucero de la mañana» y «Lucero de la tarde», recordaré que ambas fórmulas nominales tienen una común *referencia*, se refieren a un objeto idéntico, aunque difieren en su *sentido*. Es cierto que la mayor parte de las veces Frege considera el *sentido* como un «pensamiento», poseedor de un contenido abstracto que debe ser distinguido tanto del objeto como de la «representación» o fenómeno psíquico que acaece cuando se hace uso del nombre. Pero considero más interesante otra interpretación del *sentido* que el mismo Frege propone: Se trata de que el *sentido* consiste también en el «modo de darse lo designado». Así, en el caso del «Lucero de la mañana» y «Lucero de la tarde», es manifiesto que ambas denominaciones difieren porque con ellas *se da de formas diferentes* el mismo objeto referido, que también *se da* de otra manera cuando se le menciona como «planeta Venus». En los dos primeros casos se hace presente como un «lucero», es decir, un objeto brillante, que luce por la mañana o por la tarde. En cambio, cuando se le denomina «planeta Venus», su luminosidad es sólo aludida metafóricamente, al ser vinculado con la diosa de la belleza. Lo que ahora se pone en primer plano es su *donación* como un planeta. Y otra forma de *darse* distinta, es decir, poseedora de un nuevo *sentido*, se constituiría si se le denominase «el segundo planeta solar»,

haciendo alusión a su proximidad al Sol. Y, si se me permite una terminología que realmente no utilizó Frege, sino que corresponde a las correcciones de que fue objeto por parte de Bertrand Russell, se podría decir que con esos distintos *sentidos* se formulan diversas *descripciones* del mismo objeto, siempre que por tales *descripciones* se entiendan las expresiones que dan cuenta de sus maneras de *darse*.

Pues bien, ateniéndome a la problemática de la *identificación*, quisiera indagar cómo se puede explicar que varios *sentidos* o *descripciones* puedan *identificar* un mismo objeto. Con otras palabras, ¿por qué se hace *referencia* al mismo objeto cuando se le denomina «Lucero de la mañana» o «Lucero de la tarde»? Me temo que Frege no facilitó una respuesta satisfactoria a estas preguntas. En rigor, sus escritos sólo dan cuenta de que una misma referencia objetiva o, lo que es igual, un mismo objeto puede corresponder a diversos *sentidos*, a diferentes formas de *darse* ese objeto. No deja de ser sintomático que en su artículo «Sobre la referencia y el sentido» considere al objeto y su entidad como algo «presupuesto» (*eine Voraussetzung*), como si su función aglutinante estuviese más allá que lo en él dado o conocido. Y creo que no resuelve el problema su recurso a la «sustitución» mutua de los términos identificables. En efecto, en un momento de su argumentación apela a una solución que cree hallar en Leibniz: «*Eadem sunt, quae sibi mutuo substitui possunt, salva veritate*». Es decir, son términos que denotan un mismo objeto los que pueden ser sustituidos mutuamente dentro de un enunciado, dejando a salvo la verdad de ese enunciado. Por tanto, «Lucero de la mañana» y «Lucero de la tarde» hacen referencia al mismo objeto porque en el enunciado «El Lucero de la tarde es el planeta Venus» podemos sustituir «Lucero de la tarde» por «Lucero de la mañana», diciendo «El Lucero de la mañana es el planeta Venus», sin que haya padecido la verdad del enunciado. Sin embargo, creo que Frege no se percató de que el principio de Leibniz valía sólo para entes abstractos: Lo expuso en un opúsculo titulado «*Non inelegans specimen demonstrandi in abstractis*». Pero el Lucero de la tarde o de la mañana es algo muy concreto, que se da en tiempos y espacios reales. Por ello, no vale su mutua sustitución en el enunciado «El Lucero de la tarde se ve a las 19 horas», pues no es verdad que el Lucero de la mañana, se vea también a las 19 horas. Pero, en definitiva, todo ese tejemaneje no explica por qué es legítima una *identificación* entre el «Lucero de la tarde» y el «Lucero de la mañana». Es decir, por qué se trata de menciones de *un mismo objeto* que, teniendo distinto *sentido*, coincidan al identificarlo.

Sin embargo, no se trata de un problema inédito. Y no estoy pensando en sus soluciones «metafísicas revisionistas», es decir, las basadas en puras especulaciones que pretendieran calar hasta dimensiones ocultas escondidas en la estructura absoluta de las cosas. Me refiero a planteamientos de talante más positivo o fenomenológico, pero menos sugestionadas por los simples juegos de palabras. O más conscientes de que

estos juegos de palabras responden, en rigor, a la presencia y a la constitución de los objetos de que hablamos. Que yo sepa, Hume fue el primero que, dentro de esta orientación, inició una explicación satisfactoria del problema. En el Libro I, parte 4.^a sección 2.^a del *Tratado sobre la naturaleza humana*, cuando quiere distinguir entre los *objetos* y las *impresiones*, dice de aquellos que poseen una cierta «constancia» frente a la fugacidad de las impresiones. Pero se trata de una constancia «ordenada»: «Aquellas montañas, casas y árboles que se hallan en este momento ante mi vista se me han aparecido siempre en el mismo orden...». Luego precisa que ese «orden» impone una «coherencia» o «dependencia regular entre sus diversos aspectos»: «Los cuerpos cambian con frecuencia en posición y cualidades y, después de una pequeña ausencia o interrupción, pueden llegar a ser difícilmente reconocibles. Pero se puede observar aquí que, incluso en esos cambios, conservan una coherencia y tienen una cierta dependencia regular entre sí... Esta coherencia en sus cambios, por consiguiente, es una de las características de los objetos externos, al igual que su constancia».

Una consideración más detallada y rigurosa de los procesos de identificación se puede hallar en el Libro I, sección 4.^a, capítulo 1.^o de las *Ideas para una fenomenología pura* de Husserl. Al dilucidar la constitución inteligible de un objeto, diferencia, por una parte, las «capas noemáticas» que registran la valoración que sobre él recae, sus «cualidades dóxicas» (es decir, el grado de certeza con que se le juzga). Y, por otra, señala la existencia de un «núcleo noemático» o «sentido», a saber, el «objeto en el cómo de sus determinaciones», el conjunto de rasgos que lo caracterizan y determinan como un peculiar objeto. Y, dentro de ese «núcleo noemático», aún señala la existencia del puro objeto como «X» o término de referencia de la mención que en él incide. Esa «X» es, en definitiva, el mero «soporte» de las estructuras que integran el «núcleo noemático» o «sentido» y de las formas axiológicas o dóxicas que constituyen las «capas noemáticas» que revisten ese núcleo. Pues bien, acogiéndonos al caso del «Lucero de la mañana», se puede decir que tiene unas «capas noemáticas» decididas por nuestra certeza o duda sobre su índole de astro o por nuestra estimación de su belleza. Un «núcleo noemático» o «sentido» consistente en su índole de astro que brilla por la mañana cerca del horizonte por el que asoma el Sol. Y todo ello se centra en la referencia que hacia él se endereza y que termina en la pura «X» que lo constituye como término singular de esa denotación.

Pero lo que importa es examinar el papel que juega esa estructura noemática del objeto en los procesos de identificación que lo determinan como *un mismo objeto* que aparece con diversos aspectos, dando pie a las descripciones correspondientes. Husserl lo explica mediante la «combinación coherente» de los sentidos con que se dan a entender esos aspectos. Es decir, las estructuras que un objeto muestra en sus distintas apariciones «se sueldan en la unidad de la identidad» porque registran

una coherencia tal entre sus variados elementos que justifica que se trate del «mismo objeto». Pero esa «coherencia» es la que hace que coincidan las respectivas referencias que denotan dicho objeto. O, dicho de otra manera, esas múltiples determinaciones objetivas pueden agruparse en torno a la misma «X» que expresa la identidad referencial que en ellas opera porque casan mutuamente y valen como caras coincidentes de un solo objeto. Ahora bien, más adelante, en el § 131 de las *Ideas* precisará que esa «combinación coherente» responde en cada caso a la «Idea» que regule cada una de las especies o géneros, cada una de las «regiones» a que pertenece el objeto identificado. Por ejemplo, la «coherencia» de los aspectos que debe mostrar un insecto para que digamos que es «el mismo» cuando aparece como crisálida, oruga o mariposa está regulada por la «Idea» de la especie de insecto de que se trate. Y, evidentemente, esa «coherencia» o regularidad de aspectos es distinta cuando se identifica una casa desde sus variadas perspectivas o cuando interesa identificar una persona a lo largo de su vida o en diversos momentos de su actividad (trabajando en su oficina, haciendo deporte o reposando en su casa). En cada especie o «región» de seres hay una «Idea» que fija el tipo de combinación o de «coherencia» que debe darse entre sus aspectos para que se aglutinen en torno a una única «X», es decir, para que valgan como manifestaciones que posean referencias coincidentes.

Quisiera volver sobre el caso del «Lucero de la tarde» y del «Lucero de la mañana», no sólo porque sea un ejemplo clásico, respaldado por el prestigio de Frege, sino porque pone de manifiesto unos elementos que juegan un papel relevante en esa «combinación» o «coherencia» de las determinaciones objetivas que hacen posible la identificación de un «mismo objeto». Aplicando la terminología que hasta aquí se ha ido propiciando, se puede decir que los distintos *sentidos* que tienen esas expresiones nominales, en tanto que constituyen dos *modos de darse* un objeto, correspondían a lo que Husserl hubiera llamado, no sólo dos *sentidos*, sino también dos *núcleos noemáticos*, revestidos por la *cualidad noemática* de la «certeza» de que se trata de *un mismo* astro. Y la identidad de *referencia* que, según Frege, animaba a las dos expresiones, se expresaría en términos husserlianos diciendo que esas *referencias* terminan en una misma «X» que funciona como el mismo y único «soporte» de sus variadas determinaciones noemáticas. Y, utilizando una terminología cuya paternidad se podría atribuir a Bertrand Russell, se podría decir que esos distintos *sentidos* o *núcleos noemáticos* son, en definitiva, las *descripciones* que se expresan cuando queremos identificar ese objeto. Pues bien, lo que me interesa subrayar es que entre esas determinaciones que integran el *sentido* o el *núcleo noemático* con que es *descrito* el objeto identificado y que facilitan por su *combinación coherente* la identificación del «Lucero de la tarde» y del «Lucero de la mañana», destacan las espaciales y temporales. Es decir, todo lo que digamos sobre la semejanza del aspecto visible de los dos astros, sugiriendo su identidad, quedará

definitivamente confirmado si reconstruimos idealmente su órbita, su trayectoria como planeta solar y su aparición por la mañana o por la tarde, a consecuencia del movimiento rotatorio de la Tierra, de forma tal que podamos asegurar que su aparición por la mañana en las proximidades del Sol levante coincide con su nueva aparición en la tarde, cerca también del Sol poniente. Es decir, los parámetros espaciales y temporales juegan en muchos casos un papel decisivo en la identificación del objeto. Los lectores de las novelas policíacas lo saben bien: Para identificar el autor de un crimen con un determinado sospechoso, lo primero que hace el detective es averiguar *dónde* se encontraba éste en el *momento* del crimen.

Pero me ha interesado destacar esta contribución del *espacio* y del *tiempo* como determinaciones integrantes del *sentido* o del *núcleo noemático* que facilitan la identificación de un objeto, no sólo por su importancia intrínseca, sino porque ésta ha sido destacada por una serie de autores insignes. Ya la hizo constar Locke en el § 3 del capítulo 27 del Libro II del *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Insistió en ella Kant en el Apéndice de la «Analítica trascendental» de la *Crítica de la razón pura* titulado «La anfibología de los conceptos de reflexión». Pero ha sido Strawson el que más difusión ha dado a esta teoría en *Individuals*, haciendo de la espacialidad y la temporalidad la clave para la identificación y reidentificación de los individuos. Por mi parte sólo quisiera destacar que esas determinaciones espaciales y temporales son notas objetivas que funcionan dentro de esa *coherencia* o *combinación* de los rasgos noemáticos de un objeto propuestas por Husserl. Y que entre esos rasgos coherentes no sólo hay que contar con los espaciales y temporales, sino con todos los que constituyen el *sentido* o el *núcleo noemático* de un objeto, de acuerdo con la *Idea* que marca las condiciones de su índole específica o genérica.

Pero, a estas alturas, debo recordar que había prometido tratar de las «paradojas de la identificación». Y me temo que hace ya un rato que mi exposición se ha hecho apacible y parece haber olvidado la crispación que encierra toda paradoja. En verdad, ha quedado pendiente de solución la que se planteó inicialmente: ¿Cómo se identifica un individuo, distinguiéndolo de lo que *no es*, si se admite que su constitución es solidaria de su contorno, de manera que lo «refleja» en su propia entidad? ¿Cómo identificar un individuo humano si su existencia está radicalmente proyectada en su mundo, de modo tal que éste se hace presente en la presencia de su individualidad? Permítanme que, en busca de una solución, traslade estos interrogantes a lo que he venido diciendo en los últimos minutos sobre la constitución de los individuos identificables. En rigor, las descripciones con que demos cuenta del *sentido* o del *núcleo noemático* que tiene un objeto no han logrado superar su proyección en el mundo y la correspondiente integración de ese mundo en su individualidad. Al decir «Lucero de la tarde» y describir lo que sea el *sen-*

tido de esa expresión, comprometo con ello la «tarde», la situación crepuscular en que se hace visible ese astro, el Sol poniente, la luminosidad mortecina que expande por la tierra, etc. Lo mismo que, al desplegar las descripciones implícitas en el *sentido* o *núcleo noemático* de «Felipe II», tendré que introducir en ellas a los turcos de Lepanto, a los protestantes de los Países Bajos, a la Armada Invencible y a El Escorial. Es decir, todo aquello que constituía su mundo. Pero, si consideramos a la manera de Strawson al espacio y al tiempo como elementos fundamentales de la identificación, ¿no son ambos de por sí estructuras cósmicas que comprometen la totalidad de la realidad con lo que es temporalizado y espacializado? ¿Cómo hablar de *un* tiempo o de *un* espacio sin poner en juego la totalidad de los tiempos y de los espacios que definen a aquéllos?

Y, sin embargo, lo que he indicado sobre la teoría de Husserl de la *combinación y coherencia* de las determinaciones objetivas que hacen posible la identificación puede solucionar esa paradoja: Los aspectos que constituyen un individuo aparecen *ordenados y combinados* de manera tal que perfilan la individualidad, recortándola frente a los que responden a otros patrones de coherencia. La peculiaridad de esos aspectos hace que constituyan sistemas identificadores en los que se trazan estructuras de proximidad y distancia, de coexistencia permanente o de evolución progresiva que permiten fijar distinciones individuales. Es cierto que el «Lucero de la tarde» incluye en su sentido la proximidad del Sol, su luz crepuscular y los paisajes sobre los que brilla. Pero la misma distancia con que aparece respecto al Sol establece entre ellos una alteridad que posibilita su distinción y su identificación por separado. En cambio, la continuidad de la trayectoria de su recorrido lo une y funde con el «Lucero de la mañana», establece un orden entre sus diversas apariciones que significa, en definitiva, su identidad como el mismo astro. Pero, además, aunque su presencia sea solidaria del paisaje vespertino, es fácil admitir que ese paisaje puede ser sustituido por otros muchos, sin que varíe el brillo azulado del Lucero de la tarde, su situación con respecto al Sol poniente y, sobre todo, su curso en una órbita planetaria que lo identifica con el Lucero de la mañana. Y, en el caso de Felipe II, es también fácil advertir que su compromiso con un mundo histórico o geográfico y con diversas situaciones del mismo no impide su identificación como *un individuo* si se coordinan todos esos elementos mundanos con la iniciativa que radica en su corporeidad singular y que se proyecta en esas situaciones. El *sentido* de lo que se diga de Felipe II, el *núcleo noemático* de su entidad que se describe con su biografía, ha de hacer constar que su inserción en su mundo se realiza a partir de unas actividades que, con cierta continuidad, emergían de su cuerpo viviente. Y que, irradiando de él, trazaban los círculos de un contorno que, por lo mismo que se distanciaban progresivamente, dejaban en el centro la identidad de su persona. Es posible que, como se apuntó en un comienzo, sobre la coordinación de las determinaciones que configuran una in-

dividualidad instituímos la ficción de unos individuos que se recortan drásticamente frente a su contorno. Es decir, tendemos a concebir la identidad individual como una entidad que se aísla de su mundo. Es una ficción que tiende a pasar por alto la proyección de los individuos en sus ámbitos objetivos y que alimenta el señuelo de *mónadas* autosuficientes en su ser. Sin embargo, aunque se admita que cada individuo se proyecta esencialmente en su mundo y que lo representa mediante sus propias estructuras, es posible reconstruir su identidad mediante la *coordinación* y *combinación* de esas mismas estructuras, en la medida en que tracen la silueta de un individuo que recorre sus diversas situaciones mundanas como un centro persistente de actividades.

Pero me temo que con esto no se han disipado todas las paradojas que gravitan sobre la identificación de los individuos. Tal vez se haya advertido que en este intento de explicar la identificación como una *coordinación* y *combinación* de los aspectos descriptibles que determinan un objeto y que constituyen su *sentido* o *núcleo noemático*, he olvidado aludir a la *referencia*. Es decir, cuando he considerado la posibilidad de identificar el «Lucero de la tarde» con el «Lucero de la mañana», sólo he contando con caracteres integrantes de su *sentido* o *núcleo noemático*. La asimilación entre sus aspectos brillantes, su proximidad al Sol poniente o levante, su coordinación con una única trayectoria y su pertenencia a una misma órbita, etc., todo ello se reduce a lo que se ha llamado el «sentido» (en tanto que *modo de darse* de un objeto), o al *nóema* con que entendemos ese astro y que llena sus descripciones. Pero, ¿en qué ha quedado la *referencia* o *denotación* que apuntaba hacia ese objeto y que concluía en aquella *X* o punto de referencia que «sostenía» los caracteres con que se le describía? ¿Es que la identificación que reconstruye la individualidad de un objeto sólo se vale de los recursos propios del *sentido*, de lo que se puede describir de un objeto? ¿Acaso la *referencia* se resuelve sólo con elementos integrantes del *sentido* o de lo que hay de inteligible en su *núcleo noemático*? ¿Equivale nada más a la *coordinación* que haya entre sus distintos sentidos y sus correspondientes *descripciones*, con tal que se anuden entre sí trazando la configuración de un objeto en el que todos ellos coincidan? Entonces y en definitiva, ¿estaba de sobra la distinción que estableció Frege entre el *sentido* y la *referencia*? ¿Es ésta sólo la *coincidencia* entre los diversos *sentidos* de un objeto, en tanto que sus elementos se *coordinan* haciendo pensar en un *mismo* objeto poseedor de los múltiples aspectos que registran sus *descripciones* o sus diversos *sentidos*?

Sin embargo, quisiera salir en defensa de esa distinción entre *sentido* y *referencia* y que insista en que ésta es algo más que todo lo que integra el *sentido*, es decir, ajena a lo que hay de *inteligible* en un objeto y lo que de él se puede *describir*. Y que monte esta defensa recurriendo a testimonios de Kant y Husserl. En efecto, el primero de ellos introdujo en la *Crítica de la razón pura* unos apuntes semánticos que, a pesar de su breve-

dad, constituyen una valiosa aportación a la teoría de la *referencia* a la que alude tanto con los términos *Bedeutung* y *Beziehung* como con el *Sinn* que, utilizado por Frege, se ha traducido como «sentido»). Dice así en el § 23 de la «Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento» que, privados del concurso de la intuición sensible, esos conceptos «no nos sirven de nada». Son entonces conceptos vacíos de objetos, de cuya posibilidad no podemos siquiera juzgar, si no hay intuición que los represente. «Sólo nuestra intuición sensible y empírica puede darles sentido y significación (*Sinn und Bedeutung*)» (B 148-149). La equivalencia entre «referencia» (*Beziehung*), «sentido» (*Sinn*) y «significación» (*Bedeutung*) (siempre sobre el supuesto de que se constituyen mediante el curso de la intuición sensible) aparece confirmada por otros textos de la *Crítica*. Así, dentro del capítulo sobre el «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», dice que «si un conocimiento ha de poseer realidad objetiva, es decir, ha de referir (*beziehen*) un objeto y tener en él mismo significación (*Bedeutung* y sentido (*Sinn*), debe ser posible que se dé el objeto de alguna manera» (A 155/B 194). Y, como precisa a continuación, esa «donación» sólo acaece mediante la experiencia. Pero en la página siguiente (A 156/B 195) añade que «lo mismo puede decirse de todos los conceptos, sean los que se quiera». Es decir, no sólo los «conceptos puros» del entendimiento, sino también los «conceptos empíricos» tienen *referencia* en virtud del *cumplimiento empírico*. De otra suerte, serían simples menciones vacías de contenido objetivo. Más adelante, hacia el final de la «Analítica trascendental», en el capítulo dedicado a la distinción entre «fenómenos» y «números», insiste en que, si prescindimos de las condiciones de la sensibilidad, «desaparece toda significación (*Bedeutung*), esto es, la referencia (*Beziehung*) hacia el objeto y no se puede comprender mediante ningún ejemplo lo que bajo esos conceptos puros se puede mentar propiamente como una cosa» (A 241/B 300).

Parece ocioso insistir demasiado en el alcance de esta teoría: De por sí los «conceptos puros» del entendimiento son simples «formas del pensamiento» que se pierden en la vaciedad de meras funciones lógicas cuya validez consiste en la síntesis que realizan de una diversidad empírica. Pero, sin la aportación fenoménica que la sensibilidad efectúa, los conceptos no hacen referencia a ningún objeto. Este sólo se constituye como tal, sólo es *referido* cuando un material empírico lo hace presente como un objeto *dado*. Y, como dice en el texto que antes se ha reproducido, ello vale para «todos los conceptos»: Un «concepto empírico», tal como el de «roca» o «león», sería una mención vacía, carente de validez objetiva o de *referencia*, si no hubiera un repertorio de fenómenos que hiciese que ese objeto fuera *dado*, es decir, que se constituyese como un objeto empírico propiamente dicho.

Si la teoría de la *referencia* de Kant se consagra especialmente a la dilucidación de las funciones de los «conceptos puros» y sólo de lejos alu-

de a los «conceptos empíricos» que llenan nuestros enunciados sobre las cosas, en el caso de Husserl la situación es la inversa: Su teoría de la «referencia» tiene que ver primariamente con los enunciados que dan cuenta de los *estados de cosas* (*die Sachverhalte*) que forman nuestra experiencia mundana. Es decir, coge de lleno nuestro manoseado ejemplo del «Lucero de la tarde», o lo que Kant hubiera llamado «conceptos empíricos». Y, en definitiva, viene a decir que sólo hay propiamente *referencia* (*Beziehung*) cuando el objeto mentado por medio de una expresión nominal se hace presente gracias al *cumplimiento empírico* de esa expresión. Es importante consignar que para Husserl las expresiones verbales (las oraciones y los nombres) tienen por sí mismas *significación* (a la que alude mediante el término *Bedeutung*). Cuando hablo del «Lucero de la tarde» *significo* algo, doy a *entender* algo que luce en el cielo vespertino. Pero, si me limito a emitir estas palabras ante una persona que entiende el castellano, esa mención adolecerá de una lamentable vaciedad, aunque sea aclarada como una alusión al «planeta Venus», que es también el «Lucero de la mañana». El objeto así mendionado, mediante simples juegos de palabras, sería sólo un objeto ausente, meramente *pensado*. No importa que se hable así de algo que pretende ser una realidad concreta: Su estricta mención constituirá su objetividad con la vaciedad etérea que tienen las menciones de entidades abstractas tales como la «justicia», la «verdad», el «infinito», etc. Sólo que el «Lucero de la tarde» pretende ser un objeto real y como tal puede ser definido. A pesar de ello, quedará sumido en la vaguedad de lo que es aludido como ausente. Aunque se añada todos los detalles que se quiera sobre sus caracteres como planeta solar, seguirá siendo un objeto menesteroso, aquejado por una fundamental indeterminación, la de lo que no está a la vista y, a pesar de lo que se diga sobre su constitución, bien podría ser una ficción. Al nombre con que se le menciona se le puede adjudicar una *referencia*, por lo mismo que *significa* algo: Pero se trata de una *referencia* frustrada, insatisfecha.

Sólo el *cumplimiento empírico* salva a las expresiones de su vaciedad. Con la experiencia el objeto mentado se hace presente «en persona». Ciertamente la expresión puede decir más de lo que la percepción ponga a la vista. Y también cabe la posibilidad de que lo percibido enriquezca notablemente lo que se mencionó previamente con respecto al mismo objeto. Pero, en cualquier caso, el cumplimiento empírico da a la simple mención una riqueza que antes no tenía. Realiza la referencia, convierte la dirección objetiva sólo apuntada por la mención en una auténtica mostración del objeto.

El análisis de este tránsito de la referencia insatisfecha de las simples menciones a su verificación sensible fue desarrollado con prolijidad por Husserl a lo largo de sus *Investigaciones lógicas*. Ya en el § 9 de la primera hace notar que la experiencia de un objeto no es esencial para la expresión en cuanto tal, ni para su estricta función significativa. Es decir,

la *significación* no consiste en la trama sensible que pueda cumplir una expresión: es la función objetivante que anima a esta misma. Sin embargo, los actos del *cumplimiento empírico* mantienen con la expresión «la relación lógica fundamental de *cumplir (erfüllen)* (confirmar, robustecer, ilustrar) su intención significativa más o menos adecuadamente y, por tanto, de actualizar su referencia objetiva (*seine gegenständliche Beziehung*)». Y en el § 5 de la sexta *Investigación lógica* añade: «...Sin la percepción —o un acto que funcione de modo análogo— el mentar sería vano, carecería de diferenciación determinada, sería absolutamente imposible *in concreto*... La percepción *realiza*, pues, la posibilidad de que se despliegue la mención... con su referencia determinada (*bestimmten Beziehung*) al objeto; por ejemplo, a este papel que tengo ante mis ojos.»

Ahora bien, me interesa destacar dos aspectos de esta teoría del *cumplimiento empírico* de las menciones significativas que van a tener una especial importancia para nuestro problema de la identificación. Hasta aquí, valiéndome de las teorías de Husserl y Strawson, había admitido que varios enunciados pueden valer para identificar *un mismo* objeto cuando las diferentes *descripciones* o *sentidos* que pusieran en juego se *coordinasen* o *combinasen* de forma tal que diesen cuenta de distintas facetas congruentes del mismo objeto. Y que esa *congruencia* estaba determinada por las leyes propias de la especie de objeto que se estuviese identificando. Pues bien, las percepciones que den cumplimiento a las expresiones que entran en juego en un proceso de identificación deberán *coordinarse* con éstas para mostrar un objeto que valga como *el mismo* que fuera aludido por dichas expresiones. Es decir, el objeto dado empíricamente deberá ser también *congruente* de alguna forma con el objeto mencionado verbalmente para que aquel sea entendido como *el mismo* de que se estuviera hablando. Sin embargo, hay que recordar que, según Husserl, la *coordinación* que hacía posible la identificación de un objeto por medio de distintas expresiones tenía que ver con su *sentido* o *núcleo noemático*. O, según la versión de Strawson, con los elementos *descriptivos* que funcionasen en ellas. De un modo u otro, era una identificación basada en lo que había de *inteligible* en un objeto. Entonces, ¿cómo se puede verificar una identificación entre un objeto expuesto *inteligentemente* por unos actos de habla y ese mismo objeto cuando se muestra en la *experiencia*? ¿Hasta qué punto hay un salto cualitativo (que, según la tradición platónica, podría ser «abismal») entre lo *inteligible* y lo *sensible*, que dificultara la *coordinación* o *congruencia* que deben haber entre los actos de una y otra clase cuando se funden para identificar un mismo objeto?

No es éste el momento más oportuno para intentar dilucidar la larga historia de las avenencias que se han propuesto entre esos dos planos. Me contentaré con recordar que Husserl no pareció amilanarse ante el clásico «abismo» que con frecuencia se había abierto entre ellos, es decir, lo que él denominó el ámbito de la *significación verbal* y su *cumplimiento*

empírico. Por el contrario, el hecho de que ese cumplimiento se realiza constantemente valió para él como una prueba suficiente de que las percepciones poseen un *sentido impletivo* (*erfüllende Sinn*) que casa con la *significación* que anima a las palabras. O sea, que los elementos sensibles disponen de un *sentido* que es afín con la *significación* verbal. Así, en el § 14 de la primera de las *Investigaciones lógicas* dice que, «cuando la intención significativa está cumplida sobre la base de la intuición correspondiente; o, con otras palabras, cuando una expresión es referida (*ist bezogen*) en nominación actual al objeto dado, entonces se constituye el objeto como “dado” en ciertos casos y nos es dado en ellos —si la expresión se acomoda realmente a lo intuitivamente dado— *de la misma manera* en que la *significación* lo *mienta*. En esta unidad de coincidencia entre la *significación* y el cumplimiento de la *significación*, corresponde a la *significación*, como esencia del significar, la esencia correlativa del cumplimiento de la *significación*; y éste es el *sentido impletivo* (*der erfüllende Sinn*) y, como también puede decirse, el *sentido expresado* por la expresión». He de reconocer que una lectura de las *Investigaciones lógicas* no permite aclarar lo que sea ese «sentido impletivo». Sin embargo, no es difícil salvar esa omisión considerando la riqueza de estructuras que el mismo Husserl, en su obra póstuma *Experiencia y juicio*, tenía que advertir que tiene lo empírico. Pues ello abre la posibilidad de que se admita que todo elemento sensible es también *significativo* en tanto que funciona como un *signo* que remite a los otros elementos empíricos que con él están concertados. El *frío*, por ejemplo, remite al *hielo*, como el color *rojo* remite a la sangre o el olor de *humo* remite al *fuego*. Esas *remisiones* (*Verweisungen*, diría Heidegger) son precisamente las que deciden la índole *significativa* de las cosas. Es decir, la riqueza estructural del campo de los fenómenos sensibles hace que cada uno de ellos sea *signo* de los que forman con él situaciones frecuentes, complejos empíricos característicos de ciertos objetos. Lo empírico posee, por tanto, una naturaleza *significativa* similar a la que tienen los términos que *significan* las familias lingüísticas que les son afines. Parece que, después del fabuloso despliegue de la riqueza *significativa* que posee la percepción, realizado por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, es ocioso insistir sobre el particular.

En cambio, me interesa detenerme en un segundo aspecto de ese *cumplimiento empírico* de las expresiones realizado por las experiencias que *identifican* el mismo objeto de que se habla. Se trata, para decirlo brevemente, de la *irracionalidad* de la misma referencia que así se está cumpliendo. En verdad, no deja de ser alarmante que los autores que han tratado de la *referencia* objetiva que realizan las expresiones lingüísticas, a partir del mismo Frege, la hayan presentado como algo distinto, de índole diversa del *sentido*, de la *significación*, de lo *noemático* o de las simples *descripciones* que están en juego en una expresión. Se ha discutido hasta la saciedad cómo puede funcionar la *referencia* mediante la

apoyatura del sentido y de las descripciones. Y, ciertamente, orillando todas estas discusiones y los problemas que giran en torno a los llamados «nombres propios», parece que, por muy «rígida» que sea la referencia que apunta a determinado objeto, no puede funcionar sin una cohorte de descripciones que digan cómo es ese objeto. Pero lo que me interesa subrayar es simplemente que, con todo ello, se ha admitido que la *referencia* es de otra índole que ese marco de descripciones, significaciones, sentidos o entidades noemáticas que la encuadran. Pues, para decirlo pronto, todo esto es de naturaleza inteligible. Más o menos racional, pero siempre susceptible de ser explicado. En cambio, la *referencia* misma, el acto concreto de señalar o denotar un determinado objeto que se exhibe satisfaciendo lo que de él se dice, es *irracional*. De su realización misma, de su efectiva realización no cabe decir nada más que se efectúa. Lo que se diga ya pertenece al ámbito de lo describable, del sentido. Es decir, a lo que no es la misma *referencia*. Adviértase que Frege ya hizo de ésta el componente de la expresión nominal que la dirige hacia un determinado objeto y que es la misma para varias expresiones que, *teniendo diverso sentido*, hablan de un objeto idéntico. Es cierto que Husserl sostuvo que la *referencia* se realiza mediante unos datos empíricos que tienen un *sentido impletivo*. Y que este sentido cuadra con lo que hay de inteligible (noemático) en la expresión. Pero la *donación* misma de lo empírico es lo que corresponde a la *referencia* verbal y, en su fáctica realización, es tan irracional como esta referencia. Es el hecho bruto de que unos fenómenos sensibles *estén ahí*, produciéndose. Lo que de ellos podamos describir, interpretando su *sentido impletivo*, no es esa escueta realización de su presencia empírica. Por tanto, lo que ahora nos asalta es la *paradoja* de que esa *referencia sea irracional, absurda*, aunque funcione acompañada por descripciones o por elementos sensibles que son inteligibles a su manera. O sea que, en definitiva, *la identificación de los individuos se monta sobre un factor irracional*.

Creo que el punto crucial de esta tesis consiste en que la referencia no puede ser sustituida por elementos descriptivos poseedores de un sentido. Y que sólo ella señala la individualidad de modo inequívoco. Dicho de otra forma, que cualquier expresión que se vale sólo de descripciones, que tiene un sentido que *no* se está cumpliendo mediante una experiencia que realice su referencia, es incapaz de denotar un determinado individuo de forma genuina. Porque, en principio, esa expresión puede aludir a infinidad de individuos. Tan sólo la referencia que se ejerce de hecho, que se efectúa con una percepción, es capaz de exhibir la individualidad de lo que con ella se identifica.

Intentaré justificarlo recurriendo a la individualización a que cooperan las coordenadas espaciales y temporales. Como se recordará, éstas son los elementos decisivos para identificar un individuo, según Strawson. Pues bien, lo que pretendo sugerir es que la alusión a una fecha o a un lugar determinado no logran determinar efectivamente el suceso que

en ellos haya acaecido si no se recurre a una referencia que tiene que ser realizada, pero que ya no puede ser descrita y que, por decirlo así, escapa de las coordenadas que se hayan utilizado. Si digo que estoy hablando en Madrid en el día de noviembre de 1987, me temo que esa fecha no logrará fijar ese suceso como no acabe por decir «ahora», realizando una pura referencia. En efecto, el año 1987 puede corresponder a muchos calendarios, según cual sea el año 0, a partir del cual se fijen las distintas fechas. Pero, en nuestro caso, tendré que decir que estoy apelando al calendario cristiano, que fija su fecha inicial 1987 años antes del que *ahora* está discurrendo. O sea que el *ahora*, que sólo se puede fijar haciendo referencia a lo que está pasando, a su mera facticidad, decide el uso de cualquier fecha. Igualmente, la fijación de «Madrid» como lugar de mi actuación, debido al carácter convencional de cualquier denominación topográfica, sólo se podrá determinar en última instancia *señalando* lo que ahora nos rodea, un edificio situado en Madrid. Y, si quiero escapar de ese convencionalismo del término «Madrid», utilizando una localización más rigurosa, como sería la de las coordenadas geográficas, es de temer que la mención de una longitud y una latitud podría convenir a cualquier cuerpo o astro esférico. Por lo que tendría que terminar diciendo que conciernen a la Tierra que estoy pisando *aquí y ahora*. Es decir, terminaría también por hacer referencia, una simple y pura referencia, a *esto* que designo como «la Tierra».

Es cierto que habitualmente nos valemos de descripciones para realizar identificaciones y que nos contentamos con ello. Que hablamos de «Felipe II» sin haberlo percibido realmente, es decir, sin haber dispuesto de la auténtica referencia que, como antes indiqué, sólo opera mediante percepciones. Pero es evidente que utilizamos sucedáneos de esa genuina referencia para identificarlo. Nos valemos de retratos suyos, miramos El Escorial como el monasterio que él construyó, etc. O, simplemente disponemos de una confluencia de noticias sobre sus andanzas, su carácter, sus empresas que, por su riqueza y coincidencia *parece* que señalan hacia un único individuo. Confiamos en que lo hemos identificado como una individualidad intransferible porque damos cuenta de los nombres de sus esposas e hijos, de sus peleas contra los protestantes o contra los turcos e ingleses, etc. La reunión de esas descripciones *parece* corresponder, en efecto, a una sola persona. Sin embargo, no cabe duda de que mucha gente ha sido «Rey de España», muchos han tenido esposas e hijos con los mismos nombres que nuestro monarca, muchos han hecho la guerra a los protestantes, turcos e ingleses. Es decir, que lo así descrito es el punto de coincidencia de una serie de descripciones generales. Y lo que así se fija tiene, por tanto, la vaguedad, la indeterminación de lo que es genérico. Me temo que así sólo estamos dando cuenta de lo que un escolástico llamaría un *«individuum vagum»*. Y que de esa *vaguedad* sólo podremos escapar mediante auténticas referencias que, por medio de percepciones, nos lleven hasta imágenes pictóricas de Felipe

II, ante El Escorial o cualquier otro lugar que tuvo relación con él. Pero con ello estaremos utilizando referencias que, en la medida en que señalen cosas que se hacen presentes por sí mismas y que, con su estricta facticidad, deben ser diferenciadas de lo que se describe, son distintas de lo que podemos entender, es decir, de lo que podemos describir con un sentido inteligible. En definitiva, esa individualidad será identificada mediante el recurso de unas referencias que son *irracionales*, que no se dejan reducir a ninguna descripción.

Para terminar, quisiera enlazar esta consideración de la irracionalidad de la referencia realizada mediante una percepción con la paradoja que se presentó en un comienzo, es decir, la concerniente a que todo individuo arrastra con su propia identidad una presencia de todo aquello que forma su mundo y que, de modos variados, decide su misma identidad individual. Como ya se adelantó, la *combinación coherente* de los rasgos descriptibles de un individuo permite trazar una frontera, más o menos definida, entre lo que sea su identidad y lo que catalogamos como ajeno a la misma. Pero, con la apelación a la *referencia*, esa identificación ha recibido un refuerzo: los individuos son identificados porque hacemos incidir esa referencia en el conjunto de los caracteres que han quedado aglutinados por su mutua coherencia. Es cierto que ese refuerzo le llega a la identidad desde un dominio maldito, el de lo irracional. Pero, de todos modos, el objeto se constituye así con una especial rotundidad, desde el momento en que la referencia fija un centro de objetividad que actúa de soporte de las características que se condicionan mutuamente en virtud de sus vínculos legales.

No sé si esta ponderación de la irracionalidad radical de los individuos me coloca en los aledaños de la posmodernidad. En todo caso, no ha sido mi intención. Y me consuela pensar que, en definitiva, desde los tiempos en que Platón escribió la primera parte del *Parménides*, ya fue un enigma la participación de lo ideal por parte de los individuos. Creo que fue la primera vez que salió a la palestra la problematicidad de lo individual, aunque quedase enmascarada por las aporías de la participación. Y, desde entonces, antes, dentro y fuera de la modernidad, siempre ha asomado la irracionalidad de lo individual por entre las mallas con que el hombre ha querido tejer la razón de ser de las cosas. Por lo menos, cuantas veces el hombre ha hecho de lo universal el campo de su razón. Es decir, siempre.

Fernando MONTERO MOLINER