

EL CONOCIMIENTO DEL SINGULAR EN JOSÉ GAOS

CARLOS LLANO

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

La teoría de la teoría pura

En la última obra de José Gaos, *Del hombre* (Fondo de Cultura Económica, México, 1970), publicada como trabajo póstumo, el conocimiento del singular reviste especial importancia, no tanto por el tema en sí, cuanto por su relación con otras dos cuestiones que encuentran acento primordial en el filósofo *transterrado* en México.

José Gaos, por herencia confesada de su maestro Ortega y Gasset, ha hecho el intento de insertar al individuo dentro de una estructura filosófica quasi-enciclopédica, de la que es indudablemente poseedor. Un aspecto de este propósito, en el que no hemos de detenernos ahora, es su crítica de *la teoría pura*, su persuasión de la imposibilidad de un pensamiento estrictamente especulativo en el que quedasen anuladas las instancias personales del que especula. Esta pureza intelectual, aséptica a las mociones y emociones del sujeto, no es para Gaos más que una teoría de sí misma, pero no una teoría de la realidad humana. "Parece, pues, que el pensamiento humano y más particularmente, la razón humana, la 'razón pura', consista en un repertorio de conceptos... con el que concebir lo preconceptual, siguiendo los dictados de la 'razón práctica'" (*op. cit.*, p. 249). En definitiva, es el propio impulso vital del hombre quien determina, al menos en parte, el ejercicio y aun el contenido de toda teoría.

El desprendimiento

Es verdad, admite Gaos, que toda objetivación exige un abstracción, la cual consiste precisamente en un *distanciamiento* y un *enfrentamiento* respecto del objeto susceptible de abstracción, junto con un *desprendimiento* precisamente del sujeto que abstrae (p. 212 y ss.); pero este *desprendimiento* no es nunca posible de manera completa y total: el sujeto no puede desprenderse de sí mismo en el acto de conocimiento de un modo absoluto, y por ello su objetivación será siempre incompleta. Resultarán inacabados todos los esfuerzos

de esta abstracción subjetiva: en toda teoría se inmesciuye vitalmente el sujeto que la elabora.

La significación

Y esto es así porque toda expresión —“ama”— y aun todo concepto, tiene al menos dos dimensiones; por un lado, *designa un objeto*: el acto de amar en tercera persona; por otro, significa una *moción o emoción del sujeto*. Esta segunda dimensión, *significante* de un estado de ánimo del sujeto, es obvia en el caso de algunas expresiones, como las admirativas (¡ama!) o las dudativas (¿ama?), en las que se evidencia la significación de la admiración del sujeto que se expresa o la duda del mismo, además de la mera designación de la actividad de amar en tercera persona. Pero esta significación o referencia al estado psíquico del sujeto, subyace también, según Gaos, aunque de un modo menos patente, en las expresiones *enunciativas*, donde podría pensarse que toda su fuerza se agota en el propósito de la designación del objeto. La serenidad, ecuanimidad o indiferencia, pueden ser los estados de ánimo significados en estas expresiones presuntamente sólo designantes de objetos concretos.¹ La falta de signos es también significativa.

Pues bien, es precisamente en el concepto individual, o más rigurosamente, en el *concepto de lo individual*, en donde esta versión significante del sujeto y esta consecuente imposibilidad de desprendimiento por parte de él, se pone de mayor manifiesto, al punto de que se convierte para Gaos en ejemplo preclaro, en un paradigma de esta necesaria incidencia del sujeto en la entraña de todo conocimiento pretendidamente objetivo. *Para designar lo individual es necesario significar al sujeto designante.*

Veámoslo introductoriamente en el caso del objeto de la expresión, o pensamiento, a que antes nos referimos: “ama”, como designación del modo activo de *amar*, ejercido en tercera persona. Analicemos cómo se objetiva este acto de amar, que necesita, según Gaos, del recurso a un concepto individual: el concepto “él ama”, enunciativamente expresado. Para la objetivación del acto de amar en tercera persona se requiere de “un concepto compuesto del concepto específico ‘ama’ y un *concepto situacional* ‘él’, que individúa al anterior y hace del concepto total “ama” un *concepto individual*, que concibe únicamente

¹ Estas distinciones entre designación del objeto y significación del estado de ánimo del sujeto no son, como se sabe, nuevas. Al menos, desde G. Frege (*Conceptografía*, UNAM, México, 1972, pp. 13-14) se ha hecho notar que un mismo *contenido proposicional* puede estar dotado de una diferente *fuerza asertiva*. Véase la relación entre esta versión lingüística propia de la filosofía analítica y la distinción clásica entre certeza, opinión y duda, en Alejandro Llano (*Gnoseología*, Eunsa, España, 1984, pp. 51-65). Sin embargo, para Gaos el doble papel de conocimiento (designación y significación) reviste una importancia principal.

la actividad de amar individualmente determinada de una persona también individualmente determinada por el contexto y la situación, es decir, en último término, por una relación a mí, que determina quién sea él” (p. 263). Es, por tanto, la referencia *a mí* la que hace posible la determinación de *él* y la individualización de *ama*: si no fuera así, el acto de amar no sería individual, pues podría objetivarse como ejercido por cualquiera.

Concepto universal y concepto individual

Para precisar más técnicamente la naturaleza de este *concepto individual* (*él ama*) que requiere de la determinación de un *concepto situacional* (*él*), y requiere a su vez de la determinación del sujeto del concepto expresado (*yo*), debemos acercarnos, siquiera someramente, a lo que parecería ser su contrario: el concepto universal.

Según Gaos, la historia de la filosofía, cardinalmente, ha dado dos respuestas a la cuestión ¿qué es lo que concibe un concepto universal?; porque, si no concibe un solo individuo, como *esta mesa*, ¿qué objeto concibe? (pp. 235–240).

La *primera respuesta* afirmaría que “el concepto ‘mesa’ concibe y objetiva un objeto universal como él mismo, la *especie* ‘mesa’ concebida también como una esencia” (*ibidem*), derivado esto de la antigua confusión entre los conceptos específicos y los conceptos esenciales, que cruza como meandro todo el libro alfa de la *Metafísica* de Aristóteles y que nos impide delimitar claramente la naturaleza de conceptos como ‘mesa’, o mejor, como ‘tabularidad’. El concepto universal se referiría a un objeto universal, y éste, en cuanto objeto universal, sería distinto de los objetos individuales (*ibidem*). ¿Qué relación tendría con éstos?: una relación participativa; un *objeto ideal* “participado” por ciertos objetos individuales: cada una de estas mesas (*ibidem*). De manera que para esta primera respuesta de la cuestión, en el ámbito del concepto universal tendrían lugar: un concepto específico ‘mesa’, la esencia específica “mesa” y las mesas individuales que participan de aquella esencia.

La *segunda respuesta* a la misma cuestión (¿qué objetiva el concepto universal?, ¿cuál es el objeto del concepto universal?) aseveraría que “el concepto ‘mesa’ concibe u objetiva los objetos individuales que son las *mesas* mismas, pero las concibe u objetiva en una forma *sui generis*: ni a una sola determinada de ellas, como lo concibe el concepto individual ‘esta mesa’, ni a todas ellas como lo concibe el concepto plural ‘las mesas’, sino a *una cualquiera* de ellas, es decir, no ésta que está cerca de mí ahora, ni *todas*” (*ibidem*). A fin de perfilar esta segunda respuesta o segundo modo de entender el concepto universal, y precisar así la manera *sui generis* de hacerlo, ha de tenerse en cuenta que acabamos de manejar tres tipos desiguales de conceptos:

- ‘esta mesa’, que es concepto individual;
- ‘una cualquiera de las mesas’, que es —para esta segunda respuesta— un concepto universal;
- ‘todas las mesas’, que es un concepto plural.

No parece haber especiales dificultades para comprender cabalmente la naturaleza del concepto individual —al menos por ahora— que se refiere a una sola mesa determinada, ni la del concepto plural, que alude a todas las mesas en conjunto. Pero, ¿qué quiere decirse cuando se dice que el concepto universal objetiva ‘una cualquiera de las mesas’? Para Gaos el concepto universal —‘una cualquiera de las mesas’— significa: “una sola, pero una cualquiera o no determinada” (*ibidem*). Lo que ocurre en esta manera de conceptualización de la *mesa* acaece de parecida manera con otros conceptos que objetivan realidades de otro tipo. “Con el concepto ‘sustancia’ —ejemplo arbitrado también aquí por Gaos— no se concibe *esta sustancia* sola, que es esta mesa, ni todas las sustancias en su conjunto, sino que se objetiva *una cualquiera* de las sustancias, de los individuos de ese conjunto. Y con el concepto ‘existente’ no se concibe este existente solo, que es esta mesa, o este gris [si la mesa tuviera ese color]; ni todos los existentes en su conjunto, sino que se objetiva uno cualquiera de los existentes” (*ibidem*).

En resumen, el universal ‘mesa’ según la primera respuesta se elaboraría mediante un proceso de *idealización*, en tanto que, según la otra respuesta, por medio de un proceso de *indeterminación*.

No se necesita forzar las cosas para percatarse de que, quizá sin saberlo, Gaos, al referirse a las dos respuestas cardinales dadas por la filosofía al problema de los universales, es decir, al problema del concepto universal, está accediendo a los dos modos de abstracción que Tomás de Aquino describe en la L. II, q. 1, a. 3 del Comentario al Libro de Boecio sobre la Trinidad (*cf.* C. Llano, *El conocimiento del singular*, *apud* Universidad Panamericana, México, 1981, p. 14). El universal *mesa*, según la *primera respuesta*, es producto de una abstracción *per modum formae*, por la que se concibe la esencia de mesa formalizándola o idealizándola (mesa como *objeto ideal*, según Gaos), de una manera no ajena a las ideas platónicas. El universal *mesa*, en la *segunda respuesta*, sería el fruto de una abstracción *per modum totius*, en la que no se abstrae la sola forma del objeto, sino la forma con su materia, esto es, el todo, pero haciendo abstracción de las características individualizantes de éste, vale decir, dejando al todo en un cierto estado de indeterminación.

La diferencia entre tales modos de abstraer (*idealizar* en un caso e *indeterminar* en el otro), según hemos visto en Gaos, hace que éste use una terminología poco escolástica (como una buena parte de los términos de que echa mano al hacer su filosofía), pero enteramente concorde con aquélla. El concepto ‘mesa’ —derivado del segundo modo de abstraer— y el concepto

'tabularidad' —derivado del primero— tal vez incluso pueden no objetivar o concebir "ningún objeto distinto de las mesas mismas" (*ibidem*), pero representan sin duda dos formas distintas de concebirlas: la forma de la universalidad 'abstracta' —tabularidad— y de la universalidad 'concreta' —mesa, tábula, superficie horizontal, etc.

Frente a estas dos respuestas a la cuestión de los universales (¿qué es lo que concibe un concepto universal?) José Gaos se siente precisado a optar. Y opta por la segunda respuesta, apoyándose en el *principio de simplicidad*.

"La primera respuesta atribuye al concepto específico, universal, un objeto mental, una esencia" (*ibidem*) —tabularidad— que a su vez se atribuye, por participación, a los objetos individuales —tábulas o mesas. De este modo el concepto específico se atribuye, predica o relaciona, finalmente, con las mesas individuales. *Esto mismo es lo que hace el concepto esencial concebido del segundo modo*, pero lo hace directamente, sin necesitar el tránsito a través de un *objeto ideal* del que las mesas participarían. La primera manera de concebir —esto es, la primera manera de responder a la cuestión de los universales— "vendría a hacer lo mismo que la segunda, sólo que *indirectamente*, por intermedio de la esencia, del objeto ideal. Pero, entonces, ¿a qué éste?" (*ibidem*). El argumento empleado para optar por una forma de abstracción que nos vincula directamente con los objetos individuales que han sido el punto de partida de esas abstracciones, nos recuerda sin duda las razones de la *inutilidad de las ideas*, tal como Platón las concebía, que Aristóteles nos ofrece en su *Metafísica*.

La segunda es más simple —concluye Gaos—, y es aquella por la que debe optarse. De dos explicaciones, ha de elegirse la más sencilla, la que "introduce menos entes" (*ibidem*). (Gaos se percata de que este *principio de simplicidad* no pasaría de ser una regla occamista, nominalista, de la ciencia moderna, aunque no por ello deje de emplearla.)

Nos parece, sin embargo, que en esta opción hay subyacentemente otro criterio. José Gaos, a lo largo de su filosofía —una filosofía confesada, expresa y reiteradamente fenomenológica—, deja patente su temor de alejarse de las cosas. Si en Husserl, su próximo antecedente, existe *el deseo de ir a las cosas mismas*, en Gaos aparece *el temor a salirse de ellas*. Aunque no puede hacer la filosofía que hace —como nadie que hace filosofía— atendido al solo y puro método fenomenológico, su intención explícita es no separarse de él. Pues bien: está claro que la universalidad 'abstracta' (en conceptos como 'tabularidad', 'cromaticidad', 'sustancialidad', 'existencia') parece requerir, más aún que el otro tipo de conceptos, de universalidad 'concreta' (mesa, color, sustancia, existente), un objeto ideal intermediario entre ellos y los individuos. "Si ya el concepto 'mesa' parece requerir una esencia, distinta de él y de las mesas individuales, el concepto 'tabularidad' parece requerir mucho más una esencia, 'tabularidad', distinta de él y de las mesas individuales. *Hay más distancia entre 'tabularidad' y las mesas que entre 'mesa' y las mismas mesas*" (*ibidem*).

Añadiré que, en términos tradicionales, en 'tabularidad' habría un grado más de abstracción que en 'mesa', lo cual parece del todo exacto, aunque no es aquí el lugar de fundamentarlo. Este *criterio de menor distancia* respecto de las cosas, que no se identifica con el *criterio de simplicidad*, debe añadirse a éste en el pensamiento de Gaos; y, en el tratamiento del concepto individual, resulta definitivo.

En efecto, el concepto 'mesa' universal llega al concepto *esta mesa*, individual, por el procedimiento de una mera *determinación* de lo universal. El concepto universal posee, según Gaos, cierta *laxitud* (p. 243 y ss.) que no enfoca de manera precisa y clara a ningún objeto individual, y requiere, para individualizarse, para referirse a algo individual, de un proceso de *determinación*, del que después hablaremos. En cambio, las operaciones mentales que deben arbitrarse para que 'tabularidad' se apegue a 'esta mesa' habrán de ser, evidentemente, más complejas, y, para nosotros —aunque no explícitamente para Gaos—, imposibles: a fin de que la *tabularidad* pueda predicarse de *esta mesa* se requiere dejar de concebir de la primera manera —esto es, dejar de ser tal concepto— para conformarse conceptualmente de la segunda manera. Lo cual fue advertido por Santo Tomás de Aquino en *De Ente et Essentia*, cuando aseveró que *humanidad* no puede predicarse de ningún hombre, en tanto que *hombre* es predicable de Pedro y de Sócrates; de igual modo se hace imposible concebir *esta tabularidad* como concebimos *esta mesa*.

A la naturaleza del concepto individual sólo podemos acceder, pues, por la vía de un concepto concebido conforme a la segunda respuesta —*mesa*— y no conforme a la primera —*tabularidad*. Bien; pero ¿qué operación debe practicarse para que quede determinado en *esta mesa* lo que quedó en estado universal, indeterminado, con *laxitud*, en el concepto 'mesa'? Es aquí donde las sugerencias de Gaos alcanzan una mayor originalidad e interés.

La cuestión ontológica del singular

Antes, sin embargo, de responder a aquella pregunta, hemos de hacer una breve incursión en el problema ontológico de lo individual. Porque, para Gaos, "*la cuestión es en el fondo la ontológica del principio de individuación*" (p. 220).

"Las sensaciones y las emociones elementales se presentan integrando sustancias. Estas sustancias y sus modos son *individuales, individuos*" (*ibidem*). No debemos detenernos ahora en el problema acerca de si esta primera afirmación de Gaos puede hacerse desde un método estrictamente fenomenológico, es decir, si a partir de la manera de presentarse las sensaciones y las emociones podemos llegar *fenomenológicamente* a la realidad de la sustancia; asunto éste de gran interés para analizar la filosofía de nuestro autor, pero que debemos dejar ahora de lado. Porque hemos de preguntarnos si tales sustancias

integradas por las sensaciones se refieren al objeto de éstas —es decir, a los fenómenos sensibles o, en su terminología, a los *perceptos*— o a su sujeto, vale decir, a quien siente las sensaciones. Nosotros debemos concluir que, en este contexto, estas *sensaciones*, que se presentan integrando sustancias, no se refieren sólo al sujeto que las padece sino también al fenómeno u objeto que las suscita. Si sólo hicieran referencia al sujeto, sería éste la única sustancia de la que tendríamos noticia, y la alusión inmediatamente posterior a las *emociones* —de carácter estrictamente subjetivo— me restringiría aún más a mi propio yo, que sería la única sustancia conocida como tal.

Si nuestras suposiciones aciertan a interpretar debidamente esa básica afirmación de Gaos, la presentación de una sustancia *individual*, o de un individuo, se nos hace mediante las sensaciones a ella o a él referidas: gracias a estas sensaciones tenemos noticia de la unidad de la sustancia consigo misma y de su distinción respecto de las demás. Sin embargo, para Gaos “la individualidad no se reduce a esta unidad” (*ibidem*), sino que “implica y coimplica” al menos otras características: a) en el espacio, la *localización única*; b) en el tiempo, “el presentarse de una sola vez”, que es el modo como Gaos traduce el término alemán *Einmaligkeit*.

Hecho este análisis, hemos de preguntarnos ¿de quién o de qué es obra la individuación de cada sustancia? Parece que José Gaos, al respondernos, no deja bien precisado el nivel ontológico y el nivel noético de la susodicha *individuación*. No sabemos si al interrogarse por la individuación se refiere a ¿cómo individuamos nosotros cognoscitivamente una sustancia individual?, es decir, ¿cómo conocemos lo determinado e individual de esta sustancia?, que es la *cuestión noética* —de la que genéricamente estamos hablando—; o más bien, ¿qué es lo que hace que la sustancia sea individual?, cuestión ontológica que aquí nos planteamos ahora.

Por un lado, parece referirse a la *cuestión noética* cuando asienta que “la individuación no es obra únicamente de los conceptos individuales o que el principio de individuación no son estos conceptos” (p. 220) y que “*la individuación no puede ser obra fundamentalmente de las sustancias*” (p. 221). Pero, al propio tiempo, parece moverse dentro de la *cuestión ontológica* cuando afirma con paralela seguridad que “la individuación tampoco puede ser obra fundamental de la ‘materia’, ni siquiera de la ‘signada por la cantidad’, es decir, cuantificada, o modalizada cuantitativamente, o por modos cuantitativos, fundamentalmente, a su vez, los del espacio” (p. 220).²

² Dejemos ahora al margen el hecho de que en la explicación completa de Gaos, resumida aquí, *la materia* (que como principio de individuación daría para nosotros respuesta a la *cuestión ontológica*: ¿qué individuía a la sustancia?); y *las sensaciones* (que como principio de individuación responderían para nosotros la *cuestión noética*: ¿cómo individuamos cognoscitivamente a esta sustancia, cómo la conozco con su individualidad?), aparecen sólo como dos versiones terminológicas de un mismo problema. La primera versión usaría la terminología clásica o al

Después de estas aseveraciones negativas (la individuación no tiene su principio ni en la materia ni en la sensación, aunque las sensaciones —y las emociones— se presentan integrando sustancias individuales), y basándose fugazmente en que la “individuación en los fenómenos físicos es mucho menor que en los psíquicos en general, y mucho menor aún que en los psíquicos humanos” (p. 221), Gaos encuentra el principio de *individuación* en la *interioridad*, al punto de que habrá más individuación donde la interioridad sea más esencial a la esencia de la sustancia individuada. Aunque esta coincidencia o superposición entre *individualidad* e *interioridad* no se encuentra aquí fundamentada, pensamos que podemos darla por válida, al menos en el terreno de una mera intuición metódicamente aceptable.³

Así las cosas, Gaos nos hace ver que si la individualidad se mide por la interioridad es erróneo poner en la materia el principio de individuación, ya que la materia carece de interioridad alguna. La exteriorización de lo interior en un objeto inanimado —una roca volcánica, gusta decir— no cambia la esencia de lo exteriorizado: una piedra partida en pedazos, permitiendo ver su interior, no dejará de ser piedra: su individualidad o interioridad es tan pequeña, tan accidental, tan impropia que, al exteriorizarse, de un individuo surge todo lo más “una pluralidad de individuos de la misma especie, o esencia, simplemente menores, o de otras formas geométricas, es decir, sin más cambios que cambios accidentales de lo cuantitativo” (p. 221): lo puramente material carece en rigor de interioridad, y por ello mismo su individualidad es frágil o *inexistente*. En cambio, no es posible exteriorizar el interior de una planta o de un animal superior rompiéndolos en pedazos: no serán entonces partes más pequeñas de lo que eran antes, pues serán cadáveres o cuerpos inanimados respecto de la animación anterior.

Más aún: “el interior del ser humano no se reduce a la interioridad peculiar de lo psíquico en general; es la interioridad propia de la conciencia de sí la única interioridad que puede llamarse propiamente intimidad consigo misma. . .” (p. 222). Comparada con esta intimidad, la aparente interioridad

menos escolástica, mientras que la segunda usaría “la terminología del curso” cuyo contenido es la obra que comentamos. Por otra parte, resulta curioso observar que en su opúsculo filosófico *De principio individuacionis*, donde más extensamente trata el tema, Tomás de Aquino aborda la cuestión refiriéndose también por igual a la cuestión noética y a la cuestión ontológica de la individuación, y de una forma tal que, a nuestro juicio, la frontera entre ambas cuestiones no queda a la postre suficientemente esclarecida.

³ Para nuestro autor la individualidad *personal* humana consiste como veremos en algo más: no sólo en la interioridad, sino en la conciencia de sí, con todo lo que ello acarrea (p. 541); de donde deduce que “el principio de individuación sería más bien el tiempo” (*ibidem*) por el papel fundamental que para la conciencia de sí y para la individuación tiene la memoria; “la conducta de los animales revela sin duda que tienen memoria, pero no que tengan la memoria *de sí* que tiene cada uno de nosotros, los seres humanos” (*ibidem*).

del animal sería “un estar fuera de sí, como ha expuesto tan bien mi maestro Ortega” (*ibidem*).

Nos hallamos ante una individualidad “personal”, la de la personalidad. “Pero si tales son los fenómenos, parece contrario a toda razón poner el principio de individuación allí donde la individualidad es menor” (p. 223). “Lo razonable parece ser que las *psiques* serían de suyo individuales, y que individualizarían aquellas partes de la materia a las que están unidas como cuerpos suyos” (p. 223).

Así queda resuelto para Gaos el problema del principio de individuación. A nosotros, sin embargo, nos parece que, en realidad, la postura de Gaos en este punto va más allá. Como luego veremos, la individualidad del yo personal no sólo individúa al cuerpo al que está unido —lo cual, con algunas salvedades, es efectivamente razonable— sino que el *sujeto de conocimiento se constituye como principio noético de individuación de aquello que conoce individualmente*. El sujeto cognoscente, desde su propia, peculiar y suprema individualidad, individualiza a su objeto noéticamente, al conocerlo. Veremos próximamente cómo.

Antes, sin embargo, debemos poner al margen una pequeña anotación, aun a riesgo de salirnos, por un instante, del centro de nuestro tema: Gaos, nos parece, confunde la individualidad de algo con el principio de individuación de esa individualidad. El sujeto psíquico, sin duda, representa el nivel más alto de la individualidad intramundana: esto lo concedería el escolástico más reticente. Sin embargo, ello no empece que tal individualidad tenga su origen, su principio o punto de arranque en la materia *signata a quantitate*, la materia determinada por la cantidad, es decir, en esa materia concreta en donde se dio y se da la inherencia psíquica por parte del yo. Es la teoría clásica sobre la individuación de las almas humanas: que no encuentran en sí mismas la causa física (*sit venia verbo*) de su individuación sino en la materia a la que se unen: *esta materia* hace que el alma informante sea ésta y no otra, ya que el alma, de suyo, a fuer de actualidad espiritual, carecería de elementos individuantes, los cuales serían para ella limitacionales: no sería *el* alma sino *un* alma humana; y la materia, a fuer de potencial, sería el factor limitante. Mas tal origen de la individuación no impediría que, terminalmente, la materia, principio de la individuación del espíritu, fuera individualizada a su vez, en un rango superior, por el mismo espíritu: un cuerpo humano adquiriría determinadas cualidades individuales dependiendo del modo de ser el espíritu del que es cuerpo. El *hilemorfismo*, culpable de que haya de pensarse en la materia como origen o principio de individuación, es estrictamente biunívoco: el espíritu y la materia se interfluyen no lineal sino cibernéticamente, y esto es verdadero sobre todo para la composición hilemórfica del hombre. Lo cual no parece que se haya tenido en cuenta aquí.

La cuestión noética del singular

Como quiera que sea, el principio de individuación es, según dijimos, una cuestión ontológica —y no noética— del singular (aunque Gaos la revierta a un plano cognoscitivo). Debemos, por tanto, afrontar ahora el problema noético: ¿cómo conozco los singulares o individuos en tanto que tales?

Gaos no tiene menos que percatarse de que “la existencia de los conceptos individuales es discutida aún hoy” (p. 119). Pero no se detiene a considerar este hecho (que es en verdad sorprendente, ya que, si no hay conceptos de las cosas individuales, la expresión *Pedro es hombre* no sería intelectual), y se plantea la siguiente cuestión: las expresiones como “Napoleón”, “el vencedor de Jena”, “el derrotado en Waterloo” —para emplear él mismo los ejemplos de Husserl— designan sin duda objetos individuales (acerca de lo cual hay unanimidad), pero si ellas no notifican o corresponden a *conceptos individuales*, no existen más que dos posibles salidas:

- a) O bien notifican conceptos no individuales que corresponden u objetivan objetos individuales.
- b) O bien no notifican ningún concepto, sino que *designan directamente* los objetos individuales mismos (estaríamos en ese caso ante expresiones no conceptuales que designan objetos sin que tengamos conceptos de ellos —ni de los objetos ni de las expresiones a que corresponden). (Cfr. p. 199.)

Ninguna de las alternativas le parece consistente: que las expresiones que se refieren a entes individuales como las mencionadas (“Napoleón”, “el vencedor de Jena”, “el derrotado de Waterloo”) se refieran a conceptos universales o que no se refieren a ningún concepto. Mediante un discurso de pensamiento muy común en Gaos —y quizá inadvertido por él mismo—, en lugar de demostrar la irracionalidad del supuesto busca más bien la “razón” superior por la que el supuesto —en este caso la inexistencia del concepto individual— se supone. Y la razón la encuentra en la “*esencia universal del concepto*” (p. 199). A partir de aquí, la razón se convierte en una sinrazón —proceso también preferido por Gaos—: “una cosa es que los conceptos mismos no sean *individuos reales* y otra cosa es que objetiven de diferentes maneras los individuos reales... Unos objetivan objetos individuales en su individualidad misma: son los conceptos individuales por el objeto, aunque no sean individuales en cuanto conceptos; otros objetivan también objetos individuales pero no en su individualidad misma, sino en cuanto individuos de especies, géneros, categorías y trascendentales” (p. 199).

Para José Gaos, pues, siendo todos los conceptos de la misma índole por la manera de objetivar o conceptualizar los objetos individuales —*Napoleón* por ejemplo—, unos son universales —corso, hombre, animal, existente—, en

tanto que otros son individuales —Napoleón Bonaparte, el vencedor de Jena, el derrotado en Waterloo. Pero volveremos después sobre esta alternativa.

Respecto de los primeros no parece existir especial problema. Y podríamos dejarlos aquí de lado, si no fuera porque, a nuestro juicio, para conceptualizar individuos mediante conceptos universales, éstos deben ser aquellos conceptos cuya universalidad se obtendrá por *indeterminación* —hombre, animal, vertebrado— y no por idealización o formalización —*humanidad, animalidad, vertebralidad*—; en tales casos, no entendemos bien cómo puede, mediante ellos, ser conceptualizado Napoleón Bonaparte, de quien, pese a su megalomanía, no puede decirse que es o haya sido la humanidad. Lo cual no parece advertir Gaos cuando afirma que “todos los conceptos son, en cuanto conceptos, de la misma índole” (*ibidem*), aunque difieren “por la manera de objetivar los objetos individuales” (*ibidem*), toda vez que hay conceptos, como los que acabamos de señalar, que son a nuestro juicio constitutivamente incapaces de conceptualizar u objetivar los objetos individuales, ya que apuntan directamente a las esencias puras, *ut sic*, o, como lo dijo el propio Gaos en su lugar, se refieren a *objetos ideales* (para referirse éstos a los objetos individuales afirmó que el camino era más largo: para nosotros es un camino que no llega nunca, por su propia naturaleza, al objeto individual).

El concepto individual

Nuestro estudio ha de reducirse, por tanto, a la otra clase de conceptos a los que aludimos hace un momento: no aquellos conceptos universales que, empero, objetivan o pretenden objetivar objetos individuales, sino a los conceptos individuales propia y estrictamente.

Con los meros conceptos universales —corso, hombre, animal, vertebrado— no podríamos nunca objetivar un objeto individual, por muchos que sean los conceptos universales que agregáramos —blanco, prepotente, etc.— como predicados del sujeto. Refiriéndonos a la *mesa* de que se valía para sus lecciones, Gaos hablará de una “cómoda mesa metálica de un agradable gris mate”, para concluir que podría haber siempre muchas mesas a las que corresponderían esos conceptos universales, y muchos otros que se pudieran añadir (*cf.* p. 231). En el fenómeno, pues, de la infabilidad del individuo, Gaos se encuentra de acuerdo con la tradición filosófica desde Boecio a Wittgenstein.

El concepto individual no es, por tanto, un aglomerado de conceptos universales que se conjuntan para referirse todos ellos a uno y mismo objeto individual, base de la aglomeración. El concepto individual posee una característica que lo diferencia del universal, y que Gaos pretende esclarecer.

Nos dice: “si el concepto, ‘esta mesa’ es un concepto *individual* compuesto de los dos conceptos ‘esta’ y ‘mesa’ de los que el segundo, ‘mesa’, es un concepto específico, *universal*, el concepto ‘esta mesa’ tiene que deber el ser indivi-

dual al otro concepto 'esta'” (p. 225). ¿Cómo el concepto 'esta' individualiza al concepto universal 'mesa'? No hay duda de *que lo hace*; lo que importa saber es cómo. Lo hace sin duda porque “cuando digo 'esta mesa' y pienso 'esta mesa', y ustedes me comprenden, cada uno de ustedes piensa idénticamente este mismo concepto” (p. 293), es decir, piensa en la misma mesa. Decimos nosotros que Gaos ha hecho una afirmación razonable: si estamos pensando en el mismo objeto individual significa que el objeto individual ha sido objetivado; de lo contrario no podríamos pensar sincrónicamente en él: en ello consiste la objetivación por medio del concepto, o al menos éste es uno de sus más fundamentales y peculiares caracteres. Ciertamente, pues; al pensar 'esta mesa' y entender mediante tal pensamiento un mismo objeto, lo hemos conceptualizado mediante un concepto individual, pues es individual lo que pensamos —esta mesa—, y lo pensamos en su individualidad misma —ésta y no otra:

“Sin embargo, “si el profesor del aula de al lado dice también, por caso, 'esta mesa', él y yo pensamos idénticamente el mismo concepto” (p. 293), pero son *distintos los objetos individuales de ese concepto*.

Relación situacional

¿Cuál es la razón por la que dos personas, pensando el mismo concepto individual, “esta mesa”, se refieren sin embargo a distintos objetos individuales (Gaos a la que tiene adelante y el profesor del aula de al lado la que a su vez se encuentra delante suyo)? José Gaos nos hace notar que si son distintos los objetos individuales del mismo concepto individual es “porque son distintos los sujetos individuales de él”, del concepto (p. 293). Un objeto individual se ha diferenciado de otro objeto individual, a pesar de haberse ambos pensado mediante el mismo concepto individual, *por la cercanía de cada objeto al sujeto de la expresión o del pensamiento*. Lo que individualiza noéticamente a los objetos singulares no son estos mismos, ni los conceptos a ellos correspondientes (que pueden ser idénticos), sino el sujeto que, pensando el concepto, es *individuable noético del objeto*.

Tal relación del objeto singular con el sujeto que lo piensa es lo que Gaos llama *relación situacional*, que se constituye, para él, en el ingrediente básico del conocimiento del singular: el que *singulariza* o individualiza al concepto individual, es decir, el que hace posible ese peculiar concepto que se refiere al objeto individual, no como ejemplar de una especie, o de un género, sino directa y rigurosamente como individual que es; o, expresado de otra manera, como “*denotante* de un objeto individual” (p. 231). Cuando esta relación se conceptualiza, cuando se objetiva, se convierte en ingrediente decisivo del concepto individual, como vimos que acontece con el acto de amar en tercera persona —“ama”— que de suyo puede referirse al acto de amar ejer-

cido por cualquiera, cualquier tercera persona, pero se constituye en concepto individual gracias al *concepto situacional* “él”, con el que queda determinado noéticamente quién es singularmente el que ama, de quién individualmente es el referido amor: “él ama”; o, de análoga manera, el concepto “mesa” puede referirse a *una cualquiera de las mesas*, como la del aula de al lado, hasta que la conceptualizamos con el *concepto situacional* “esta”: “esta mesa”.

Para Gaos no cabe la menor duda de que *el entendimiento “no objetivarla al individuo sustancial [mesa] o modal [ama] sin la intervención del concepto... situacional”* (p. 231). Vimos que la suma de conceptos universales referidos o predicados de esa *sustancia* o de ese *modo* no llegan a ceñir la singularidad del objeto con verdadero rigor, hasta suprimir respecto de ese objeto y de otros objetos la *laxitud* antes mencionada, que impide que el objeto esté del todo representado por tales conceptos, y que los conceptos representen a sólo ese objeto. Esta laxitud u holgura queda suprimida mediante el concepto situacional, como ocurrió con *ésta* en el caso de *mesa* o con *él* en el caso de *ama*.

Tanto el concepto situacional “*ésta*” o el concepto situacional “*él*” resultan determinantes en la individualización del objeto en la medida en que objetiven o conceptualicen las relaciones situacionales referidas al objeto individual en cuestión.

Uno de los extremos de la relación situacional es el objeto individualizado, pero el extremo principal de todas las relaciones situacionales es el sujeto que designa al objeto, comprendido “en el concepto notificado con el nombre con el que el sujeto se designa a sí mismo: ‘yo’, con los correlativos ‘tú’, ‘él’...” (p. 300). Hay muchas relaciones situacionales objetivables mediante conceptos: *éste, mi, aquí, ahora*, (cfr. p. 300); todas ellas se refieren al objeto individualizado, pero, sobre todo, al sujeto que individualiza al objeto.

El concepto individualizado tiene las propiedades clásicas que a tal concepto corresponden: comprensión infinita y extensión nula, aunque con un matiz expresamente advertido por nuestro autor: la comprensión del concepto individual “más bien que infinita”, resulta “explicable o adicponible ‘indefinidamente’” (p. 233), de modo y manera que la individuación alcanzada por el concepto individual no agota el conocimiento del correspondiente objeto, pues, hay, sí, una *inefabilidad*, respecto del concepto individual, pero no porque no se pueda hablar de él —que era la suposición clásica— sino porque de él no podemos nunca terminar de hablar —que es nuestra suposición de lo que Gaos supone. Y, por su parte, la extensión del concepto individual no es nula, sino que es justamente singular: este concepto singular se refiere a *este* objeto singular y nada más que a *éste* (así como este objeto singular está objetivado por este concepto singular y nada más que por *éste*).

El sujeto gramatical, lógico y psicológico

El polo principal de la individuación se ha trasladado, pues, del objeto al sujeto. Gaos pone especial empeño en que no se confunda el sujeto en cuanto término de la *relación situacional*, con el sujeto de la expresión verbal en la que la relación se manifiesta, o con el sujeto del juicio en que esta relación se piensa. “Si digo ‘esta mesa es gris’, una cosa es la expresión ‘esta mesa’, sujeto *gramatical* de la expresión ‘esta mesa es gris’, una segunda cosa es el concepto ‘esta mesa’, sujeto lógico del juicio ‘esta mesa es gris’ y una tercera cosa soy *yo*, sujeto de la oración ‘esta mesa es gris’, y del juicio ‘esta mesa es gris’, es decir el sujeto que dice la oración y piensa el juicio, y puede llamarse para diferenciarlo de los otros dos, ‘sujeto psicológico’ de la expresión del pensamiento” (pp. 232–233).

Es muy explicable esta precaución de nuestro autor, que podría parecer innecesaria, porque, en el caso específico de su gnoseología, y de su filosofía entera, el *sujeto psicológico* juega un papel preponderante, como hemos visto, no ya en el ejercicio del acto de conocer —lo que nada tiene de peculiar—, sino en el contenido noético mismo; al punto que ese *sujeto psicológico* no puede en este caso darse por descontado o por supuesto, como podría hacerse y se hace en teorías del conocimiento desarrolladas bajo otros parámetros. Y resulta explicable, además, porque frecuentemente en *el sujeto gramatical y lógico se encuentra implicado el sujeto del conocimiento o sujeto psicológico*, como nos ha ocurrido en los ejemplos que hemos manejado: *esta mesa* (es gris) y *él* (ama). Aunque *mesa* y *él* sean los sujetos gramaticales y lógicos de estas expresiones y pensamientos, y resultan objetos del conocimiento (la mesa ésta y el amor de él), vale decir, representan uno de los extremos de la *relación situacional*, implican también al otro extremo, al *sujeto psicológico*, que no debe confundirse con el primero. Lo implican, porque no puede pensarse en *esta* y en *él* más que haciendo referencia al *yo* que los piensa. Si confundiéramos al sujeto gramatical y lógico con el psicológico, la relación situacional quedaría anulada, pues no habría extremos que relacionar; pero, si, a fin de no confundir el sujeto gramatical y lógico con el sujeto psicológico, separáramos a éste totalmente del contenido del conocimiento, es decir, del objeto, también desaparecería la *relación situacional*, que es la relación de referencia entre el objeto del conocimiento y el sujeto cognoscente. En ambos casos, el objeto individual (sujeto gramatical y lógico en un aspecto pero objeto de conocimiento en otro) no podría quedar individualizado, o al menos individualizado suficientemente.

Varios niveles de individuación

Así las cosas, la individuación de los objetos se encuentra pendiente de la individuación del sujeto que los piensa, esto es, del *yo*. La referencia más explícita

al yo como factor de individuación la hace Gaos en *De la filosofía*,⁴ antes que en *Del hombre*, que hasta ahora hemos venido siguiendo. En esa primera obra se plantea directamente la cuestión de la individuación misma del sujeto en estos importantes términos: “el ‘yo’ notifica un concepto ‘yo’, que *tiene* que ser *de suyo individuado* para individuar la totalidad de las expresiones constituyentes de una situación [individual] sin un regreso al infinito” (p. 161).

En el exhaustivo elenco que hace Gaos de los conceptos individuales, no todos “individúan” con el mismo nivel de radicalidad. Los adjetivos y pronombres demostrativos (*esta hoja, ésta*), los adjetivos y pronombres posesivos (*mi hoja y la suya*), los adverbios de lugar y tiempo (*aquí y ahora*) (p. 144), hacen posible la objetivación de los individuos mismos “en un muy *determinado* grado de individualidad”: una “*individualidad perfectamente determinada*, aunque *no absoluta, ni inefable*”, “en su *unicidad individual*” (p. 146).

En cambio, en los adjetivos, pronombres, artículos indefinidos (*una hoja, cada hoja, alguna, cualquiera*), el grado de individuación ya no es el de la individualidad perfectamente determinada (aunque no absoluta ni inefable) sino que se trata de un grado de “*individualidad relativamente indeterminada*”, “de *individuos* concebidos todavía como *de un universal*” (p. 159), lo que nos podría hacer pensar que no se trata de “conceptos individuales, sino de conceptos no individuales peculiarmente modalizados” aunque en definitiva “la modalización hacia la individualidad sería individuación” (p. 149).

Por su parte, el artículo definido (*la* hoja) *no basta* para la notificación de un concepto individual (p. 150), así como para esa individuación *basta* la expresión: *esta* hoja. Para que el artículo definido individúe es necesaria una expresión *contextual* que despeje la ambigüedad del *la*: “la hoja que puse por ejemplo” o “la hoja del ejemplo” (p. 150). (Aunque no lo advierta aquí Gaos, se da, pues, la paradoja verbal de que el artículo indefinido *define* de algún modo la individualidad, en tanto que el artículo definido deja al individuo en la indefinición.)

Pronombres personales y nombres propios

Pero hay aún otro tipo de conceptos individuales: los pronombres personales —“yo”— y los nombres propios —“José Gaos”—: ¿qué nivel de individuación alcanzan? Pregunta fundamental, porque la individuación de los otros conceptos individuales depende de la de éstos. De entre los procedimientos expresivos de la individuación, es decir, de entre los discursos “de los conceptos no individuales a los individuos” (p. 145), el más definitivo es el del pronombre personal y el nombre propio.

⁴ José Gaos, *De la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.

En efecto, "las peculiares relaciones de cercanía o lejanía a la primera persona" constituyen "el *primer* agente de la individuación de los conceptos no individuales" (p. 151), mientras que la primera persona, la primera persona gramatical, la persona que habla, "el sujeto de las expresiones verbales constituyentes de una situación", la expresión más propia de la primera persona, "yo", sería el "agente *radical* de la individuación de los conceptos no individuales" (p. 151).

Pero "las situaciones son individuales, *por el sujeto*. Una situación no es un individuo, sino una *pluralidad heterogénea* de la que es *miembro* el sujeto individual, de tal forma que *su individualidad singulariza al conjunto*" (p. 152); aunque "si un sujeto profiere o escribe exclusivamente expresiones notificantes de conceptos no individuales, éstos no padecerían *individuación*" (p. 152). Por lo que la individuación no se lleva a cabo más que mediante "expresiones consituadas por demostrativos, adverbios de lugar o tiempo, y el pronombre 'yo'" (p. 153). De ahí, pues, la cuestión: estos conceptos "¿Son, a su vez, individuados por otros conceptos, o de suyo individuados?" (p. 153).

"Yo", incluso, no es una expresión absolutamente individualizada, pues lo han dicho y pueden decir sujetos innúmeros, "si no *de mí*, si cada uno *de sí*" (p. 155). La expresión "yo" notifica el concepto 'persona que habla', 'sujeto de las expresiones constituyentes de una situación', 'sujeto de la situación' (*ibidem*); pero este mismo concepto es todavía un concepto no individual, en cuanto que "con él se han concebido, objetivado y pueden hacerlo sujetos innúmeros" (*ibidem*). No hay duda de que "yo" notifica un concepto, 'yo', que no puede decirlo más que un individuo fácticamente *de hecho* (p. 161). Sin embargo, "ese mismo individuo que de hecho dice de sí 'yo', no pudiendo pensar que pudiera decirlo sujeto alguno distinto de él, tampoco puede pensar que no puede decirlo *ningún otro* sujeto, en absoluto; antes, todo lo contrario, tiene que pensar que *puede* decirlo, e inmediatamente, su interlocutor" (*ibidem*). Esta facticidad del yo, nos pone en contacto, según Gaos, con su *contingencia*; y al mismo tiempo, con su no completa individuación.

Indaguemos la suerte que corre el otro concepto individual cuya individuación nos resta por analizar: el nombre propio, "José Gaos" (p. 155). Si "José Gaos" denomina al sujeto cuyo es este nombre propio, lo hará como todo lo que José Gaos sabemos que es: existente, sustancia, viviente, hombre, individuo, español mexicanizado, varón de cincuenta y nueve años, profesor de filosofía. . . , "incluso 'que lee ahora aquí la lección XVII de un curso titulado *De la filosofía*'" (*ibidem*). La cuestión de la individuación del yo se reduciría a la sinonimia del yo con un nombre propio (p. 160):

Pero, si así son las cosas, con el nombre "José Gaos" no se tendría más que "una serie de conceptos concordantes del nombre propio pero *no notificados* por él. . ." (p. 159) "y la serie podría ser infinita y no pasar de ser un duplicado conceptual de mí mismo, tan infinito como yo mismo; pero tan distinto de

mí como el orden entero de los conceptos del orden entero de los individuos” (p. 159). Si antes el individuo se nos presentó como *contingente* —y por tanto *indivisible*— aparece ahora como *inefable* —y por esto indivisible igualmente. De manera que “la individualidad consistiría en dos esenciales notas cardinales: la inefabilidad y la contingencia” (p. 162).⁵

Dualismo de conceptos y objetos

Aparece aquí, entre el concepto, incluso tomado como nombre propio (y aun especialmente tomado como él), y el individuo, lo que Gaos llama *hiato de irracionalidad* (p. 160), la “persistencia incontrastable” (*ibidem*) de un dualismo entre conceptos e individuos, que forman dos clases diversas de existentes.

Esta sería la cuestión radical del conocimiento del individuo: *el dualismo de conceptos y objetos*. “El dualismo de conceptos y objetos tiene su punto crucial en los conceptos individuales, cruce de las dos clases y órdenes. A la tendencia de los conceptos a concebirlo todo sin residuo inefable alguno, en un monismo de los conceptos, se opone antinómicamente la resistencia de la absoluta inefabilidad del individuo y la pura facticidad de la individuación...” (p. 162). (Entraríamos en la oposición Hegel *versus* Kierkegaard.)

Esta antinomia es paralela, si no coincidente, con “la secular cuestión de la implicación de la existencia por la esencia” (p. 157), y en el plano noético de lo individual se formará así: si el nombre propio “notifica el concepto individual *strictissimo sensu* del individuo cuyo es; o no notifica concepto alguno, reduciéndose a *designar* al individuo cuyo es en tal forma que se lo objetive ya no por medio de conceptos notificados por él, el nombre, sino en una intuición *acompañada* de conceptos notificados por otras expresiones” (p. 165). Ante tal antinomia, como ante muchas otras, la palabra racional teórica de Gaos enmudece para darle su lugar a la razón práctica.

Individuación ontológica e individuación noética

Hasta aquí, el pensamiento de José Gaos sobre el conocimiento del singular, expuesto de modo sucinto. ¿Qué podemos decir de ello?

Anotamos antes que Gaos no parecía distinguir con claridad entre la individuación ontológica (cómo o por qué este individuo es realmente individuo) y la individuación noética (cómo conozco individualmente a este individuo ya

⁵ En *Del hombre*, Gaos se retractará expresamente de esta afirmación. La contingencia, en el hombre, no sería un atributo fenomenológico sino metafísico, objeto como todo lo metafísico según él de una opción voluntaria y no racional. La esencia del individuo se encontrará en la intimidad como conciencia de sí, pero no como conciencia de su contingencia.

individualizado), y ahora nos conviene advertir las consecuencias de esta confusión. Pues bien podría suceder que el principio de individuación ontológica se identifique, a pesar de todo, con el procedimiento de individuación noética. Y esto es precisamente lo que acontece en la teoría aristotélica de la individuación.

Como ya advertimos, la teoría hilemórfica nos *obliga*, si deseamos atenernos a ella, a postular como *principio de individuación* a la materia señalada o determinada por la cantidad. El *eidos* o forma específica queda individualizada según que informe o estructure a esta porción de materia en lugar de aquella otra porción. Pero debe advertirse que la forma queda con esto, ella misma, intrínsecamente individualizada. No sólo afecta, estructura y organiza a la materia que informa, sino que queda, a su vez, afectada por esa misma materia. Esta afección es afección individualizante. En el caso de la realidad humana, en donde la teoría hilemórfica resulta decisiva, el alma humana actualiza la materia corporal a la que pertenece, haciéndola *cuerpo humano*; pero por su lado las condiciones de la materia actualizada individualizan al alma humana misma, compaginándose con ella una *psiqué* esencial, temperamental y aun caracteriológica diversa de las compaginaciones de otra alma informante de otra materia.

Suele haber, en la interpretación de esta teoría hilemórfica, equivocaciones de sabor platónico, consistente en considerar que, en la sustancia material, la forma específica a la materia y la materia la individualiza. Ello no es del todo verdadero, al menos expresado de esa manera. En la sustancia material hay, sí, un elemento especificante (la forma) y un elemento individuante (la materia). Pero ello no autoriza a afirmar que una parte o aspecto de la sustancia es específico y otra parte o aspecto es individual. Pues toda la sustancia —y no sólo sus elementos materiales— se encuentra individualizada y toda la sustancia —y no sólo sus elementos formales— se encuentra especificada: todo lo que hay de hombre en Pedro es al modo de Pedro, y todo lo que hay de Pedro en Pedro es humano.

Cuando nuestro conocimiento accede a una sustancia individual, ésta se encuentra ya individualizada ontológicamente por la materia. Lo que resta por hacer no es la individuación del objeto, sino el conocimiento del objeto individuado. Sabemos que, para la filosofía aristotélica, el conocimiento intelectual de lo singular no está puesto en duda ni en discusión: es un hecho tan patente como el juicio *Pedro es hombre*. Si no fuera posible el conocimiento intelectual de lo singular, este juicio no sería tampoco intelectual, pues nos faltaría el conocimiento intelectual del sujeto del juicio. Lo que ocurre es que, para Aristóteles y sus más genuinos comentadores, el acceso del entendimiento a lo individual no es un acceso directo sino mediante el concepto universal: Pedro es visto, pues, por el conocimiento de manera principal y directa como hombre y, luego, enmarcado dentro de este concepto universal, se

conoce a *este* hombre que es Pedro, retornando a las características sensibles individuales que dieron pie en su inicio a la concepción universal de Pedro como hombre. Dicho sucintamente, al primer conocimiento de Pedro como un hombre, sigue el conocimiento de un hombre como Pedro.

Esta teoría general hilemórfica, en la que no podemos ya detenernos más, no es en modo alguno ajena a las ideas de Gaos sobre el particular, aunque tampoco sea coincidente.

Gaos no podría dar sentido al concepto individual *esta* (mesa) o *él* (ama), si *esta* (mesa) no ofreciera pie objetivamente para distinguirla de *aquella* (mesa), y se requiere también de una base objetiva para distinguir a *él* que ama del amor con que *tú* amas o *yo* amo. Sin desconocer la importancia del sujeto psicológico, debe atenderse a las razones por las cuales tal sujeto puede establecer una *relación situacional* con este objeto de manera que se distinga de aquel otro.

Si la materia de cada sustancia individual no estuviera *señalada por la cantidad*, esto es, no fuese *discreta*, si entre una sustancia y otra no hubiera estrictamente ninguna solución de continuidad, *las relaciones situacionales, él y esta* y las demás análogas, no serían posibles.

Ha de haber, por tanto, objetivamente y no sólo subjetivamente, un fundamento para hablar de *esta* mesa más bien que de *aquella*, algo que haga a *ésta* y *aquella* distinguibles entre sí. Gaos encuentra este fundamento en la *relación situacional* derivada de la cercanía (o simultaneidad, que es cercanía en el tiempo) en referencia con el sujeto cognoscente. Pero esta relación de cercanía no sería posible si no hubiese un distintivo previo de las materias determinadas, discretas, y por tanto distinguibles, entre este objeto y aquél; y, sobre todo, entre este sujeto, que es el yo que conoce, en cuanto distinto de aquel objeto conocido, entre los cuales debe haber no sólo una cercanía sino también una distancia —un *distanciamiento*, como el propio Gaos sugiere—, una *discreción* con fundamento en las diversas materias señaladas o separadas: la del yo, como sujeto psicológico, y la del objeto.

El conocimiento de esta discreción o separación entre el sujeto y el objeto, y entre los objetos (derivado de la signación o determinación de los *trozos* de materia o de los *bultos* en que se configuren, *sit venia verbo*) se hace posible gracias al recurso de los sentidos y generalmente de varios de ellos operando al unísono, como fue advertido por Bergson: las cantidades discretas no pueden considerarse como tales sólo mediante el ojo, susceptible de aprehender únicamente la cromaticidad continua, sino también por medio del tacto, y más por éste que por aquél.

Las anteriores afirmaciones no son tampoco ajenas a las de Gaos. Es verdad que el decir “cómoda mesa metálica de un agradable gris mate” (*Del hombre*, p. 231) no es suficiente para la concepción individuada de esta determinada mesa, ya que puede haber muchas mesas con tales características,

pero también es verdad que el gris mate y la condición metálica y cómoda me sirven a su vez para distinguir esta mesa de aquella que es de madera, de color café, poco grata además. No en vano el propio Gaos sostiene, como ya dijimos, que “las sensaciones... elementales se presentan integrando sustancias” (p. 220), lo que nos permite a nuestra vez afirmar que las sustancias se nos presentan integradas —aunque no solamente— por cualidades sensibles que son origen y posibilidad de aquellas sensaciones. Pero, además, esta cómoda mesa metálica de un agradable gris mate se distingue de aquella otra cómoda mesa metálica de agradable color gris mate *gracias a la separación de ambas mesas en cantidades discretas*, separación más tangible que visible: si no hubiera tal separación entre esas dos mesas señaladas, el *yo* no podría referirse ni a ésta ni a aquélla.

Una muestra fenomenológica de que la materia *señalada* por la cantidad (fundamento de la individuación hilemórfica) posibilita a su vez la individuación noética, es el hecho de que el concepto *ésta* no tiene en muchas ocasiones verdadera virtualidad individualizante hasta tanto no se le acompañe con la expresión mímica de *señalar*, indicar, con el índice, con la mirada o con otra expresión corpórea, a esa porción de materia ya ontológicamente *señalada* y por ello noética y mímicamente *señalable*. Tal ocurre cuando debemos individualizar varias cosas, equidistantes, de la misma especie: entonces el solo concepto *ésta* no es radicalmente individualizante, como tampoco lo es el gris mate o el carácter metálico, hasta tanto no se *señale* la porción de materia, gracias a la que podemos hablar de *ésta* más que de *aquélla*.

Tal indiscutible nexo entre la individuación noética (conocimiento de la individualidad) y la individuación ontológica (fundamento de la individualidad), vale decir, entre los adjetivos o pronombres demostrativos y las materias dimensionalmente señaladas fue intuido por José Gaos en *De la filosofía*, al advertirnos que “la relación misma de ‘mayor’ *cercanía* a la primera persona, a tal sujeto, es *espacial*, lo que parece índice de una ‘materialidad’ muy conjugada con la ‘individualidad’ y por ende muy corroborativa de ésta” (p. 161). Pero tan valiosa intuición fue después abandonada en *Del hombre* (salvo su pasajera alusión a la *localización única*, característica implicada en la individualidad), quizá por el mayor acento con que el autor quiso subrayar la importancia del *yo* en la situación individual. (No obstante, el pensamiento de Gaos, aunque aquí vecino del aristotélico, no se identifica con él, ya que la *materiáldad* guarda con la *individualidad* una configuración de corroboración, mientras que en el aristotelismo la guardaría de fundamento.)

José Gaos da inicio a su obra *Del hombre* precisamente con el análisis fenomenológico de la expresión, y de la expresión mímica. En tal análisis, por lo demás riguroso y muy completo, se echa de menos un mayor énfasis, un mayor hincapié en la expresión mímica indicativa, gesto característico de la persona humana, que no constituye, evidentemente, un *concepto situacional*,

pero que representa un factor o ingrediente de la expresión, y es requerido con frecuencia para que el *concepto situacional* tenga potencialidad noética individualizante.

Quizá esta ausencia o marginación del análisis de la expresión mímica indicativa haya sido la circunstancia ocasional por la que nuestro autor se vea precisado a buscar la individuación noética más en el sujeto psicológico del conocimiento que en el fundamento ontológico de la individuación. Ese fundamento es la materia señalada por la cantidad, y las características sensibles del objeto individual en cuestión. Estas características sensibles, ni sueltas ni acumuladas, pueden ser realmente individuantes, en lo que debe concordarse con Gaos, ya que son muchos los objetos individuales capaces de tener el mismo cúmulo de caracteres. Pero, sin embargo, nos son indispensables para llegar a señalar en el plano noético la materia ya señalada en el plano ontológico. En efecto, si la materia cuantitativamente señalada de un objeto no fuera visible —fuera, por caso, transparente— ni fuera tangible —por su excesiva sutilidad o por mi relativa insensibilidad táctil, como ocurre con los gases—, sería inaseñalable noéticamente, aunque estuviera ontológicamente señalada.