

Hacia una Filosofía de la Inteligencia

Sentir e Inteligir en Xavier Zubiri

JAIME MONTES MIRANDA

Volumen I FENOMENOLOGÍA



EDITORIAL
UNIVERSIDAD
DE LA SERENA

Hacia una Filosofía de la Inteligencia
Sentir e Inteligir en Xavier Zubiri

VOLUMEN I
FENOMENOLOGÍA

JAIME MONTES MIRANDA



EDITORIAL
UNIVERSIDAD
DE LA SERENA

HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA INTELIGENCIA
SENTIR E INTELIGIR EN XAVIER ZUBIRI
VOLUMEN I- FENOMENOLOGÍA

©Jaime Montes Miranda
©Universidad de La Serena

Primera edición: Julio 2022
ISBN obra digital completa: 978-956-6071-41-9
ISBN libro digita Vol I: 978-956-6071-42-6

Editorial Universidad de La Serena
Regidor Muñoz 352, La Serena
Fono +569 6162 6256
editorial@userena.cl
www.editorial.userena.cl

Se permite la reproducción parcial de este libro, siempre que se mencione la fuente.

ÍNDICE

Prólogo	7
1. El contacto de Zubiri con la fenomenología de Husserl	
1.1. Ortega, maestro de Zubiri	10
1.2. Ortega y la fenomenología	12
1.3. La divulgación de la fenomenología en España	26
2. La fenomenología: nociones fundamentales	
2.1. La fenomenología	29
2.2. El concepto de fenómeno	31
2.3. Los momentos fundamentales del análisis fenomenológico	35
2.4. Saber y evidencia	37
3. La tesis doctoral de Xavier Zubiri	
3.1. Introducción	41
3.2. El problema de la conciencia	48
3.3. El problema del juicio	74

ABREVIATURAS BIBLIOGRÁFICAS

De Xavier Zubiri:

- TFJ = *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio.*
NHD = *Naturaleza, Historia, Dios.*
OM = “Ortega, un maestro”.
OMF = “Ortega, maestro de filosofía”.
BR = “Brentano”.
CCM = “La crisis de la conciencia moderna”.

De otros autores:

- MS = Alfonso López Quintás: *Metodología de lo suprasensible.*
ZF = Antonio Pintor Ramos: “Zubiri y la fenomenología”.
GFFZ = Antonio Pintor Ramos: *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri.*
IL = Edmund Husserl: *Investigaciones lógicas.*
IF = Edmund Husserl: *La idea de la fenomenología.*
FCE = Edmund Husserl: *La filosofía como ciencia estricta.*
DF = José Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía.*
IO = José Luis Molinuevo: *El idealismo de Ortega.*
PA = José Ortega y Gasset: “Prólogo para alemanes”.
IP = José Ortega y Gasset: *Investigaciones psicológicas.*
SCS = José Ortega y Gasset: “Sobre el concepto de sensación”.
EE = José Ortega y Gasset: “Ensayo de estética a manera de Prólogo”.
PH = Joseph Gevaert: *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica.*
OCV = Julián Marías: *Ortega. Circunstancia y vocación.*
HBC = Leszek Kolakowski: *Husserl y la búsqueda de la certeza.*
CF = Ludwig Landgreve: *El camino de la fenomenología.*
VA = Pedro Cerezo-Galán: *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset.*

PRÓLOGO

Este libro fue, en su tiempo, la primera parte de mi tesis doctoral, la cual presenté en la Universidad Complutense de Madrid, en 1986, bajo la dirección del Dr. Alfonso López Quintás.

En aquella época era muy poco lo que se sabía del pensamiento de Xavier Zubiri en Chile. Apenas se conocían sus obras: *Naturaleza, Historia, Dios* (1944) y *Sobre la esencia* (1963) y de su *trilogía de la inteligencia* se sabía todavía menos.

De hecho, en su prólogo lo decía del siguiente modo:

Varias son las razones que me han impulsado a realizar esta investigación sobre el pensamiento filosófico de Xavier Zubiri. Quizás la más relevante viene determinada por la posibilidad que se me otorgó de cursar en España los estudios conducentes a la obtención del grado de Doctor en Filosofía. Esta singular circunstancia me inclinó muy favorablemente hacia el estudio de la filosofía española que tanta influencia ha ejercido en toda la América hispana y, por ende, en la totalidad del contexto intelectual chileno en el que me desenvuelvo. Pues bien, al lado de otras no menos relevantes, la filosofía de Xavier Zubiri constituye hoy por hoy una de las cumbres más altas del pensamiento español de todos los tiempos. La posibilidad de poder inmergirme en este pensamiento con la ayuda inapreciable de un conjunto de especialistas y estudiosos de estas materias determinó en sumo grado, la elección de mi tema de tesis. Sin embargo, una nueva circunstancia vino a favorecer aún más la realización de esta labor. Zubiri nos dejó extensos volúmenes en los que, con gran meticulosidad, expuso los temas centrales de su pensamiento: entre ellos, las nociones de sensibilidad e inteligencia. Ellos han constituido siempre, a lo largo de estas páginas, la primera referencia bibliográfica de este modesto trabajo. Estos motivos por sí solos son suficientes para justificar la elección de mi tema de tesis, pero hay otros, menos importantes, aunque igualmente válidos. Zubiri es el exponente de un modo español de filosofar muy propio, pero que comunica, no sólo en cuanto al estilo sino también por la índole de sus problemas, con la tradición filosófica española más honda.

El conocimiento en profundidad del pensar zubiriano lleva, por la propia 'fuerza de las cosas', a recorrer los hitos más señalados de esa venerable tradición.

Un último motivo es menester señalar. Contrariamente a lo que sucede con Ortega y Unamuno, por citar solamente dos ejemplos, el pensamiento de Zubiri no goza todavía en Iberoamérica, y particularmente en el país al que pertenezco (Chile), de un conocimiento lo suficientemente difundido y profundizado como sería lo deseable. Si este trabajo pudiese de algún modo, contribuir a esa difusión ya habría una razón de sobra válida que justificase su existencia. Y esto no puede ser sino así. Desde un principio una de las motivaciones más importantes de esta investigación ha sido este deseo de constituirse en un instrumento de difusión. La necesidad de acercar este pensamiento a las aulas americanas ha sido, pues, una aspiración de este escrito, la última de la que dejo aquí constancia.

Hoy, la obra completa de Zubiri se expresa en muchas obras. Desde 1989, como reza la página web de la *Fundación Xavier Zubiri*, ya se han publicado treinta libros del propio Zubiri, entre los cuales figuran libros publicados en vida y otros publicados póstumamente. Uno de los propósitos de esta tesis era precisamente difundir la trilogía: *Inteligencia Sentiente; Inteligencia y Logos e Inteligencia y Razón* dentro de mi contexto cultural y académico.

Sin embargo, no era posible enfrentar esta obra de madurez sin hacer el camino de sus orígenes. Por ello, esta tesis fue pensada en tres partes, identificadas cada una de ellas con las tres etapas del pensar zubiriano: la etapa fenomenológica, la etapa ontológica y, finalmente, la etapa metafísica.

Dividida en tres volúmenes, cada uno de ellos centrado en una etapa del pensamiento zubiriano, se trató, entonces, de una trilogía que atraviesa de lado a lado el pensar de nuestro filósofo.

Este volumen que ahora presento, trata de la primera etapa intelectual de Xavier Zubiri, la cual hemos querido llamar la ‘etapa fenomenológica’.

Sobre el tema de la fenomenología ya había publicado un libro titulado: *Caminos del pensar. Fenomenología, Humanismo, Etnofilosofía* (2020), cuya primera parte estaba centrada en estos estudios fenomenológicos, como reza el título. Se trataba en aquella obra de mi tesina de Licenciatura, titulada: *La noción de filosofía fenomenológica en E. Husserl* (1979). Junto a ella había algunos artículos coincidentes con algunos capítulos de esta obra. Se podría decir que esta obra constituye una continuación de esos estudios juveniles.

A pesar del tecnicismo de estas reflexiones que versan principalmente sobre temas fenomenológicos y epistemológicos, hemos querido con este volumen dejar testimonio de esta etapa tan importante en el pensamiento de Xavier Zubiri.

Ahora bien, tarea tan amplia no podía hacerse aquí por razones de toda índole. Fue preciso, pues, enfrentarse a esta problemática desde una perspectiva peculiar. Una mínima reducción salvó nuestra dificultad. Las tres etapas del pensamiento contemporáneo a que aludimos tienen un nombre específico: Husserl, Heidegger y Zubiri.

El primer apartado de esta tesis constituye un estudio sobre el momento fenomenológico de la filosofía de Zubiri. Fue una etapa concreta y real de su pensamiento. Nos lo confirma él mismo en una conferencia que dio el 16 de diciembre de 1981, en la presentación de *Inteligencia Sentiente*:

Desde muy pronto, desde que tenía yo 19 años, cuando comenzaba mis tesis doctorales en Madrid y en Lovaina, lo que me preocupaba era el estudio de la función objetiva del juicio. El estudio de la objetividad era para mí el tema esencial de mi reflexión filosófica en aquellos años.

En esta etapa, Zubiri hizo una revalorización a fondo de la filosofía del primer Husserl, como se suele decir, sobre todo de la obra *Investigaciones Lógicas* del filósofo alemán. El concepto fundamental de toda esta etapa es el de ‘objetividad’. Por eso también se le llama a este período de Zubiri ‘período objetivista’.

Sin embargo, y como contradiciendo lo anterior, ya en esta etapa florecen ciertas nociones que parecen propias de un período muy posterior. Respecto sobre todo de la idea de ‘sentir’, es posible encontrar aquí antecedentes nítidos de su realismo posterior, de su no-

ción última de ‘impresión de realidad’. El hallazgo de estas intuiciones zubirianas justificaba sobre manera la detención algo extensa que hicimos en la Tesis Doctoral de Zubiri.

Aunque este pensador se vio en la obligación, más adelante, de tener que redefinir muchos conceptos fundamentales, para adaptarlos a su nuevo pensamiento, muchos conceptos fenomenológicos le acompañarán permanentemente en su itinerario filosófico.

La primera parte de esta obra: “El contacto de Zubiri con la fenomenología de Husserl”, refiere fundamentalmente a la relación discípulo-maestro que se estableció entre el joven Zubiri y su maestro, don José Ortega y Gasset, introductor de la fenomenología en España.

La segunda parte: “La fenomenología: nociones fundamentales”, refiere a la idea de la fenomenología, sus conceptos fundamentales como lo fueron: la *intencionalidad de la conciencia* y las *reducciones filosóficas* propiamente tales. La posibilidad de alcanzar un conocimiento cierto y seguro obliga a Husserl a tener que trascender el nivel puramente fáctico del conocimiento para elevarse a las verdades eidéticas, a los conocimientos de esencias. Para ello, fue sumamente importante innovar, apelando a un nuevo concepto de ‘fenómeno’ muy distinto al que empleara la filosofía moderna. El nuevo método de la fenomenología fue un paso decisivo para escapar a los relativismos y reduccionismos de toda índole que esgrimía el pensamiento decimonónico.

Por último, la tercera parte: “La tesis doctoral de Xavier Zubiri”, fue un estudio muy interesante del joven Zubiri por acceder a un nuevo concepto de objetividad, como base fundamental de su filosofía en ese período. Por ello, también a esta primera etapa de su pensamiento se la llama “fenomenológica y objetivista”.

En próximos volúmenes daremos cuenta de su evolución intelectual, pasando por Heidegger, hasta alcanzar finalmente su propio sistema de filosofía.

1

EL CONTACTO DE ZUBIRI CON LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

Podemos decir, casi sin temor a equivocarnos, que las investigaciones fenomenológicas acompañan al joven Zubiri desde los albores mismos de su andadura filosófica. Ahora bien, poder decir exactamente cómo y cuándo se encontró nuestro pensador con las reflexiones husserlianas es trabajo nada fácil, pues los datos que manejamos respecto de este período o primera *etapa*, usando un vocablo más caro al mismo Zubiri, son muy escasos como para poder constatarlo. Sin embargo, tenemos excelentes investigaciones hechas al respecto recientemente y que iluminan nuestro problema¹. Basándonos en ellas es como trazaremos las directrices principales, las cuales, a su vez, nos servirán como hilos conductores de nuestro particular propósito.

1.1. ORTEGA, MAESTRO DE ZUBIRI

Hablar de fenomenología en la primera etapa del pensamiento de Xavier Zubiri implica toparnos de lleno con el nombre de don José Ortega y Gasset. La razón es clara: Ortega fue, de entre los maestros de Zubiri, aquel que con mayor entusiasmo supo transmitirle a este la densa variedad de problemas filosóficos que, por entonces, se debatían en las aulas europeas, especialmente en las alemanas.

Para desarrollar este parágrafo, vamos a partir de una fecha clave que nos permita entender la trayectoria inicial de Xavier Zubiri. Se trata del año 1921. Zubiri en 1921 tiene veintidós años de edad. Es ya doctor en teología y ha cursado estudios de filosofía en la Universidad Central de Madrid, lugar en donde comienza su discipulado con su señalado maestro, José Ortega y Gasset, quien por entonces ocupaba la cátedra de Metafísica, en la citada universidad. Tuvo además otros profesores tan eminentes como M. García Morente y J. Besteiro. Sin embargo, solamente para don José, Zubiri reservó el calificativo de ‘maestro’.

El encuentro Ortega-Zubiri se produjo en el año 1919: “Conocí a Ortega en una tarde de enero de 1919, al comenzar su primera lección de filosofía (que una afección gripal había retardado hasta ese día). Aún recuerdo sus palabras: ‘Vamos a contemplar, señores, una lucha gigantesca entre dos titanes del pensamiento humano: entre Kant, el hombre moderno, y Aristóteles, el hombre antiguo’. Y puede decirse que esa gigantomaquia constituyó dentro de su mente la gigantomaquia que imperturbablemente se iniciaba en Europa. Cuando le conocí, hacía poco que volvía de Alemania de donde no traía libros sino problemas, entre otros, la superación del neokantismo”².

1. Son muchas las obras en que se mencionan aspectos del paso de Zubiri por la Fenomenología, pero, por razones de espacio, solo citaré, al margen de lo que nos dice el propio Zubiri a lo largo de su andadura filosófica, las excelentes investigaciones del profesor Dr. Antonio Pintor-Ramos: ZF, págs. 389-565; y GFFZ. De todos modos, toda la demás información y bibliografía irá siendo citada en las notas subsiguientes.

2. X. Zubiri: OM, pág. 279. Sobre este período tan importante para Ortega, ya que su tarea principal no era otra

La ejemplarizadora labor intelectual y docente de Ortega arrancó siempre palabras de afecto y gratitud a X. Zubiri.

No hay que olvidar que Zubiri no sólo estudió filosofía con Ortega entre los años 1918-1920, sino que también consiguió hacer, a la sombra tutelar de éste, su tesis doctoral cuyo título, todavía hoy poco conocido, fue: “*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*” (1921).

Algunas de las ideas contenidas en este trabajo serán analizadas más adelante. Por ahora sólo me limitaré a citar lo que Zubiri dice, antes de poner el punto final al Prólogo de su tesis: “No me resta sino testimoniar mi gratitud a mi ilustre profesor don José Ortega y Gasset, introductor en España de la fenomenología de Husserl, que ha tenido a bien presentar esta tesis a la Universidad Central, y a cuya labor docente obedece mi iniciación en esta clase de investigaciones filosóficas”³. Estas palabras, casi las primeras de Zubiri que vieron la luz pública, fueron escritas en 1921, cuando obtiene el doctorado en filosofía con la calificación de Sobresaliente (21-5-1921)⁴ y con el Premio Extraordinario (11-10-1921)⁵.

No cabe duda que Ortega fue una figura señalada en la etapa inicial del pensamiento zubiriano.

En el año de 1936, con motivo del vigesimoquinto aniversario de la labor universitaria de Ortega, vuelve Zubiri a recordar la figura del maestro: “España debe a Ortega, en primer término, la incorporación viviente de lo más noble y exquisitamente intelectual que se ha producido durante este tiempo fuera de la península”⁶.

Pero, en esta ocasión no se limitará a alabar la función resonadora de Ortega: “No sólo ha importado filosofías: ha creado en España un ámbito propio para la filosofía y un ambiente donde poder filosofar con libertad”⁷. Por último, y para acentuar aún más las bondades del magisterio orteguiano, dirá Zubiri: “Pero hay aún estratos más hondos en la actuación pedagógica de Ortega. Ha creado en los que tuvieron contacto con él una sensibilidad filosófica especial. Los unos tal vez despertaron con él a la filosofía; los otros afirmaron en él su sentido; todos los que fueron capaces para la filosofía aprendieron a su lado a sentirla de nuevo modo”⁸.

Zubiri, pues, no reconoció solamente en Ortega a un profesor, sino a un *maestro*⁹ y es de ese maestro de quien dice: “Fuimos, más que discípulos, hechura suya, en el sentido de

que la ‘superación del idealismo’, véase el excelente trabajo del Prof. P. Cerezo-Galán: VA, págs. 191-301. Sin embargo, no puedo dejar de citar aquí otra obra de reciente aparición que cuestiona, en gran medida, la pretendida ‘superación del idealismo’ que se le atribuye a Ortega. Me refiero a la obra de José Luis Molinuevo: IO, págs. 12-20; respecto de la fenomenología, véase págs. 75-84.

3. X. Zubiri: TFJ, pág. 8 (el subrayado es mío).

4. X. Zubiri: TFJ. El tribunal estuvo constituido por: don Adolfo Bonilla San Martín, presidente; don José Ortega y Gasset, ponente; don Manuel B. Cossio y don Julián Besteiro, vocales, y don Manuel García Morente, secretario.

5. Ibid.

6. X. Zubiri: OMF, en *El Sol* (8-marzo-1936).

7. Ibid.

8. Ibid.

9. Véase el artículo antes citado OM. También en NHD, pág. 238.

que él nos hizo pensar o, por lo menos, nos hizo pensar en cosas y en forma en que hasta entonces no habíamos pensado”¹⁰, y más adelante: “y fuimos hechura suya, nosotros que nos preparábamos a ser mientras él se estaba haciendo. Recibimos entonces de él lo que ya nadie podrá recibir: la irradiación intelectual de un pensador en formación”. Y continúa: “Fuimos finalmente, hechura suya, porque continuamos y continuaremos aprendiendo de él”¹¹.

Este sentido homenaje de Zubiri al maestro habla por sí mismo. Podrían citarse más frases, todas llenas del mismo reconocimiento, pero sólo escogimos una más, la última, como último testimonio: “Ortega ha sido maestro en la acogida intelectual, no sólo por la riqueza insólita de su haber mental, sino por el calor de su inteligencia amiga”¹².

Pasarán todavía muchos años más. Zubiri estará bordeando los 85 años que no llegó a cumplir, en 1983, cuando escriba lo siguiente: “La figura de este espíritu egregio y excepcional se agiganta hoy ante los ojos de quienes le hemos visto desde su juventud, y queda asentada y firme por su propio peso como un monumento de granito para recuerdo y modelo imperecedero de lo que es una vida de meditador. Porque a mi modo de ver, vivir es poseerse a sí mismo en su propia realidad, y viviendo, el hombre nunca es lo mismo, pero siempre es el mismo. En su vida de meditador el hombre va poseyéndose intelectivamente, y en esto consiste la vida intelectual. Por esto, repito, fue Ortega, un ejemplar de vida intelectual”¹³.

Culminará este reciente homenaje con las siguientes palabras: “No es fácil discernir aun lo que será del futuro filosófico. Sea de él lo que fuere, los que fuimos discípulos suyos no podemos dejar de ofrendar al ejemplar maestro, en testimonio de gratitud y adhesión vivientes, el *gaudium de veritate* en que vivimos, hemos vivido y viviremos junto a él”¹⁴.

1.2. ORTEGA Y LA FENOMENOLOGÍA

Zubiri nos dice, en el año de 1936, que a Ortega “jamás le satisfizo como posición última la fenomenología de Husserl”¹⁵. Sin embargo, esto no es absolutamente cierto. En un primer momento, Ortega asumió una actitud muy cautelosa e incluso llegó a depositar más de una ilusión en la fenomenología.

Trazaremos algunas líneas de este período. El año es el de 1913.

En Alemania aparece el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische forschung* y en él, conjuntamente con las *Ideen* de Husserl, la primera parte de la *Ética* de Scheler: El movimiento fenomenológico está en marcha.

En España aparecen sendos artículos de contenido fenomenológico escritos por Ortega, quien confesó haber comenzado a estudiar en serio la fenomenología en 1912¹⁶.

10. X. Zubiri: OMF, O cit.

11. Ibid.

12. Ibid.

13. X. Zubiri: OM, pág. 28l.

14. Ibid.

15. X. Zubiri: OMF, O cit.

16. J. Ortega y Gasset: PA, pág. 47.

Uno de ellos, “*Sobre el concepto de sensación*”¹⁷; el otro, “*Sensación, construcción e intuición*”, un discurso de inauguración de la sección filosófica, del Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias¹⁸.

Los analizaremos separadamente:

“*Sobre el concepto de sensación*”¹⁹

Comienza Ortega afirmando algo muy significativo: “Asistimos a un renacimiento de lo que Schopenhauer llamaba la ‘necesidad metafísica’ del hombre”²⁰. Sin duda es una alusión a la arenga husserliana: ¡a las cosas mismas! Esta vuelta a lo originario no podría sino constituir un aliciente importante para quienes, cansados de las especulaciones idealistas y relativistas del S. XIX, deseaban entroncar una vez más en el terreno firme de la realidad.

El tema propiamente tal alude a la influencia cada vez mayor de la fenomenología sobre la psicología de corte empírico entonces en boga. Ortega pone la palabra fenomenología entre comillas para enunciar la novedad del término, pero más importante que esto es la forma cómo se lleva a cabo el análisis fenomenológico.

Se pretende discernir con claridad, en el seno mismo de la psicología, lo descriptivo de lo explicativo²¹. Se trata de distinguir la psicología en cuanto ciencia descriptiva y la psicología en cuanto ciencia explicativa. Mientras la primera debe moverse en el nivel de la descripción y clasificación de los fenómenos de conciencia, la segunda, en forma argumentativa, debe limitarse a construir causalmente el mundo psíquico. Los conceptos usados por ambas son absolutamente intransferibles por lo que debe hacerse de esta distinción ‘una cuestión formal’.

Uno de estos conceptos es el de *sensación*²². Este concepto fue entendido unánimemente como un ‘elemento psíquico’. El autor pasa revista a diversos autores (Ebbinghaus, Hildebrand, Wundt, etc.), pero Ortega se limitará a exponer la crítica a Ebbinghaus y a Wundt.

17. Aparece en Revista de Libros, Madrid, en junio, julio y septiembre de 1913. En Obras Completas, tomo I (1902-1916), 7ª ed., Revista de Occidente, Madrid 1966, págs. 244-260. Reproducido también en Ortega y Gasset: IP, págs. 219 ss.

18. Discurso en el IV Congreso de la “Asociación Española para el Progreso de las Ciencias”, junio de 1913. Publicado en tomo I del Congreso, págs.77-88; reproducido en Ortega y Gasset: IP, págs. 203 ss.

19. Se trata del comentario de Ortega a una obra de Heinrich Hoffmann llamada *Untersuchungen über den Empfindungsbegriff* (“Estudios sobre el Concepto de Sensación”), Archiv für die gesamte Psychologie, tomo XXVI, cuadernos 1 y 2, 1913. Hoffmann es discípulo de Husserl en Gotinga. Esto demuestra el interés particular que sentía Ortega por la fenomenología como así también para divulgar este movimiento filosófico en España. Ambos intereses, sin duda, muy loables.

20. J. Ortega y Gasset: SCS, pág. 244.

21. Descripción y explicación constituyen de por sí un tema particularísimo y fundamental de la fenomenología. X. Zubiri llevará también, como se verá más adelante, todos sus análisis fenomenológicos por la senda que delimiten estos términos, radicando justamente en la utilización de ellos lo más notable de sus estudios, en cuanto base metodológica fundamental.

22. Dado que el tema de la sensibilidad constituye uno de los pilares fundamentales de esta Tesis, me ha parecido oportuno incluir dentro de ella estos estudios que pretenden tanto exponer como refutar los diversos sentidos que la noción de sensación tuvo dentro de las vertientes psicologistas del siglo pasado. Así se comprenderá mucho mejor la crítica de Zubiri a los conceptos de sensación, experiencia y conciencia psicologistas.

Desde Ebbinghaus, desembocamos en la noción de ‘sensación pura’: “Según Ebbinghaus, son sensaciones aquellos contenidos de conciencia producidos inmediatamente en el alma por excitaciones exteriores, sin intermediarios precisables, en especial sin experiencias, puramente merced a la estructura innata de los órganos materiales, por una parte, y a la manera original de reaccionar el alma frente a las conmociones nerviosas por otra”²³.

Este concepto de sensación resulta análogo al otro de ‘experiencia pura’ propio de toda la psicología asociacionista²⁴.

Preguntemonos, ¿Qué entiende esta psicología asociacionista por ‘sensación pura’?

En primer lugar, algo no hallable en la conciencia adulta, pues en ella toda sensación está, desde el principio, contaminada por un sinnúmero de experiencias de toda índole. Es, pues, una experiencia sólo concebible en la conciencia infantil, luego, una hipótesis, esto es, un concepto meramente explicativo que, como tal, no puede estar a la base de la psicología descriptiva. Este prejuicio asociacionista de explicar lo complejo por lo simple y la vida adulta por la infantil, aquí muestra todas sus deficiencias.

La ‘sensación pura’, “es un objeto ideal, construido por la reflexión metódica, con el fin de hacer posible la explicación de la *génesis* psíquica. Lejos de hallarla presente en la conciencia real, es un problema nunca concluso, una ‘x’ a determinar asintóticamente”²⁵.

Hoffmann pensará que esta noción de ‘sensación pura’ puede tener alguna utilidad tratándose de psicología genética (explicativa), pero es inútil en una psicología descriptiva.

Sensación, para Wundt es “un estado simple puramente intensivo y cualitativo que puede segregarse por análisis de las diversas percepciones sensibles”²⁶. Según Wundt, la sensación es un elemento de la conciencia real y aun cuando no se da separadamente, es posible encontrarlo por vía descriptiva en lo dado originariamente. Sólo que se impone una labor de análisis de la totalidad de lo dado para extraer, como residuo irreductible de ella, lo puramente sensible: “La simplicidad o irreductibilidad a mayor análisis constituye la sensación según Wundt. (Se entiende dejando a un lado todo el ámbito sentimental de la conciencia)”²⁷.

La diferencia, pues, entre Ebbinghaus y Wundt es evidente: “Si el concepto de Ebbinghaus era genérico, constructivo e hipotético, el de Wundt satisface la intención de la psicología descriptiva manteniéndose en la inmanencia de lo espontáneamente dado”²⁸.

Hoffmann moviéndose dentro de un empirismo extremo, encuentra un punto débil en la teoría de Wundt. Afirma que lo que Wundt propone es ‘dable’ en las sensaciones sonoras cuyos contenidos son ‘relativamente independientes’, mas no en las de tipo visual pues, preguntamos: ¿En qué consiste la simplicidad de un color? Ante esta exigencia la teoría de los cuatro colores fundamentales hace agua. Wundt mismo afirma que en la conciencia, inmediata, y sólo en esta debemos mantenernos, los colores fundamentales no aparecen como

23. J. Ortega y Gasset: SCS, pág. 245.

24. Para la noción de ‘experiencia pura’ y una revisión de toda esta problemática, véase la polémica de Zubiri y el psicologismo en págs. 65 ss.

25. J. Ortega y Gasset: SCS, pág. 245.

26. Ibid.

27. Ibid., pág. 246.

28. Ibid.

distintos frente a los de transición. Wundt se ve en la obligación de cambiar su criterio de ‘simplicidad’ por otro de ‘saturación’. La simple sensación encuentra aquí, un sinnúmero de dificultades. Por ello, aunque le asigna alguna importancia para la psicología a este concepto, lo cierto es que no le puede terminar de satisfacer por las deficiencias que entraña ya que más bien constituye una meta que un eficaz punto de partida de la investigación.

Ortega continúa la segunda parte de este artículo, la cual, conjuntamente con la tercera, están fechadas en julio de 1913, con un análisis de índole fenomenológica sobre los conceptos de *percepción* y *juicio*.

Cuando en un acto de percepción *estamos en* lo percibido de modo atencional, prefiriendo tal acto de percepción a otros que están en nuestra conciencia, pero constituyendo su fondo, por así decirlo, decimos, nos dice Ortega, que *vivimos en ese acto*. Pero en el juicio, la cuestión es diferente. Aquí tenemos un acto de predicación por el que decimos, afirmando o negando, algo de algo. Ahora, bien, aquellos ‘algos’ pueden sernos dados en un acto de *percepción*, de *imaginación* o de *fantasía*. Dice Ortega: “Percepción, imaginación, fantasía son tres clases de actos que se reúnen en una clase única si los ponemos en relación con el acto predicativo, frente a este tienen aquéllas de común la función de presentar inmediata y simplemente objetos. Las llamaremos actos presentativos”²⁹.

La predicación, entonces, supone los actos presentativos. “Es, pues, el juicio un acto de segundo grado que se *funda* en actos presentativos o de primer grado. Y mejor aún: el juicio es una estructura de actos en la que hay un acto *fundado* y actos básicos o *fundamentales*³⁰. El que no seamos conscientes, a veces, de estos actos fundamentales no quiere decir que no los realizamos. Todo acto predicativo supone siempre, de modo consciente o no, actos presentativos.

Ortega se pregunta si estos actos presentativos (de naturaleza simple) no están fundados todavía en otros más simples. Tal insinuación predispone a concebir toda una serie de actos jerárquicamente ordenados por nexos de fundamentación y la misma idea de conciencia quedaría determinada en cuanto se pudiera vislumbrar siempre en ella, al lado de una región céntrica y consciente, otra periférica e inconsciente: “Diríase que la conciencia consiste en una dinámica entre una zona de atención y una zona de desatención; como si para darse cuenta de algo fuera forzoso tener otros algos sin darse cuenta de ellos”³¹.

Esto, a su vez, predispone a concebir dos estados o situaciones diversas de conciencia: por un lado, esta ya descrita, de tipo dual con actos primarios y secundarios, y por otro, una situación en la que la conciencia se halle constituida tan sólo por un acto. Esto es un problema cuya única salida consiste en ir tras la búsqueda de los actos más simples de los que tengamos conciencia. Esta búsqueda encuentra su punto de partida, en el análisis de la *percepción*.

En este momento, en que se ha llegado a la tercera parte de este estudio, Ortega cree necesario hacer un alto para preguntarse por lo que es la fenomenología.

Comienza Ortega estableciendo una verdad fenomenológica y trata de constatar de qué modo hemos accedido a ella. Como notamos que ella escapa a las condiciones espa-

29. Ibid., pág. 248.

30. Ibid.

31. Ibid., pág. 249.

cio-temporales, decimos que su legalidad trasciende tales condiciones y su validez, por lo mismo, queda intacta para todo sujeto cognoscente. No se trata, pues, de un método inductivo, pues este sólo maneja probabilidades. Pero tampoco hay aquí deducción ya que no se ha partido de una formulación general desde donde se haya derivado esta verdad por nexos silogísticos. “Inducción y deducción son métodos indirectos de obtener proposiciones verdaderas. Los términos expresan esto con claridad: la verdad es por esos métodos inducida o deducida, nunca vista. Toda proposición mediante ellos lograda, funda su certidumbre, a la postre, en las leyes formales que la lógica establece para la inducción o deducción en general”³².

La vía por la que accedemos a una ley de índole fenomenológica es inmediata y directa. Se constituye por vía de presencia. Este es el único medio, por lo demás, de obtener verdades indubitables.

La inducción y la deducción son excelentes métodos científicos, pero no pueden erigirse en métodos originarios para la obtención de verdades. Cito a continuación un texto que me parece muy importante: “La proposición: ‘estoy viendo ahora una mesa, ocupada, con libros y papeles’ no deriva su verdad de nada que no sea el estado objetivo mismo a que hace referencia. La proposición se limita a transcribir en expresiones una objetividad patente, inmediata, no inferida. El peligro de la alucinación no hace peligrar su verdad, porque no hablo en ella de un objeto como existiendo aparte e independiente de mi visión, sino de lo que veo, en cuanto que lo veo”³³. Enunciar una proposición de esta índole significa que soy capaz de darme cuenta de estados objetivos individuales. “Esta capacidad se llama percepción, imaginación (...) en general, experiencia o *intuición individual*”³⁴.

Más adelante, Ortega hace una distinción entre hecho y *objeto*. El ser del objeto apunta a *ser* objetividad propiamente tal. Su *existencia*, su aquí y ahora, lo transforma en hecho. Si no fuéramos capaces de abstraer de los objetos su ser fáctico (existencia) el mundo se volatilizaría en un caos de sensaciones, un devenir absoluto. Pero no es así: “en toda intuición individual puede abstraerse de este elemento que individualiza y convierte en hecho al objeto, quedando sólo este, insumiso a narraciones tempo-espaciales, invariable, eterno”³⁵. La intuición individual ha dejado de serlo para ser intuición de esencias, o intuición esencial.

La intuición esencial sólo es posible a partir de la técnica de la *reducción fenomenológica*. ¿En qué consiste esta? Veamos.

Comienza Ortega por definir lo que se entiende por ‘*postura natural*’, término, que como él mismo señala, se origina con Husserl. La postura o actitud natural es aquella que toma “naturalmente, como existiendo en realidad, todas aquellas cosas que son términos de nuestros actos perceptivos, predicativos, sentimentales, etc. Así la ‘*postura natural*’ en el acto de percepción consiste en aceptar como existiendo en verdad delante de nosotros una

32. Ibid., pág. 250.

33. Ibid., pág. 251. Es importantísimo hacer notar que este puede ser, perfectamente bien, un precedente de la teoría de la verdad en el Zubiri maduro. Así, lo dado a la impresión es indubitable, dirá Zubiri, aun cuando su validez, en una primera instancia, no supere el ámbito de lo dado. La raigambre fenomenológica de aquella teoría es evidente.

34. Ibid.

35. Ibid., p. 252.

cosa perteneciente a un ámbito de cosas que consideramos como efectivamente reales y llamamos 'mundo'. La postura natural en el juicio 'A' es 'B' consiste en que creemos resueltamente que existe un 'A' que es 'B'. Cuando amamos, nuestra conciencia vive sin reservas en el amor. A esta eficacia de los actos cuando nuestra conciencia los vive en su actitud natural y espontánea llamábamos el poder ejecutivo de aquéllos³⁶.

La actitud natural es pues la natural creencia en la existencia real de los objetos. Esta creencia viene puesta, según Ortega, en la 'ejecutividad de los actos' de conciencia. El poder ejecutivo de estos consiste precisamente en otorgar crédulamente existencia a lo concienciado.

Ahora bien, la actitud fenomenológica posee una dirección exactamente opuesta a la propia de la actitud natural. La conciencia, naturalmente dirigida a un objeto, se vuelca ahora sobre sus propios actos. En el caso concreto de la percepción, la atención no va dirigida hacia el objeto sensible sino hacia la percepción misma. En este momento la creencia en la existencia real de los objetos, el poder ejecutivo de los actos queda suspendido, esto es, en lenguaje fenomenológico, 'entre paréntesis', en 'epojé'. Aquí la atención se limita exclusivamente a 'lo mostrado' tal cual este se manifiesta a la conciencia. La realidad ha sufrido una reducción y se ha convertido en *fenómeno*.

Ortega pasa a hacer algunas valiosas advertencias: "Nótese que esta reflexión de la conciencia sobre sus actos: 1º, no les perturba: la percepción es lo que antes era, sólo que, como dice Husserl muy gráficamente, ahora está puesta entre paréntesis; 2º, no pretende explicarlos, sino que meramente los ve, lo mismo que la percepción no explica el objeto, sino que lo presencia en perfecta pasividad"³⁷.

Del mismo modo, todo el mundo 'natural', toda la ciencia en cuanto sistema de juicios formulados 'naturalmente', quedan reducidos a fenómeno. Pero, ¿Qué es, más específicamente, *fenómeno* aquí? "Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo"³⁸. Culmina diciendo: "Esa descripción pura es la fenomenología"³⁹. De este modo pone fin a la tercera parte de este artículo.

Desde aquí en adelante, Ortega hará objeto exclusivo de su atención la temática fenomenológica propiamente tal. Establecerá las necesarias distinciones entre fenomenología y psicología, tratará el tema de la 'intencionalidad de la conciencia', tema clave de toda la filosofía fenomenológica husserliana⁴⁰, etc.

Comienza Ortega esta cuarta parte señalando algunas importantes definiciones: "La fenomenología es descripción pura de esencias"⁴¹, "El tema cuyas esencialidades describe, es todo aquello que constituye la conciencia"⁴². El definirse la fenomenología a sí misma como ciencia descriptiva de la conciencia, causó más de un problema de interpretación, ya

36. Ibid.

37. Ibid.

38. Ibid., p. 253.

39. Ibid.

40. Véase, Ludwig Landgreve: CF, pág. 16, donde dice: "El motivo fundamental que impulsa todo el desarrollo de la fenomenología de Husserl es su concepción, específicamente propia, de la intencionalidad".

41. J. Ortega y Gasset: SCS, pág. 253.

42. Ibid.

que aparecía si no identificándose, al menos, invadiéndole el terreno a la psicología. Husserl, al nivel de las *Investigaciones Lógicas* todavía llamó a la fenomenología, ‘psicología descriptiva’. No es menos cierto que más adelante, Husserl encontró que se habían acumulado gran cantidad de equívocos al lado de esa nada feliz expresión, por lo que debió sustituirla por la de fenomenología.

Fenomenología no es psicología porque no trata con existencias, sino con esencias. La existencia de la conciencia es *concebida* como un *hecho* fundamental, esto es, es un *supuesto constitucional* sin el cual la psicología pierde su sentido y razón de ser. Sin embargo, no pasa lo mismo respecto a la fenomenología. El que la conciencia no funcione como *hecho* no afecta su peculiar constitución, ya que ella no es ciencia de hechos, sino ciencia *eidética*, de esencias.

Pero cabe todavía llevar la distinción entre fenomenología y psicología por el lado de la conciencia. Dice Ortega: “Por conciencia entendemos aquella instancia definitiva en que de una u otra manera se constituye el ser de los objetos. Si nuestro interés, como acontece en todo linaje de positivismo, al hablar de ‘conciencia humana’ consiste en limitar estrictamente la calidad del *ser* y del *no ser*, reduciéndolos a perfectas relatividades, necesitamos que por lo menos el objeto limitante, aquel en que envolvemos todos los demás para mediatizarles, no sea a su vez un ser relativo y de calidad limitada. De modo que el más extremo relativismo y antropologismo exige un sentido del término conciencia, ilimitado y absoluto, prueba de la contradicción íntima en que viven aquellos, dentro del cual se constituya, como un objeto entre otros, el objeto ‘conciencia humana’⁴³.”

De este modo Ortega accede al problema de la *intencionalidad de la conciencia*. Que la conciencia sea intencional no quiere decir, sino que, en cada caso, ella es siempre ‘*conciencia-de*’. Así, todo pensar lo es de algo pensado, todo amar de lo amado, etc. Mi conciencia está siempre *dirigida a* algo que no es ella misma, pero que se manifiesta (fenómeno) a ella en su propia inmanencia sin pasar por ello a ser algo psíquico. Todo objeto, en cuanto es *objeto de conciencia*, es algo absoluto en su propio mostrarse. “El ser real, el ser trascendente, podrá ser de otro modo que como yo pienso que es; pero lo que yo pienso *es* tal como lo pienso: su ser consiste precisa y exclusivamente en ser pensado⁴⁴.”

Ahora bien, dice Ortega, lo real tiene dos haces diferentes: por un lado, lo que de él se manifiesta a la conciencia y lo que de él permanece oculto a ella. Pensemos en un cuerpo físico. Jamás, podrá mostrarnos todas sus diferentes caras de modo simultáneo. Tendremos siempre que ‘ir dando la vuelta’ alrededor de él para tratar de agotarlo. Las tres dimensiones que comporta impiden que le podamos aprehender alguna vez en su totalidad, pues, la cantidad de percepciones que pueden recaer sobre él son infinitas. Por ello la ciencia física está siempre impedida de convertirse en ciencia pura y exacta. Pero nada de esto pasa con los objetos ideales. Los objetos ideales se agotan en su ser pensados, son lo que son como ciencia. “Este plano de objetividad primaria, en que todo agota su ser en su *apariencia (fainómenon)*, es la conciencia, no como hecho tempo-espacial, no como realidad de una función biológica o psicofísica adscrita a una especie, sino como ‘*conciencia-de*’⁴⁵.”

43. Ibid., pág. 254.

44. Ibid.

45. Ibid., pág.255.

Para explicitar todavía más este concepto de ‘conciencia-de’, Ortega planteará el tema de la fenomenología desde el campo de las ciencias. Pondrá el ejemplo del brillo metálico que se desprende de un objeto plateado. La ciencia física se enfrentará a él preguntando el *cómo* de ese brillo, las *causas* no manifiestas que lo producen. Busca una *explicación*. La psicología lo enrostrará de modo parecido. Ella preguntará por los mecanismos psicológicos que producen tal percepción. También va tras una *explicación*. “Ambos, pues, parten del *fenómeno* y lo abandonan por objetos reales, es decir, científicos, productos de una operación racional constructiva. Y el caso es que antes de todo esto hubiera convenido entenderse sobre que sea el ‘brillo metálico’ mismo, o de otro modo, qué clase de colores y en que disposición, etc., tenemos que verlos para que, en efecto, veamos brillo metálico. En suma, conviene fijar la *esencia* de este, de lo que veo en cuanto y sólo en cuanto que lo veo”⁴⁶. Según Ortega, este es el punto de partida de todos los idealismos desde Platón a Kant: hacer de los objetos, antes que nada, ‘presencias inmediatas ante la conciencia’. La diferencia la hace consistir en que la fenomenología eleva a método científico el detenerse en el plano de la conciencia inmanente, el plano de las ‘vivencias’⁴⁷.

La fenomenología, en cuanto ciencia descriptiva, se limitará al examen de lo vivenciado en cuanto vivenciado. La vivencia, en cuanto realidad psíquica es objeto de la psicología explicativa quien preguntará por su origen psicofísico, etc. De este modo, entramos en el último apartado (V) de este artículo que, con el anterior, tienen fecha de septiembre de 1913.

Aquí retoma Ortega el análisis que Hoffmann hace sobre ‘los grados de la sensibilidad visual’. Plantea de lleno el problema de la *percepción* y el de la *sensación*.

La pregunta de Hoffmann va tras los elementos que hacen posible la percepción visual. Se trata de descubrirlos. El interés es llegar a dilucidar lo que se esconde tras la idea de *sensación*. Comienza haciendo un examen del concepto de ‘cosa’. ¿Qué entiende por ‘cosa’ el físico? Un compuesto de átomos imperceptibles, cuyas cualidades igualmente lo son. En resumen, algo inteligible, una abstracción. “Las llamadas ‘cualidades secundarias’ son atribuidas por la física no a las cosas, sino a su influjo mecánico sobre los órganos de nuestros sentidos”⁴⁸. Sin embargo, la imagen que ordinariamente se tiene de ‘cosa’ es algo diferente. La suponemos como algo corpóreo, que está al lado de otras, que es coloreada, resistente, dura, etc. La física llevando el análisis hasta su extremo, termina diferenciando entre ‘cosa atómica’ y ‘cosa sensible’. Lo que percibimos es la *cosa sensible*.

Aquí hay que hacer otra constatación. Nosotros percibimos las cosas como *llenas*, no

46. Ibid. Nótese esta peculiar forma de entender la fenomenología como un ‘ponerse de acuerdo’. La idea se repite en varias oportunidades en la Tesis de Zubiri como se hará notar en su momento. Es interesante notar aquí un antecedente.

47. Ortega encontró muchas dificultades al intentar traducir al español el término alemán *Erlebnis* que, según nos cuenta, habría sido, al parecer, introducido por Dilthey. Al no encontrar en el idioma español término equivalente, no le queda más remedio que crear uno, ‘vivencia’. “Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así el yo o cuerpo consciente es una unidad de vivencias”. (SCS, pág. 256.)

48. Ibid., pág. 257. El problema de las ‘cualidades secundarias’ ha sido inmensamente debatido en nuestro tiempo, y Zubiri no sólo lo analizó con detalle en su Tesis doctoral, sino que también volverá sobre él en su obra de madurez. Lo haremos constar allí donde, más adelante, surja esta polémica nuevamente.

como dotadas de puras superficies, y superficies es lo único que nos muestran los sentidos. De aquí que *percepción* es una *síntesis* de dos formas distintas de conciencia: merced a una de ellas se nos da la cosa superficial y merced a la otra mentamos lo interior de la cosa.

Hoffmann deja de lado esa segunda forma de conciencia, ya que sólo habla de *percepción visual*, se queda con lo superficial de la cosa. El correlato de esta percepción será la ‘cosa real visual’: “La cosa real visual consiste, pues, en una serie de vistas tomadas sobre la cosa con una cierta continuidad que nos representa la permanencia en un idéntico objeto. Y es esencial para lo que todos entendemos por cosa real, que esa serie de vistas, es decir, de experiencias, sea literalmente infinita”⁴⁹.

Desde aquí accedemos a lo que Hoffmann llamará ‘cosa visual’. Si caminamos alrededor de una silla haciendo un círculo completo en torno a ella, una serie continua y cerrada de imágenes se desarrollará ante mí. Esto que he obtenido no agota la cosa real ya que puedo iniciar otro camino alrededor del mismo objeto, más distanciado o más cercano a él, etc., siempre obtendré más y más series cerradas de imágenes de él. Las *cosas visuales* (series cerradas de imágenes) no se identifican sin más con las *cosas reales*. Las ‘cosas visuales’ son verdaderamente presentes en la visión. “Todo lo que no sea ‘cosa visible’ de la ‘cosa real’ pertenece a lo que podemos llamar factor ideal de la percepción”⁵⁰.

La percepción, pues, consta de un *factor sensible* y de un *factor ideal*. Cuando preguntamos por el tamaño aparente de una cosa (no de la ‘cosa atómica’), esto es, por el *tamaño visual* de ella, encontramos que este es totalmente relativo. Las cosas se me aparecen más o menos grandes según desde donde las mire, pero también varían de individuo en individuo. ¿Cuál es, pues, el tamaño de la *cosa real*? Hoffmann dice que toda cosa posee ‘una zona de distancia’ dentro de la cual la cosa parece más ella misma. De aquí surge ‘el tamaño’ de la cosa, es decir, ese tamaño específico es elevado a norma. No se puede determinar con exactitud esta zona, pero sus límites extremos están entre “la distancia más próxima que permita ya tomar una visión integral del objeto y sus partes y la más lejana en que este conserve todavía el tamaño en que esa más próxima presentaba”⁵¹.

Saca, finalmente, algunas conclusiones Hoffmann que sortean obstáculos y complicaciones. Por ejemplo: “En los objetos de magnitud considerable, el tamaño natural no es una simple suma de los tamaños naturales de sus partes”⁵². Otra conclusión que cita Ortega es: “Al alejarse una cosa de la pupila disminuye el tamaño natural de la cosa visual en menor grado que el tamaño métrico de las imágenes retinales. Por consiguiente, no hay correspondencia estricta, hay relativa independencia entre la base fisiológica y la imagen”⁵³.

Queda alguna conclusión más, pero Ortega no demorará demasiado en ponerle al artículo el punto final. Al final, no ha llegado Hoffmann al objeto de su estudio: la sensación, pero extrajo conclusiones sin duda útiles a la hora de enfrentarse otra vez con este problema.

49. Ibid., pág. 258.

50. Ibid., pág. 259.

51. Ibid.

52. Ibid., pág. 260.

53. Ibid.

“Sensación, construcción e intuición”

Se trata, en principio, de determinar el ámbito científico que sea, a su vez, estrictamente filosófico. Una situación de hecho es que todas las ciencias son ‘transitivas’, apelan siempre a otra que trate de la teoría misma. Esta última no será transitiva sino ‘refleja’.

Esta ciencia refleja encarnaría una *teoría de la ciencia sin supuestos*. De tenerlos, deberá probarlos o, al menos, no suponerlos como verdades probadas en otras ciencias. Ortega decía: “La filosofía nace, por consiguiente, en una situación desesperada. Tiene, por decirlo así, que ganarse la vida desde la cuna. De aquí su radicalismo. No se le permite apoyarse en capital ni herencia alguna de certidumbres, de verdades adquiridas”⁵⁴.

Se trata de pedirle a la filosofía una ‘función cognoscitiva ejemplar’ que permita darle a sus contenidos *el valor de verdades*. Para ello, es necesario efectuar una clasificación de las funciones cognoscitivas según la actividad que desplieguen.

Tenemos, pues, en primer lugar, la denominada ‘*pura recepción*’. En este tipo de aprehensión no hay ningún intermediario entre el sujeto y el objeto. Este está, por lo tanto, *presentado*. Se trata de una presentación y no de una representación. Aquí no queda lugar al error. Por lo mismo plantea una interrogante: ¿Es posible este tipo de aprehensión?

Por lo pronto, señala Ortega, que esta es la posición de Mach y Ziehen, denominada ‘*empirismo radical*’. El argumento en pro de esta tesis es el siguiente: “El sentido originario de conocer no es una sistematización, ni un razonamiento, ni un juicio, porque estos reclaman una actividad, una espontaneidad en el sujeto, que se aparte de lo recibido y ‘substruye’ al objeto primario otro ideal. Tampoco la representación es suficientemente originaria. Mach se atiene a la sensación. La primera postura que cabe tomar a la ciencia sin supuestos, a la ciencia de la teoría, es: “el sentir es lo sentido; conocer, la función correlativa, sentir”⁵⁵.

Este empirismo ubica la esencia del saber en la mera pasividad del sujeto, en la recepción pasiva de sensaciones. Ortega adopta una actitud de desconfianza frente a esta actitud de los empiristas. Acepta en principio tal definición de conocimiento en lo que tiene de esencial: “estrictamente no podremos llamar conocimiento sino a aquella función subjetiva en que nos sea dado el ser mismo”⁵⁶, pero luego le critica duramente: el empirismo de Mach es “infidel a su propia tendencia, pues considera como realidad definitiva lo que llama ‘elementos’, los contenidos de la pura sensación, sin ver que el ‘puro sentir’ y su correlato son conceptos límites, problemas, no *realidades unívocas* que puedan servir de punto de partida”⁵⁷.

Piensa Ortega que la pura sensación no puede sernos *dada*: “Para aislar un puro sonido necesitamos de los métodos físicos y fisiológicos, y de todo el aparato reflexivo de la introspección. De suerte que el puro sonido y la pura sensación, lejos de sernos *dados*, son construcciones de la ciencia sistemática”⁵⁸.

54. J. Ortega y Gasset: IP, pág. 205.

55. Julián Marías: OCV, vol. II, pág. 189. También véase J. Ortega y Gasset: IP, pág. 206.

56. J. Ortega y Gasset: IP, pág. 207.

57. J. Marías: OCV, vol. II, pág. 189. También, J. Ortega y Gasset: IP, pág. 208.

58. J. Ortega y Gasset: IP, pág. 208.

De todo esto se concluye que *el empirismo radical es contradictorio en sí mismo*, pues “postula como ser, el puro ser sensible fundado en que la función donde llegamos a él es meramente dativa. Pero ocurre que esa dación y su contenido son, a su vez, resultado de la conceptualización científica entera, por tanto, del pensar activo y constructor”⁵⁹.

Pues bien, si el objeto no puede sernos dado, quedan dos alternativas:

a) se renuncia al conocimiento.

b) se transforman los términos correlativos SER y CONOCER.

No existe un ser que le venga de afuera al conocimiento. Ser sólo lo hay para un conocer y viceversa.

Desde aquí entramos en la segunda posición estudiada por Ortega.

Se trata del ‘*idealismo crítico*’ postulado por sus maestros neokantianos Cohen y Natorp.

El argumento es el que sigue: “al conocimiento no le es *dado* nada que pretenda el título de ‘ser’, si por ‘ser dado’ se entiende ingreso en el conocimiento de algo primero extraño a él y que, no obstante, va a constituir luego, tal y como ingresa, un elemento del conocimiento”⁶⁰.

Cohén dirá: “la materia del conocimiento no es la materia bruta de las sensaciones. De suerte que la función pasiva del sentir queda completamente excluida del sistema de actos cognoscitivos”⁶¹.

Las conclusiones son claras: El idealismo hace reposar el conocimiento en sí mismo, *no acepta nada de afuera*. Elimina el punto de vista facticio, biológico. “El conocimiento no es un proceso, sino un objeto ideal. El acto psicológico de percatarse de una proposición verdadera es cosa muy distinta del ‘sentido’ de esta proposición”⁶². El ser es, desde su origen, inmanente al conocer: “De esta manera, quemadas las naves de todo recurso a la trascendencia, aparece el conocimiento como una *construcción* y el ser como lo construido”⁶³.

Ortega, como los demás miembros de la comunidad juvenil de Marburgo, encuentran una serie de reparos que hacerle a este idealismo. Nos interesa la crítica de Ortega, pues en ella aparece un concepto fenomenológico capital: el concepto de ‘*intuición*’. Dice Ortega, respondiendo a los argumentos del idealismo crítico: “¿basta con el carácter de construcción, según lo hemos descrito, para definir el conocimiento? [...] los dos términos cuyo ‘consentimiento’ integra el conocer, tienen previamente que hallarse de alguna manera presentes al sujeto para que este pueda afirmar su coincidencia. Y a su vez esta coincidencia o consentimiento tampoco es una construcción, sino que meramente la advertimos, nos percatamos de ella. De modo que bien puede, en su totalidad, ser la función cognoscitiva una construcción del objeto; pero cada uno de los pasos o momentos de ella exige una simple intuición de los términos puestos en relación”⁶⁴.

59. Ibid.

60. Ibid., pág. 210.

61. Ibid., pág. 211.

62. Ibid.

63. Ibid., pág. 212.

64. Ibid., pág. 215.

Ortega analiza el ejemplo del ‘cuadrado redondo’ el cual, con anterioridad a la enunciación de su imposibilidad era ya algo para mí. De esto se desprende que “hay un plano más hondo y primario que el de la verdad o no verdades constructivas, que el del ser y el no ser”⁶⁵. La conclusión de Ortega es elocuente: “Intuición es, por consiguiente, una función previa aún a aquella en que construimos el ser o el no ser. Vuelve a aparecer, en consecuencia, la pasividad de que hablaba el empirismo. Pero ¡en cuan diferente significado! Para aquel, pasividad era sinónimo de sensación y no había más contenido originario que lo sensible. La intuición abarca todos los grados intelectuales”⁶⁶.

Tras la descripción de este tan husserliano concepto de *intuición*, Ortega nos define la *esencia*, también en la línea de la fenomenología: “El correlato de la intuición es la *esencia* no sometida a espacio, tiempo, ni predicación de realidad”⁶⁷.

Así termina Ortega este artículo, no sin antes, dejar depositada su esperanza en el porvenir de la fenomenología: “Dejemos al porvenir inmediato la averiguación de si logrará o no edificar la teoría de la teoría, exenta de supuestos que, en estudios parciales, sin parejo hoy por su precisión y fundamentalidad, viene preparando Edmundo Husserl. Tal vez se abre con el principio de la intuición una nueva época de la filosofía”⁶⁸.

Pasa, pues, revista a las tres posiciones más influyentes de su tiempo: el empirismo, el neokantismo y la fenomenología. De las dos primeras expone sus argumentos y sus deficiencias, mas de la fenomenología sólo se limita a explicitar algunos de sus conceptos esenciales poniendo en ella la esperanza de una “nueva época de la filosofía”. En gran medida así fue. Tenemos, pues, que, en los dos artículos orteguianos sobre la fenomenología, escritos en 1913 existe una predisposición muy favorable de Ortega hacia esta corriente del pensamiento alemán, tanto es así que llega incluso a poner sus esperanzas en ella. No es menos cierto, sin embargo, que más tarde esas esperanzas habrán de ser desilusiones, pues la senda que siguió Edmundo Husserl, fundador del movimiento fenomenológico, llevó una vez más a la filosofía por la ruta del idealismo⁶⁹.

No es posible hacer en estas líneas un estudio pormenorizado de todas las obras en las que Ortega tocó el tema de la fenomenología, entre otras cosas porque la intención que nos mueve es mucho más modesta. Tratamos de examinar los textos fenomenológicos de Ortega entre los años 1913-1914 tan sólo para advertir en ellos la profunda influencia fenomenológica que ostenta el incipiente pensar orteguiano. Esto significa, para nosotros, que no está claro en absoluto que Ortega haya superado la fenomenología en el año 1914, como nos lo dice Julián Marías⁷⁰.

65. Ibid., pág. 216.

66. Ibid., pág. 217.

67. Ibid.

68. Ibid., págs. 217-218.

69. Son muchos los estudiosos de la obra husserliana que catalogan al Husserl de Ideas I como idealista sin más. Para evitar posibles equívocos provenientes en su mayoría del empleo indiscriminado de este concepto, es necesario, para este caso, efectuar las distinciones correspondientes en orden a definir con alguna exactitud el ‘idealismo’ husserliano. (Véase, al respecto, A. Pintor-Ramos: ZF, págs. 497-498).

70. La idea de ‘superación’ empleada por Marías se presta a demasiados equívocos y malentendidos. Lo cierto es que fue Ortega mismo quien nos habló, reiteradamente, de su temprana ‘superación del idealismo’ dentro de

La obra de 1914 es un prólogo de Ortega a un libro de versos de José Moreno Villa titulado *‘El pasajero’*. Allí hace Ortega un análisis fenomenológico de la mayor importancia, por lo que pasaremos a exponer sucintamente esas ideas. El capítulo II de este prólogo se titula “El ‘yo’ como lo ejecutivo”⁷¹.

Lo comienza Ortega diciéndonos que no podemos adoptar una actitud utilitaria frente al ‘yo’. Sólo lo podemos hacer frente a cosas. Sólo las cosas son susceptibles de ser consideradas como medios, utensilios. La primera diferencia, pues, consiste en distinguir el ‘yo’ de las cosas.

La moral kantiana exige que a los hombres se les considere como *personas* y no como cosas. Esta exigencia es posible, porque en principio, pueden no ser tratados como tales. Kant fundará esta noble exigencia en la buena voluntad de los hombres. De allí, Ortega afirmará que el tú y el él no se nos dan principalmente como personas. El tú y el él son sólo ficticiamente ‘yo’, no surgen espontáneamente como tales. El ‘yo’ es lo único que no podemos convertir en cosa. Pero, ¿qué es este yo?

Para llegar a él, es preciso dar un rodeo y constatar cómo términos análogos pueden estar al servicio de significaciones diferentes. Así, por ejemplo, las afirmaciones ‘yo ando’ y ‘él anda’ no significan en absoluto lo mismo. Ambas hacen referencia a realidades distintas. Dice Ortega: “El andar de ‘él’ es una realidad que percibo por los ojos, verificándose en el espacio: una serie de posiciones sucesivas de unas piernas sobre la tierra”⁷². Seguidamente agrega: “En el ‘yo ando’ tal vez acuda a mí la imagen visual de mis pies moviéndose; pero sobre ello, y como más directamente aludido en aquellas palabras, encuentro una realidad invisible y ajena al espacio: el esfuerzo, el impulso, las sensaciones musculares de tensión y resistencia”⁷³. En definitiva, el ‘yo ando’ es el andar visto por dentro, el ‘él anda’ es el mismo pero visto por fuera. Sin embargo, ¿puedo afirmar que se trata del ‘mismo’ andar?

Pues, hasta tal punto esas caras del andar son diferentes, que no podemos usar el término mismidad para referirnos a ellas. El ‘yo-andar’ es totalmente diferente al ‘andar de los demás’: “Yo deseo, yo odio, yo siento dolor. El dolor o el odio ajenos, ¿quién los ha sentido? Sólo vemos una fisonomía contraída, unos ojos que punzan de través. ¿Qué hay en estos objetos visuales de común con lo que yo hallo en mí cuando hallo en mí dolor u odio?”⁷⁴.

Tal es la insalvable distancia que separa al ‘yo’ de todo ‘lo demás’. ¿En qué puede consistir entonces la índole del ‘yo’? Lo dice Ortega: “Yo significa, pues, no este hombre a diferencia del otro ni mucho menos el hombre a diferencia de las cosas, sino todo –hombres, cosas, situaciones–, en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose”⁷⁵.

la cual cabe, perfectamente, el pensar fenomenológico. Sin embargo, no podemos comprometernos incondicionalmente con aquellas afirmaciones. Léase con provecho la obra del Profesor Pedro Cerezo Galán: VA, págs. 191 ss. La ‘superación del idealismo’ en Ortega constituye todo un extenso capítulo de esta obra. Véase págs. 256 ss. Todavía más radical en su crítica es J. L. Molinuevo en su obra: IO, párrafos 1, 2 y 13.

71. Se trata del texto: EE, pág. 247. Específicamente: Cap. II, “El yo como lo ejecutivo”, pág. 250 ss.

72. Ibid., pág. 251.

73. Ibid.

74. Ibid.

75. Ibid., pág. 252. Nótese la idea de ‘ejecución’, ya citada en trabajos anteriores de Ortega. Ejecutivo es todo en cuanto se limita a ser lo que es; luego, no supone ningún concepto de índole contemplativa o constructiva. Lo

Se es yo, porque se es algo. Las cosas, en cuanto imágenes mías, no son yo. “Imagen, concepto, etc., son siempre *imagen, concepto de (...)* y ese *de* quien son imagen constituye el verdadero ser”⁷⁶. Yo es lo que está siendo en cuanto está siendo. “Como hay un yo Fulano de Tal, hay un yo-rojo, un yo-agua, y un yo-estrella”⁷⁷. “Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es *yo*”⁷⁸.

Si no podemos instrumentalizar al yo, es porque no podemos situarnos *ante* él ya que en ese mismo instante le objetivamos, le empezamos a considerar desde su exterioridad.

En el tercer capítulo de este Prólogo, titulado “yo’ y mi yo”⁷⁹, Ortega, traza algunas conclusiones importantes: “yo’ no es el hombre en oposición a las cosas, ‘yo’ no es este sujeto en oposición al sujeto ‘tú’ o ‘él’, ‘yo’, en fin, no es ese ‘mí mismo’, *me ipsum* que creo conocer cuando practico el apotegma délfico: “Conócete a ti mismo”⁸⁰.

En contra de toda la mentalidad subjetivista, es menester señalar que el ‘yo’ no es lo más cercano a mí, pues, en cuanto intento objetivarlo se oculta nuevamente tras de mí. El ‘yo’ está en el principio de toda acción vital, por lo mismo es imposible objetivarlo.

En el capítulo cuarto de este Prólogo⁸¹, encontramos planteada la problemática final: “De suerte que llegamos al siguiente rígido dilema: no podemos hacer objeto de nuestra comprensión, no puede existir para nosotros nada si no se convierte en imagen, en concepto, en idea, es decir, si no deja de ser lo que es, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo. Sólo con una cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad”⁸². El problema del ‘yo’, pues, es el problema de la *intimidad*, y es problema porque no nos es accesible como tal, a nuestro entendimiento. “La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni en el pensar práctico, ni en el representar maquinativo. Y, sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud”⁸³.

La interpretación ontológica de la tesis de la ejecutividad ya mentada por Husserl, aunque restringida en este a la intencionalidad del acto consciente, concluye, finalmente, la imposibilidad de objetivar los actos, pues de ese modo se pierde su ejecutividad. Así Ortega dice: “la imagen de un dolor no duele, más aún, aleja el dolor, lo sustituye por su sombra

ejecutivo viene a significar “lo opuesto a lo meramente ‘espectacular’, a lo ‘puesto entre paréntesis’, a lo fenomenológicamente reducido, en suma”. (J. Marías: OCV, vol. II, pág. 196.) Lo importante, y en esto nos separamos de las ideas de Marías, es que tal noción de ejecutividad no representa novedad alguna. “La ejecutividad designa, pues, el carácter de actualidad con que el cogito se encuentra referido operativa y vitalmente a los objetos de su mundo. Se trata, pues, a todas luces, de un préstamo husserliano, indisoluble de la actitud natural de la conciencia”. (P. Cerezo Galán: VA, pág. 213). Este mismo autor nos dice que la novedad de Ortega radica en llevar esta ejecutividad al plano metafísico haciendo del yo, pura ejecución y, luego, lo inobjetivable por principio. (Ibid.).

76. Ibid.

77. Ibid.

78. Ibid.

79. Ibid.

80. Ibid., pág. 253.

81. Ibid., pág. 254.

82. Ibid.

83. Ibid.

ideal. Y viceversa: el dolor doliendo es lo contrario de su imagen: en el momento que se hace imagen de sí mismo deja de doler”⁸⁴. Y, más adelante: “Para que yo vea mi dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Este yo que ve al otro yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es sólo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante”⁸⁵.

La incapacidad de ‘representación’ del yo ejecutivo, manifiesta con claridad la crítica de Ortega al subjetivismo, “la enfermedad mental de la edad que comienza con el Renacimiento y consiste en la suposición de que lo más cercano a mí soy yo, es decir, lo más cercano a mí en cuanto conocimiento es mi realidad o yo en cuanto realidad”⁸⁶.

A partir de estos argumentos lo importante que nos quiere decir Ortega es sólo que una metafísica del acto y una de la representación son incompatibles⁸⁷.

De esto no se desprende que Ortega este directamente refutando a la fenomenología y menos superándola en lo que tiene de idealismo, según piensa J. Marías. Por el contrario, deja abierta la posibilidad de acceso a la intimidad mediante la *intuición de esencias*, elemento fenomenológico fundamental⁸⁸. Tal posibilidad deja palpitando el problema radical a que ha aludido Ortega: el alcance y límite de la *reflexión fenomenológica*. “El problema se reduce, en última instancia, a saber, si la reflexión fenomenológica es una representación de algo ya pasado o acompaña a la vivencia en su transcurso, cuando está todavía presente”⁸⁹. Pero Ortega no va más allá. No hay, entonces, en 1914, una superación de la fenomenología por parte de Ortega y sí hay una profusa terminología fenomenológica de la que se sirvió Ortega todavía en los años siguientes.

Si hay una verdadera superación del idealismo por parte de Ortega, esta no se realizó en forma espontánea, sino que, por el contrario, “supuso un largo camino crítico y hasta autocrítico, de carácter progresivo, en el que Ortega fue apurando y depurando su experiencia de la razón para reconciliarla con la vida, suturando así la herida por donde había manado el idealismo”⁹⁰.

1.3. LA DIVULGACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA EN ESPAÑA

En mayo de 1921, concluía Zubiri el Prólogo a su tesis doctoral con las siguientes palabras: “No me resta sino testimoniar mi gratitud, a mi ilustre profesor don José Ortega y Gasset, *introducción en España de la fenomenología de Husserl*, que ha tenido a bien presentar esta tesis a la Universidad Central, y a cuya labor docente obedece mi iniciación en esta clase de investigaciones filosóficas”⁹¹.

84. Ibid., pág. 252.

85. Ibid., págs. 252-253.

86. Ibid., pág. 253.

87. P. Cerezo Galán: VA, pág. 214.

88. Ibid., pág. 215.

89. Ibid., pág. 216.

90. Ibid., pág. 258.

91. X. Zubiri, TFJ, O cit., pág. 8 (El subrayado es mío).

Sin duda, Ortega y Gasset fue el primer filósofo que escribió sobre fenomenología en España (1913), y se cuidó en sus primeros escritos de acentuar la novedad del nombre con entrecorchetes.

Nuestro problema radica en saber, si fue o no Ortega el único difusor de la fenomenología en la península. Aquí el asunto es más complejo. Una investigación reciente⁹², alude a otra vertiente, no menos importante por sus futuras repercusiones que la anterior.

La cuestión es la siguiente: Durante los años 1910-1912, comenzaron a aparecer en Europa ciertas publicaciones sobre Husserl en francés⁹³. Estas habrían repercutido en España merced a un filósofo agustino, el P. M. Arnaiz, quien publicó en 1914 el segundo volumen de una obra titulada *Psicología fundada en la experiencia*⁹⁴. En esta obra se hacía referencias al Husserl de las *Investigaciones lógicas* en un sano intento por adherirle a los postulados neoescolásticos que eran, en definitiva, los que regían la filosofía en Lovaina y los principios filosóficos del P. Arnaiz⁹⁵.

Si lo dicho es importante, lo es porque el mismo Zubiri llegó en otro momento a reconocer que el nombre de Husserl lo vio, por vez primera, en una obra del P. Arnaiz⁹⁶.

La conclusión que es preciso extraer tras todo esto es clara. Zubiri recibe en España la fenomenología desde dos manos distintas. Una de ellas pertenece a Ortega, su maestro. La otra se identifica con la orientación neoescolástica española representada por el P. Arnaiz. Dejemos claro, desde ahora, que la visión orteguiana fue mucho más completa y fidedigna, pero esto no nos puede hacer olvidar que, más adelante, Zubiri iniciará estudios de filosofía y teología en la Universidad Católica de Lovaina (1919-1921), quizás más motivado por las ideas neoescolásticas que por las orteguianas.

Como sea, lo cierto es que es en esta ciudad belga donde X. Zubiri presentará su memoria de tesis titulada *Le problème de l'objectivité d'après Edmund Husserl* (1921-1922), con vistas a la obtención del grado de licenciado en filosofía. No es difícil darse cuenta cuan motivado está Zubiri en esta época por la incipiente problemática fenomenológica, hasta el punto de trabajarla 'in extenso', tanto en su memoria de tesis como luego en su tesis doctoral. En Lovaina se conoce a Husserl, sobre todo gracias a la obra de L. Noel, sacerdote de orientación neoescolástica que influyó sobre la obra del propio P. Arnaiz. L. Noel aceptó dirigir la memoria de tesis del joven Zubiri, la cual se circunscribió sólo al problema de 'la logique pure'. Ahora X. Zubiri se encuentra apasionadamente imbuido por la filosofía fenomenológica, sobre todo en el modo como la presenta su fundador Edmund Husserl. Es importante señalar que este trabajo incipiente manifestaba una pretensión particular: se exhibía como la primera parte de un trabajo más vasto sobre el primer Husserl.

Todo hacía pensar que se trataba de un preámbulo de lo que posteriormente sería la tesis doctoral que no demoró mucho en ver la luz pública. "Hay que entender la memoria de Lovaina y la tesis doctoral de Madrid como partes de un mismo trabajo básico, de tal

92. Citado por A. Pintor-Ramos: ZF, págs. 393-399.

93. Véase: A. Pintor-Ramos, ZF, págs., 398-399.

94. Ibid., pág. 399.

95. Ibid.

96. Ibid., págs. 399-400.

modo que la primera es una introducción a la segunda, tal como el filósofo mismo constata explícitamente⁹⁷.

Resumiendo, Zubiri supo por primera vez de E. Husserl a través del P. Arnaiz, agustino de orientación neoescolástica, influido a su vez fuertemente por L. Noel quien hizo una publicación sobre Husserl ya en 1910.

La segunda fuente, más sólida y consistente, le llegó de primera mano a través de Ortega quien no vio nunca en la fenomenología la última palabra del pensamiento contemporáneo, pero estimuló fervientemente a sus discípulos hacia ella, reconociéndole así toda la importancia que ella se merecía.

Me parece un punto muy a favor del magisterio de Ortega el que, a pesar de haberle reconocido limitaciones a la filosofía de Husserl, no impidiera que Zubiri fuese a ella con todo el entusiasmo de su juventud. Sin embargo, debemos entender esta ida a la fenomenología por parte de Zubiri no de un modo absolutamente aséptico, sino, como es de suponer, con todas las advertencias de su maestro en el equipaje. Fue su estancia en Lovaina lo que termina decidiendo a Zubiri hacia la fenomenología.

Zubiri llegará a identificarse con los postulados esenciales de la filosofía husserliana durante toda la primera etapa de su pensamiento que, por ello, recibe el nombre de *etapa fenomenológica u objetivista*.

97. Ibid., págs. 408.

2

LA FENOMENOLOGÍA: NOCIONES FUNDAMENTALES**2.1. LA FENOMENOLOGÍA**

La fenomenología será la vía por medio de la cual irrumpe Zubiri en el ámbito filosófico. Así, pues, por poner una fecha diremos que, en 1921, la filosofía para Zubiri tenía un nombre: fenomenología, y la fenomenología, propiamente tal, tuvo otro: E. Husserl.

Ahora bien, la fenomenología husserliana, desde muy temprano, fue entendida, a instancias de su propio autor, de dos maneras distintas, aunque no necesariamente excluyentes: como método y como sistema filosófico. X. Zubiri vio tempranamente en la fenomenología más que un sistema, un método filosófico de gran alcance y efectividad: “La fenomenología pretende ser no una explicación, sino una pura descripción de fenómenos”⁹⁸.

A partir de esta rotunda afirmación zubiriana, nuestro análisis constará de tres pasos sucesivos:

- a.1) La fenomenología como *método*.
- a.2) La fenomenología como *método descriptivo*.
- a.3) La fenomenología como *método descriptivo de fenómenos*.

- a.1) *La fenomenología como método*

La fenomenología como *método* se constituyó en el momento mismo en que Husserl lanzó aquella famosa frase: *¡A las cosas mismas!*

En aquel momento se inauguraba un modo esencialmente nuevo de hacer filosofía. Lo que importaba ahora era escapar a todo tipo de presupuestos que en forma más o menos inconsciente pululaban en la base de todas las doctrinas filosóficas modernas. Se trataba de iniciar la labor filosófica escapando a toda forma de equívoco y ambigüedad, *retrotrayéndose a la experiencia más originaria*, pues allí mismo radicaba la garantía absoluta de verdad. Toda doctrina filosófica que tenga a su base pre-supuestos no analizados desemboca en contrasentidos a la hora de deducir desde ellos sus últimas verdades. No hay que partir de ninguna idea pre-concebida y acceder del modo más puro e incontaminado posible a lo dado en esta experiencia originaria. La fenomenología implicará, por tanto, “un retroceso a las fuentes de la experiencia para captarla en toda su pureza y antes de que las mediaciones en las que la experiencia se refleja la desvirtúen y la transformen”⁹⁹.

Pero el método fenomenológico, tratado como lo hacemos, desde estas líneas generales, puede “conducirnos a confundir las cosas, esto es, a que le otorguemos más importancia

98. X. Zubiri: TFJ, pág. 40.

99. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 484.

a la propia actitud cautelosa de Husserl que a la solución con la que Husserl daba cuerpo a su cautela: *la vuelta a lo originario*. Esto es lo auténticamente importante, y lo que más sedujo al joven Zubiri. Iniciar la filosofía desde bases nuevas implicaba, en el fondo, abandonarse al *sentido de las cosas* de un modo *directo e inmediato, acceder a lo que las cosas son*, sin ningún tipo de intermediario. En esto consiste la pureza del método fenomenológico para su fundador: en no encontrar en nuestro saber de las cosas nada que no nos haya sido dado por ellas mismas, en ‘*ver*’ con claridad el *sentido transcendente de las cosas en la inmanencia de nuestra conciencia*, en asistir a su *mostración*. De allí que esté tan asociado, en la fenomenología, el método propiamente tal, con un particular *modo de ver* las cosas puro y cristalino¹⁰⁰.

Un problema surgió cuando se instauró esta metodología: ¿es posible una filosofía sin presupuestos? Esta pregunta tocaba un punto neurálgico del pensamiento de Husserl. Xavier Zubiri, sin embargo, se contenta con menos: será suficiente que *la fenomenología no prejuzgue la solución del problema*¹⁰¹.

a.2) *La fenomenología como método descriptivo*

Para Zubiri, *descripción y explicación son dos modos de enfrentarnos con las cosas*: el modo que tiene la filosofía y el que tiene la ciencia¹⁰². Luego, no son excluyentes. Pero, si puede haber descripción sin explicación, no puede, bajo ningún punto de vista, la explicación preceder a la descripción. Así, nos dice Zubiri: “Explicar un objeto es, como veremos enseguida, descubrir las condiciones que hacen posible su aparición en el mundo de las existencias. Así, explicar el color blanco de los objetos del mundo físico es encontrar las condiciones a que está sometida la realización del color blanco en el mundo, tales las ondas electromagnéticas de Maxwell. Toda explicación recurre, pues, a otro objeto que no está inmediatamente dado en el objeto en cuestión. Por tanto, toda explicación es mediata y está sometida a errores. Pero antes de explicar el color blanco hay que saber lo que se quiere explicar; para explicar el color hay que ponerse previamente de acuerdo sobre lo que es el color. Este ponerse de acuerdo es la fenomenología. La fenomenología representa, pues, un terreno neutral, anterior e independiente de todas las luchas que existen en el mundo de las explicaciones”¹⁰³.

Tal es el valor de la descripción fenomenológica, y por ello, X. Zubiri llevará el problema a su grado superlativo: “Necesitamos algo más fundamental y previo a toda explicación: una fenomenología del conocimiento, sobre la cual, por ser intuitiva e infalible, estén de acuerdo todos, subjetivistas y realistas”¹⁰⁴.

100. J. Ferrater Mora: DE, vol. I, pág. 646.

101. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 442.

102. Sobre los antecedentes de esta distinción zubiriana que, por otro lado, constituía ya ‘un lugar común de la época’, véase, A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 429.

103. X. Zubiri, TFJ, pág.48. Nótese cómo aquí, Zubiri, hace consistir la fenomenología en un ponerse de acuerdo respecto de lo dado. Ya lo habíamos adelantado cuando tratábamos la fenomenología en Ortega. Véase nota 46 (1ª Parte).

104. Ibid., págs. 48-49. El ser descriptiva, hace a la fenomenología ser ciencia fundante, pues, analiza y describe

a.3) *La fenomenología como método descriptivo de fenómenos*

Husserl inició su andadura filosófica con su original proclama: ¡A las cosas mismas! Es hora de preguntar: ¿a qué cosas?, ¿qué son las cosas para E. Husserl?

Este va a ser el tema del que nos ocuparemos en el siguiente apartado. En realidad, lleva el título de todo un capítulo de la tesis de Zubiri: *El método fenomenológico*.

2.2. EL CONCEPTO DE FENÓMENO

X. Zubiri va a comenzar este tema, comparando los varios usos y acepciones que históricamente se han ido acumulando alrededor del concepto de *fenómeno*. Dirá: “Hay una palabra que caracteriza la actitud de la filosofía moderna frente al problema crítico: el *fenómeno*. De tal suerte que todo está pendiente del sentido que damos a esta palabra”¹⁰⁵.

La noción de *fenómeno* tiene una vasta tradición en filosofía, y ha llegado a significar cosas tan diversas que Zubiri siente que ha llegado la hora de replantear con todo rigor filosófico una vez más este concepto. Es indudable que esta preocupación surge como algo derivado de un problema más radical: *el replanteamiento total de la conciencia*. Pero, ahora, nos limitaremos a la noción de fenómeno. Nos dice Zubiri: “La noción de fenómeno es una de las que más se vienen usando desde siglo y medio a esta parte en todas las investigaciones filosóficas, y se admitió hasta hace pocos años como un dogma metodológico la actitud fenomenista. Sin embargo, pocas ideas habrá tan mal definidas como la de fenómeno”¹⁰⁶.

Las diversas formas de entender el concepto *fenómeno* dieron lugar a la aparición de dos movimientos filosóficos apoyados cada uno de ellos en una propia idea de *fenómeno*:

- a) El *fenomenismo psicológico* (psicologismo).
- b) El *fenomenismo transcendental*.

Para ambos, en todo caso sólo se puede hablar de fenómenos, esto es, ambos rechazan todo acceso cognoscitivo a una supuesta ‘cosa en sí’. X. Zubiri procede a efectuar un análisis de cada uno de ellos.

Fenomenismo psicológico: “Llamamos fenomenismo psicológico o también psicologismo a la corriente filosófica que pretende reducir todo el mundo y todo el conocimiento a una combinación de factores psicológicos individuales y contingentes”¹⁰⁷.

Se está refiriendo Zubiri al movimiento psicologista ya no tan vigente como a principios de siglo cuando Husserl se enfrenta decididamente a él, vencién-dole. Así lo expresa A. Pintor-Ramos: “El Psicologismo como tal está herido de muerte desde el año 1900 (*Logische Untersuchungen*) cuando Husserl, uniéndose a tendencias existentes por lo menos desde 1871, le da el golpe de gracia; tan es así que el propio Th. Lipps, constantemente criticado como psicologista en Husserl, queda tan impresionado por esas críticas

justamente aquello que, más tarde, la ciencia intentará explicar en función causal.

105. Ibid., pág. 104.

106. Ibid., pág. 40.

107. Ibid.

que abandona su postura anterior”¹⁰⁸. Coincidimos con este autor en que, para Zubiri, la importancia histórica del psicologismo es sólo la de un ejemplo paradigmático, ya que, en última instancia, la crítica al psicologismo quiere ser una crítica todavía más amplia, la crítica a todo el naturalismo que todavía bloqueaba la filosofía en los comienzos de nuestro siglo. “Así, el Psicologismo es un caso paradigmático del Naturalismo y el modo de tratarlo logrará mostrar que en su punto de partida se esconde una interpretación *idealista* del mundo. Con ello queda claro que el dilema Naturalismo/Idealismo, que martirizó al siglo XIX y a gran parte del mundo moderno, es una falacia surgida de un falso planteamiento”¹⁰⁹.

Ahora bien, el fenomenismo psicológico o psicologismo encuentra su origen más remoto en Locke. A pesar que Locke no utiliza el vocablo ‘fenómeno’, lo cierto es que, para él, como para Berkeley y Hume en su tiempo y Spencer y Mill en el nuestro, lo fenoménico es lo inmediatamente cognoscible, las impresiones sensibles que las cosas producen en nuestro espíritu. La única realidad es, pues, lo dado en la sensación. De la otra, la realidad de la cosa en sí no podemos decir nada con total certidumbre.

Este psicologismo se convierte en una teoría del conocimiento en el mismo momento en que considera a nuestras representaciones como la única realidad o, en todo caso, algo distinto al modelo original. Se trata de una teoría subjetivista que encontrará en Berkeley su más exacerbada radicalidad. Es al psicologismo como teoría del conocimiento al que dirigirá más adelante su atención Zubiri.

El fenomenismo transcendental: Nos dice Zubiri: “Me limitaré a contraponer el genuino sentido de la noción kantiana del fenómeno a la noción demasiado corriente que de ella se tiene en los manuales de filosofía”¹¹⁰. Kant también establece una distinción entre *fenómeno* y *cosa en sí*. Lo que conocemos es el *fenómeno* que es la copia o representación del mundo exterior en nosotros. Dice Zubiri: “Para Kant las cosas producen en el espíritu una impresión llamada sensación; pero esta impresión es recibida por el espíritu como la cera en un molde que le imprime su forma. La figura resultante de la colaboración de estos dos factores es el fenómeno”¹¹¹. La realidad en última instancia sería *representación*, algo nada diferente al concepto de *apariencia*, y la ‘*cosa en sí*’, sólo encontraría justificación en cuanto toda *apariencia* responde a una *realidad* que la *causa*. Esta interpretación se hace decididamente antropológica en cuanto hace de las categorías, leyes constitutivas de la especie humana, absolutamente contingentes, dando pie a pensar en otra forma no humana de representarse la realidad diferente a la nuestra. Pero como esta interpretación relativiza la experiencia, nos deslizamos casi sin notarlo en el relativismo empirista ya analizado.

No cabe, sin embargo, esta interpretación, si queremos ser fieles a Kant. Nos dice Pintor-Ramos: “No es tan claro, sin embargo, que el apriorismo tenga que entenderse como una legalidad de nuestra inteligencia humana”: quizá incluso de ningún modo deba entenderse

108. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 445.

109. Ibid., pág. 446.

110. X. Zubiri: TFJ, pág. 41.

111. Ibid.

así, sino que significa las condiciones *a priori* que hacen posible la experiencia en general (*Erfahrung überhaupt*)¹¹².

Desde esta interpretación, *experiencia* ya no se identifica con *sensación*, ni siquiera con la idea de *conocimiento sensible*. “Experiencia es para Kant la representación que del mundo se hace la ciencia físico-matemática de Newton y Galileo; es decir, la experiencia es para Kant el objeto sensible”¹¹³.

Y ahora: ¿qué es el *objeto sensible* para Kant? Lo dice Zubiri: “el objeto sensible es en la filosofía de Kant un producto de dos factores: las leyes formales y su contenido material”¹¹⁴ y, más adelante: “La síntesis de ambos elementos en un *objeto único* es el fenómeno. En una palabra: todo objeto es objeto, según Kant, por su conformidad con las leyes de una conciencia pura; estas leyes son, pues, tan únicas y universales como el objeto mismo”¹¹⁵. De este modo, encontramos en Kant un acceso a la objetividad del fenómeno que nos es imposible encontrar en el fenomenismo psicológico.

Desde esta, perspectiva, no psicológica, ya no hay dos realidades diversas, *fenómeno*, por un lado, y *cosa en sí* por otro. Hay una sola realidad que la ciencia va determinando cada vez más. Lo ya determinado es *fenómeno*, lo por determinar es *cosa en sí*. Dice Zubiri: “El fenómeno es el aspecto ya determinado del mundo sensible; la cosa en sí, es la totalidad de los fenómenos, la totalidad de la experiencia. Fenómeno y cosa en sí no son dos realidades sino una sola realidad; esta realidad, en cuanto sometida a las funciones de una conciencia pura, es el fenómeno; en cuanto realidad perfecta, que no necesita más determinaciones lógicas, es la cosa en sí. El fenómeno no es la apariencia sino la cosa aparente”¹¹⁶.

X. Zubiri ha resaltado la diferencia, innegable por lo demás, entre las doctrinas empiristas y críticas respecto del *concepto de fenómeno*. Sin entrar en mayores detalles, como es su deseo, se limita a concluir: el fenomenismo psicológico encarna una grave contradicción en su seno: el fenómeno es *apariencia*, la total disolución de lo real en sensaciones múltiples. La realidad auténtica, el modelo de la copia, no nos es accesible nunca. Es el *subjetivismo extremo*.

Y respecto de Kant, curiosamente, la conclusión no irá muy lejos. Leemos en Zubiri, por ejemplo: “Para Kant los sentidos son receptividad; su conocimiento es, por tanto, intuitivo; el entendimiento es espontaneidad; su conocimiento es un concepto”¹¹⁷ y más adelante: “según Kant, el entendimiento es espontaneidad, esto es, el entendimiento *produce* de sí mismo sus conceptos (bien que en su aspecto formal); a diferencia de los sentidos que reciben pasivamente su objeto”¹¹⁸. Desde estas reflexiones ya podemos ver en Kant a un *subjetivista* a la vez que, a un defensor de un *idealismo transcendental*, en lenguaje zubiriano. Ahora bien, a Zubiri le parecen deficientes tanto la interpretación empirista como

112. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 433.

113. X. Zubiri: TFJ, pág. 42.

114. Ibid.

115. Ibid., pág. 42.

116. Ibid., pág. 43.

117. Ibid., pág. 127.

118. Ibid., págs. 127-128.

la kantiana de fenómeno. Y ello por dos razones. La primera de ellas la plantea el mismo Zubiri: “bien se considere como una realidad distinta de la cosa en sí, bien como un aspecto de ella, el fenómeno es siempre una realidad existente”¹¹⁹. Y este es el problema. No nos es lícito reducir los fenómenos a entes existentes, que hay infinitos otros que no lo son. Reducir lo fenoménico a lo existente no es lícito, porque fenómeno es sólo lo que se aparece y esto puede no existir fácticamente. El segundo problema que le ve Zubiri a las interpretaciones antes analizadas, nos lo explica él mismo: “esas definiciones de fenómeno son solidarias de una previa teoría del conocimiento y de una psicología”¹²⁰. Zubiri refuta limpiamente ambas doctrinas: “ocurre preguntar inmediatamente qué género de realidad poseen los datos sobre los cuales se elaboran esas dos ciencias. Por hipótesis no serán definidas como fenómenos (...), porque aún ignoramos lo que es el fenómeno, toda vez que esta distinción es fruto de la Psicología y de la Teoría del conocimiento y no supuesto de ella, pues en tal caso se cometería una verdadera petición de principio”¹²¹. De este modo, X. Zubiri termina de refutar dos de los más relevantes conceptos clásicos de fenómeno: el del empirismo y el de la filosofía crítica de Kant. Culmina estas ideas Pintor Ramos diciendo: “En una palabra, ambos conceptos de ‘fenómeno’ están viciados por presupuestos filosóficos anteriores”¹²².

*La idea de fenómeno en la fenomenología*¹²³

Comienza, Zubiri, por definir lo que entiende por *objeto*: “Llamamos objeto a todo lo que de una u otra manera es término de un acto de conocimiento. Desde este punto de vista, objeto no es sinónimo de cosa existente”¹²⁴. Luego, para aclarar aún más esta definición lo contrapone al concepto de *cosa*: “*objeto* no es sinónimo de *cosa*. La cosa es el objeto en cuanto no está presente a la conciencia; el objeto es la cosa en cuanto está presente a la conciencia”¹²⁵. Y seguidamente continúa: “La cosa es un término mediato; el término inmediato es el objeto. Objeto es, pues, todo lo que constituye término de un acto de conciencia, en cuanto es término de dicho acto”¹²⁶.

Ahora bien, el objeto tiene muchas facetas, pero de todas ellas sólo unas pocas están inmediatamente presentes a la conciencia. Las otras no lo están, pero pueden llegar a estarlo. Luego: “El aspecto del objeto patente inmediatamente a la conciencia es el *fenómeno*. Los aspectos no presentes a la conciencia integran el objeto”¹²⁷. Desde aquí, terminamos de definir, entonces, lo que Zubiri entiende por objeto y fenómeno: “El *objeto* es todo lo que cons-

119. Ibid., pág. 43.

120. Ibid., pág. 44.

121. Ibid.

122. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 437.

123. Respecto a la noción de ‘fenómeno’ en la fenomenología, nos dice Pintor-Ramos: “No se puede entender lo que significa la fenomenología (...) si no tenemos suficiente claridad sobre el sentido de ese concepto”. Véase, GFFZ, pág. 63.

124. X. Zubiri: TFF, pág. 44.

125. Ibid.

126. Ibid.

127. Ibid., pág. 45.

tituye o puede constituir término de un acto de conciencia, en cuanto término de dicho acto”¹²⁸. Respecto de *fenómeno*: “El *fenómeno* es el aspecto de la cosa inmediata y actualmente patente a la conciencia, en cuanto patente a ella”¹²⁹. El fenómeno es, entonces, lo más cierto e indiscutible (en cuanto fenómeno, por cierto) de cuanto podemos tener noticia. Su presencia no resulta en absoluto mediatizada por ningún otro elemento. Entre él y la conciencia no hay obstáculo alguno y, por lo mismo, su conocimiento es indubitable. Esta última cita lo clarifica todavía mejor: “El fenómeno es, en este sentido, lo más inmediato e íntimo a la conciencia, y al propio tiempo lo más indiscutible de ella. Los problemas nacen precisamente cuando se trata de interpretar estos fenómenos, esto es, cuando se trata de averiguar qué género de ser tienen y a qué sujeto real pertenecen. Pero es a todas luces evidente que antes de interpretarlos es preciso analizarlos, desarticularlos. Este análisis es la fenomenología”¹³⁰. En contraposición con la filosofía kantiana, aquí, el fenómeno no mienta una realidad diferente allende él mismo, no hay una ‘cosa’ más allá de él, de la que se constituye en su mera representación. Aquí se trata de algo original y novedoso. Aquí, el fenómeno es la propia realidad en tanto que se manifiesta. Esto es todo, pero, con todo, no es tan simple. Y es que el fenómeno no está dado, sin más, en la ‘actitud natural’, pues en esta todo lo aprehendido queda inmediatamente contaminado por la gran urdimbre de elementos subjetivos que se disparan desde nosotros hacia las cosas. Este es justamente el problema de la fenomenología: “El problema para la fenomenología reside en que de hecho el fenómeno no es dado como punto de partida, sino que hay que buscarlo a través de un proceso complejo que abra las compuertas que permitan la manifestación de la realidad”¹³¹. La ‘reducción fenomenológica’ constituirá, pues, un elemento inherente al pensar fenomenológico. Sólo a partir de ella le es posible a la fenomenología realizarse como ciencia descriptiva fundamental dado que toda descripción desemboca necesariamente en la aprehensión de fenómenos.

2.3. LOS MOMENTOS FUNDAMENTALES DEL ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO

Este apartado sólo servirá para traer a presencia tres conceptos fenomenológicos fundamentales: a) La intuición; b) La reducción y c) La ideación.

La intuición

Zubiri la define inmediatamente: “El acto de conciencia por el que el fenómeno está presente a la conciencia se llama *intuición*”¹³². La *intuición* se limita a constatar los aspectos *inmediatos* del objeto a la conciencia, es un acto merced al cual nos apropiamos las facetas que están inmediatamente presentes a la conciencia. De aquí se deriva su distinción con la

128. Ibid.

129. Ibid. No es mi deseo adelantar contenidos en estas primeras líneas para tratar ideas que Zubiri solo logró madurar mucho tiempo después. Sin embargo, resulta difícil no advertir la similitud existente entre esta idea de fenómeno (TFJ, pág. 45) y la de ‘Impresión Primordial de Realidad’ en la obra madura del filósofo.

130. Ibid., pág. 45.

131. A. Pintor-Ramos: GFFZ, pág. 65.

132. X. Zubiri: TFJ, pág. 45.

percepción en el sentido de la psicología clásica. La *percepción* “es aquel acto por el que un objeto se nos presenta inmediatamente a la conciencia”, pero aquí se trata del ‘objeto total’, es decir, es la presencia del objeto *en todas sus facetas* de donde se desprende que este tipo de acto es mucho más complejo y problemático ya que en él residen en gran medida elementos mediatos que quedan fundidos a los inmediatos gracias a una ‘ley de extensión sensitiva’¹³³. La *percepción* nos da tanto los aspectos inmediatos como los mediatos. En cambio, la intuición nos da sólo los aspectos inmediatos. De tal modo su probabilidad de error se reduce a cero. De allí que para buscar evidencias, certezas indubitables, el análisis fenomenológico sea el mismo *intuitivo*¹³⁴ por necesidad. Tenemos, pues, que “análisis fenomenológico significará análisis de lo dado a la conciencia en tanto que dado por sí mismo (*selbstgegeben*)”¹³⁵. Además, es necesario constatar que junto con los elementos mediatos de la aprehensión se dan otros elementos que pertenecen a actos no de aprehensión sino de juicios como, por ejemplo, la creencia en la realidad y exterioridad del acto percibido¹³⁶. Pues bien, la intuición prescinde absolutamente del *carácter de realidad* de su contenido.

La reducción

La intuición es posible merced al acto de *reducción*. Pintor Ramos nos explica este acto: “se trata de neutralizar, no tomar en consideración aquellos aspectos que no estén inmediatamente dados a la conciencia. Esto no significa una alteración artificial del objeto porque no se afirma ni se niega nada a este respecto; reducir es suspender provisionalmente el juicio acerca de aspectos problemáticos para fijarnos tan sólo en el aspecto que algo presenta en tanto que inmediatamente dado”¹³⁷.

La reducción fenomenológica es, pues, un acto de neutralización en el cual el objeto *solamente* pierde su realidad transformándose de este modo en *fenómeno*. Lo primero que gana al provocar la reducción fenomenológica en cualquier objeto es evitar toda probabilidad de error. “El error nace cuando yo atribuyo al objeto real la propiedad que yo percibo en él. Pero si por un acto de reducción neutralizo esta atribución, el contenido fenoménico de mi intuición es lo que está inmediatamente dado a mi conciencia, en cuanto dado, y, por tanto, no cabe error en él”¹³⁸. En segundo lugar, y es el sentido último de la ‘reducción’, permite a la realidad que se manifieste por sí misma y libre de todo intermediario que pueda desfigurarla. Lo dado surge, entonces, por esta técnica, en su forma más originaria y pura, en su ser puramente fenoménico. Es ese ser fenoménico, puro de determinaciones empíricas y existenciales, el objeto propio de la fenomenología.

133. Ibid., pág. 46.

134. Ibid., pág. 45.

135. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 438.

136. Algo más al respecto en A. Pintor-Ramos: ZF, págs. 439, 504 ss.

137. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 438.

138. X. Zubiri: TFJ, pág. 46. Este concepto del error, de raigambre tan fenomenológica, permanecerá casi sin cambios en toda la filosofía madura de Zubiri.

La ideación

Dice Zubiri: “Cuando estoy ya ante un fenómeno y analizo en él sus elementos constitutivos obtengo un conocimiento que no es exclusivo de un objeto particular, sino que comprende a todos los objetos posibles dentro de la especie a que pertenece el objeto estudiado”¹³⁹. Ya analizado lo específico, con lo que nos hemos quedado al prescindir del momento fáctico del objeto es con el *eidós*, la *esencia* que en cuanto tal es una, intemporal y eterna; es decir, posee justo las características opuestas a las meras existencias. En términos de fundamento, el mundo de las esencias determinará el de las existencias ya que el sentido de estas les viene de aquéllas. “El acto por el cual conocemos la esencia a que pertenece un objeto concreto existente se llama *ideación*”¹⁴⁰. “Las esencias, dirá Zubiri, son las verdaderas condiciones *a priori* para la posibilidad de un mundo empírico en general”¹⁴¹. El tema de la fenomenología será, desde esta perspectiva, “la purificación de nuestra idea de *mundo*”¹⁴².

Conclusión

Dice Zubiri: “Intuición, reducción e ideación son, pues, los tres momentos fundamentales del análisis fenomenológico. Por él descompongo un fenómeno sin necesidad de salir de él, y obtengo el conocimiento de una esencia que es condición *a priori* para la posibilidad de todo objeto individual. Este conocimiento es absoluto e infalible”¹⁴³.

2.4. SABER Y EVIDENCIA

La fenomenología en cuanto ciencia descriptiva fundamental sólo se limitará a perseguir y constatar evidencias, instalarnos, de una vez, en la verdad originaria de las cosas: “Cuando el objeto es dado actualmente (*gegenwärtig*) tenemos entonces la realización de la intuición (*Erfüllung*) (...). La vivencia (*Erlebnis*) de esta verdad es la evidencia”¹⁴⁴. En la evidencia, pues, reside el ideal gnoseológico de la fenomenología. Los tres momentos fundamentales del método fenomenológico: *Reducción*, *Ideación*, *Intuición*, sólo cobran sentido en cuanto son operaciones tendentes a un mismo fin, el acceso a un saber evidente. Y esto, porque para Husserl como para este joven Zubiri, ambos conceptos resultan indisociables. Lo expresó de este modo Husserl: “Todo auténtico conocimiento y particularmente todo conocimiento científico descansa, en último término, en la evidencia; hasta donde llega la evidencia llega el concepto de saber”¹⁴⁵. La idea de saber queda así indisolublemente enla-

139. Ibid.

140. Ibid., pág. 47.

141. Ibid.

142. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 440.

143. X. Zubiri: TFJ, pág. 47. Dos ideas es preciso destacar en este contexto: la ambición central de la fenomenología (un saber absoluto e infalible), y el corte objetivista de este pensamiento zubiriano.

144. X. Zubiri: *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl*, Lovaina 1921-1922, pág. 27; citado por A. Pintor Ramos; ZF, pág. 441.

145. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, “Hus”, XVIII, 1975, ‘Proleg’ I, 6, pág. 29; IL, vol. I, págs. 45-46; citado

zada a la de evidencia, pero, nótese bien, esto no significa que se identifiquen. De hecho, hay diversos *grados de evidencia* según como quede actualizado el objeto en la conciencia, y de esto se dio cuenta tempranamente, Zubiri. También hay distintas *especies de evidencia*: están las mediatas y las inmediatas y, dentro de estas últimas encontramos las asertóricas y las apodícticas.

La búsqueda de un saber evidente sólo era posible retrotrayéndose a lo originario, a lo dado en y por sí mismo en la inmanencia de la conciencia. Allí, lejos de toda posibilidad de error, la evidencia conseguida no planteaba el problematismo de lo asertórico todavía contaminado por la ‘actitud natural’, sino que podía elevarse a lo apodíctico, al ámbito de lo incondicionalmente necesario. Saber y evidencia, en este nivel, tienen el carácter de lo apodíctico. Es cierto que tanto Husserl como Zubiri admitieron tipos distintos de evidencia, pero no lo es menos que la *intuición* llevaba directamente a la experiencia de lo *apodíctico* en tanto era *intuición de esencias*. El saber de la fenomenología, en cuanto definido por la evidencia, encuentra su máxima expresión en el *ámbito de lo fenoménico*. Y esto, porque el ámbito de lo *fenoménico* es el *ámbito de lo inmediato*, de la *intuición*. Así pues, la fenomenología es ciencia fundamental porque es *de fenómenos* y por ello le es posible moverse entre evidencias incommovibles. Este ámbito fenoménico se mueve en la base de toda ciencia explicativa, pues explicar es dar razón de lo que se me aparece, o como dice Zubiri: “Explicar un fenómeno es encontrar las condiciones que determinan su aparición en el mundo de las existencias. Esto supone, naturalmente, que el fenómeno en cuestión no encuentra razón suficiente para su existencia en sí mismo. Entonces hay que buscar otro objeto, unido al cual el primero puede existir”¹⁴⁶.

Por lo tanto, no podré dar razón de lo que *se me aparece y patentiza* si previamente no logro *definir* bien, de modo que *todos estemos de acuerdo*, el *objeto mismo* de esas ciencias, despejado, eso sí, de toda *conceptuación a priori*, esto es, su *fenómeno*. En el intento por obviar esta instancia descriptiva previa, las disputas entre realistas e idealistas, por ejemplo, que van y vienen desde el Renacimiento, jamás encontrarán en ellas mismas su solución. Dice Zubiri: “Verdadero o falso, subjetivo u objetivo, mi conocimiento es un fenómeno que es preciso definir y analizar detalladamente antes de emprender ninguna explicación. Antes de decir si mi conocimiento es subjetivo u objetivo hay que ponerse de acuerdo sobre qué sea conocer, a diferencia de sentir, o querer, o hacer, etc.”¹⁴⁷.

En pocas palabras, *idealismo* y *realismo* son dos modos de ‘*explicar*’ algo que ambos ‘*desconocen*’. Es de imaginar cuan estéril puede resultar en el fondo esta polémica. De allí la importancia de una auténtica ‘fenomenología del conocimiento’: “Necesitamos algo más fundamental y previo a toda explicación: *una fenomenología del conocimiento*, sobre la cual, por ser intuitiva e infalible, estén de acuerdo todos, subjetivistas y “realistas”¹⁴⁸.

por A. Pintor-Ramos: ZP, pág. 441.

146. X. Zubiri: TFJ, pág. 49.

147. Ibid., pág. 48. Nuevamente es entendida la fenomenología por Zubiri como un ponerse de acuerdo (v. notas 46 y 103 de 1ª Parte). Es la posibilidad de la universalidad del saber para la fenomenología; en otras palabras, la fenomenología toda descansa, en última instancia, en este supuesto.

148. Ibid., págs. 48-49. (El subrayado es mío). La ‘fenomenología del conocimiento’ constituye el fundamento último de todo saber. La orientación es netamente husserliana: “Si hacemos abstracción de las miras metafísicas

Habiendo explicado suficientemente el ámbito primario de lo fenoménico, habiéndole definido y analizado, se procederá, solo entonces, a realizar su *explicación*. Así nos lo dice Zubiri: “Hagamos notar solamente que el fin de toda explicación es precisamente explicar la existencia del fenómeno”¹⁴⁹. Y este explicar consta, de dos momentos: el momento del *porqué* y el momento del *cómo*. Cuando pregunto por el *por qué* de algo, me limito a desplazarme desde ese algo a otro algo que lo produce. Pero con esto no he resuelto el problema. Queda por explicar *cómo*, de qué forma aquel algo produce este. Esta última pregunta es la radical.

En epistemología ocurre algo parecido. Se nos dice que el conocimiento es subjetivo, que todo saber es producido por el sujeto. Pero falta también aquí el momento del *cómo*: “¿cómo se produce el fenómeno de un conocimiento objetivo? Porque es indiscutible que independiente de toda teoría epistemológica, el conocimiento como fenómeno objetivo es un hecho innegable. La Epistemología debe explicar, no sólo las causas, sino el modo del conocimiento”¹⁵⁰.

Inquiriendo el *cómo* vamos tras la ‘*definición real*’ del fenómeno, buscamos una total explicación de ese fenómeno. En cada fenómeno hay un momento aparente (lo dado) y un momento de realidad (su explicación). Concluye Zubiri: “La separación entre apariencia y realidad no es, pues, la de subjetividad y objetividad; es una separación dentro de los elementos de la realidad misma. Epistemológicamente la realidad es la síntesis de todos sus aspectos. Dividir estos en esenciales y accidentales es obra de cada ciencia”¹⁵¹. Y esta clasificación depende del punto de vista de cada ciencia y fundado en ella se dan tres niveles distintos de explicación correlativos con tres mundos distintos, pero igualmente reales y objetivos:

a) *la explicación vital a la que corresponde un mundo vital*: Es “el que nos está inmediatamente presente y que regula nuestras necesidades y nuestra vida”¹⁵².

b) *La explicación científica y su correlativo, el mundo de la ciencia*: Es la actitud del científico que reduce los fenómenos a su dimensión cuantitativa, es el mundo reducido a sus relaciones cuantitativas.

c) *La explicación metafísica y su producto, el mundo metafísico*: En este mundo “todo lo contingente es, como tal, equivalente. Lo único fundamental es lo necesario. Colores, ecuaciones, teorías físicas, todo es accidente de una substancia y toda substancia, es con-

de la crítica del conocimiento y nos mantenemos puramente en su tarea de aclarar la esencia del conocimiento y del objeto de conocimiento, entonces tal crítica es fenomenología del conocimiento y del objeto de conocimiento y constituye el fragmento primero y básico de la fenomenología en general”. (Ed. Husserl: IF, pág., 33 (Pág. 23 en el original alemán).

149. Ibid., pág. 49.

150. Ibid.

151. Ibid.

152. Ibid., pág. 50.

tingente y depende de un ser absoluto”¹⁵³. Aquí, en este planteamiento, se muestra de una manera ejemplar la falta de dogmatismo por parte de la fenomenología, su esencial apertura y flexibilidad que tanto se le ha reconocido. La fenomenología reconoce estos tres niveles de experiencia, pero ella no se reduce a ninguno de ellos. “Estos tres planos son, repito, igualmente reales. Hacer ver cómo se integran y constituyen el mundo total, con todos sus aspectos, esa es labor de la Epistemología”¹⁵⁴.

153. Ibid.

154. Ibid.

3

La tesis doctoral de Xavier Zubiri

En este apartado nos limitaremos a tratar dos de los temas más importantes consignados en la tesis de Zubiri: *el problema de la conciencia* y *el problema del juicio*. La importancia de ambos estriba principalmente, dejando de lado, claro está, el ya reconocido papel que juegan en la constitución de la fenomenología, en que Zubiri volverá sobre ellos más adelante, en su etapa de madurez, y reformulará, con más o menos diferencias, ambos conceptos. Para constatar, precisamente, la magnitud de aquel salto y la relativa continuidad del pensar zubiriano, no podemos sino explicitar aquí estas tempranas especificaciones. Quede también constancia de que no pretendemos, ni mucho menos, agotar los contenidos de ambas problemáticas que calan en lo más íntimo del pensar fenomenológico, es decir, en su condición de posibilidad misma. Sin embargo, esperamos que en este capítulo y el siguiente, quede lo más claro posible el sentido último del tránsito de Zubiri por los caminos fenomenológicos.

3.1. INTRODUCCIÓN

Uno de los elementos que con mayor fuerza caracterizaron el nuevo movimiento fenomenológico en las primeras décadas de nuestro siglo fue la nueva caracterización de la conciencia, surgida de un replanteamiento radical de la teoría del conocimiento tradicional cuya máxima figura estaba representada por E. Kant.

Esta teoría desembocó en las más graves paradojas y contradicciones en cuanto se hizo un análisis crítico del hecho del conocer, y de la índole de los elementos que le constituyen: *sujeto* y *objeto*. Para entrar de lleno en el tema que nos ocupa debemos señalar que el máximo error de la filosofía kantiana y moderna en general fue el de haber cosificado la conciencia. Esta sola idea destruía todo intento serio de acceder a lo que las cosas son, es decir, impedía todo auténtico conocimiento.

Desde el momento mismo en que la conciencia se convertía en un '*receptáculo de realidades*' y los objetos del mundo en '*contenidos de conciencia*', todo el problema del *saber* se resolvía, por fuerza, en el seno de la inmanencia de la conciencia, en el ámbito de la subjetividad, y lo efectivamente externo, lo trascendente en cuanto tal, se constituía en un gran signo de interrogación, dado que la cosa en su efectiva realidad, único objeto de todo saber, permanecía eternamente ignorada. Cuando Kant quiso garantizar la existencia de la cosa en sí, se dio cuenta de su imposibilidad, dado que la categoría de causalidad que iba en principio a permitir el tránsito desde los fenómenos (dados exclusivamente en la subjetividad) hacia la '*cosa en sí*' (*noúmeno*), ella misma era un recurso subjetivo, una categoría que no lograba acceder a lo real trans-subjetivo, una mera categoría. La cosificación de la conciencia fue el gran error conceptual de toda la filosofía moderna que fue cada vez más inclinándose al subjetivismo, desembocando finalmente en el idealismo que transformó la totalidad del mundo en mera representación. Es en este contexto en donde se sitúa el nuevo replanteamiento de la conciencia que significó un abrirse paso hacia las cosas de un

modo libre y expedito. El primer pensador que avisó este salto fue Franz Brentano (1838-1917). Brentano fue un empirista radical, muy inspirado en la obra de Aristóteles, que se opuso tenazmente a todo pensar constructivo y a toda especulación idealista. Se limitará a la observación y análisis de los fenómenos, apartándose incluso del pensar metafísico, pues le veía contaminado por la enrarecida atmósfera subjetivista de su tiempo. El atenerse a la pura realidad de las cosas¹⁵⁵, cobra en Brentano un carácter extraordinariamente original, a la vez que marca un hito de tal envergadura que en toda la filosofía contemporánea resuena de algún modo su eco. Es esta ‘fidelidad a lo real’ inaugurada por Brentano la que le hace exclamar a Julián Marías: “La fidelidad a lo real fue una especie de varita de virtudes que hizo surgir de todas partes realidades nuevas: el mundo de los objetos ideales, que hizo posible una lógica nueva; los valores; las significaciones como tales; las esencias en una función bien distinta de la que esta noción había tenido en el aristotelismo y en la escolástica; y a través de ello, de un modo casi inesperado, el descubrimiento de la condición ‘intencional’ del hombre, un nuevo planteamiento del problema del mundo exterior y hasta de las doctrinas acerca de la existencia o la vida humana”¹⁵⁶. Con Brentano se instaura un estilo de pensar de inflexible rigurosidad, propio de su formación aristotélico-escolástica, que adoptará más adelante su más insigne discípulo, E. Husserl, para desembocar, finalmente, en X. Zubiri. De allí que sea válida la siguiente afirmación: “Puede decirse que la filosofía actual de tipo más riguroso y científico procede de Brentano, al través de sus grandes discípulos”¹⁵⁷.

En 1874, Brentano escribió su obra decisiva: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Esta obra introdujo dos innovaciones de suma importancia que significaban, de modo explícito, un salto gigantesco respecto del mecanicismo positivista sustentado por uno de los más brillantes científicos de la época: W. Wundt (1832-1920).

Refiriéndose a la *Psicología* de Brentano, el joven Zubiri dirá: “Los puntos esenciales de esa psicología son dos: la clasificación de los fenómenos psíquicos, y la naturaleza de la conciencia”¹⁵⁸.

Apoyándonos en el mismo Zubiri intentaremos aclarar estos dos puntos. En una reseña hecha por X. Zubiri a la *Psicología* de Brentano (1926), nos encontramos con afirmaciones de esta índole: “La Psicología de Brentano, publicada en 1874, es uno de los más oscuros e influyentes acontecimientos filosóficos de la última centuria. De ella arranca todo lo que es la filosofía de hoy, y, por tanto, lo que será la de mañana”¹⁵⁹. Una afirmación de tanto peso como esta sólo puede significar, para nosotros, que X. Zubiri manejaba a la perfección no sólo las ideas de este pensador, sino toda la problemática intelectual de su tiempo. Dejemos constancia aparte que Brentano no era un foco de atención muy importante

155. He aquí uno de los más preclaros antecedentes del realismo zubiriano. Casi no hace falta señalar como Zubiri se esforzaba por arraigar el pensamiento humano en la realidad. Sin temor a equivocarnos podemos decir que todo el esfuerzo zubiriano no tuvo sino un objetivo: anclar el pensamiento en lo real. Brentano se hermana con Zubiri en esta intención. Sin duda, toda la fenomenología posterior tendrá similar ambición: ¡Ir a las cosas mismas!, ¡Sin prejuicios! He ahí un rasgo esencial de todo el pensar contemporáneo.

156. J. Marías: OCV, vol. I, pág. 116.

157. J. Ortega y Gasset: *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid 1964, tomo VI, pág. 338.

158. Citado por A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 424.

159. X. Zubiri: BR, pág. 403.

en la intelectualidad de aquella época y mucho menos en España, en donde Zubiri quizás fuera el filósofo español más interesado en el filósofo austríaco¹⁶⁰. Sin embargo, Zubiri jamás dejó de insistir en la importancia de su pensamiento, como lo expresa todavía en 1936: “La meditación de los escritos de Brentano es uno de nuestros grandes deberes intelectuales”¹⁶¹. En este mismo escrito, Zubiri plantea con toda claridad la distancia que separa a Brentano de sus antecesores, especialmente de Wundt. Hablando de psicología, quizá la obra que más determinó el pensamiento revolucionario de Brentano fue *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1873) de Wundt, y esto hasta el punto que, como señala Zubiri, a Brentano sólo se le comprende desde aquel¹⁶². Vamos, pues, a mostrar cómo interpreta Wundt, según X. Zubiri, la esfera de lo psíquico. Para este autor, lo psíquico sólo se diferencia de lo físico en cuanto ambos constituyen formas diferentes de considerar las mismas cosas.

Así, entonces, lo psíquico es manifiesto en un modo específico de considerar las cosas: como fenómenos mentales. Esta es para Wundt una primera verdad, pues, las cosas entendidas como fenómenos mentales son accesibles a través de una experiencia inmediata. La primera verdad, entonces, está circunscrita al nivel de lo inmanente. Las cosas son, primariamente, ‘contenidos de conciencia’. Así lo explica Xavier Zubiri: “Si tomo estos objetos tales y como son dados en la experiencia inmediata los encuentro moviéndose dentro del campo de mi conciencia como hecho de experiencia inmediata, el mundo es por lo pronto contenido de conciencia”¹⁶³.

Dado que todo objeto se revela a una experiencia inmediata como presente a nuestra conciencia (cosa que no logra ser comprendida por Wundt al *interpretar*, con nefastas repercusiones, tal presencia de los fenómenos como ‘contenidos’ de conciencia), la primera conclusión que se puede extraer de esta peculiar interpretación es que *todo objeto*, en cuanto contenido de conciencia así como también, todas las relaciones que se puedan verificar entre ellos, constituyen el tema de la *psicología*, que vendría a ser la ciencia de la experiencia inmediata¹⁶⁴. Tenemos, sin embargo, otra forma de considerar el mismo objeto, forma que depende en gran medida de la anterior. Se trata de ‘la experiencia inmediata’ apoyada en la ‘imaginación’.

Pero antes consignemos lo siguiente: *lo dado a la experiencia inmediata* (entiéndase esto *dado* como forma única de mostración) es lo único que nos brindan los *hechos* (a la usanza positivista). Todo lo demás que podamos concluir de lo aparecido es *mera interpretación*, sólo inferible a partir de lo dado en aquella experiencia. Es fácil fundar, en esta concepción, la experiencia mediata en la inmediata. Así entonces, el ámbito en que se mueve la *física* es un ámbito no de *realidades* sino de *interpretaciones*. La física no se mueve entre ‘hechos puros’. Así lo explica Zubiri: “Si abandono, empero, el hecho puro y pretendo interpretar sus recurrencias tempoespaciales, necesito imaginar lo dado como

160. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 424.

161. X. Zubiri: NHD, pág. 147.

162. X. Zubiri: BR, pág. 404.

163. Ibid.

164. Ibid. La idea de ‘experiencia inmediata’ ha originado en el pensamiento moderno un sinnúmero de equívocos que es preciso denunciar. Más adelante se planteará directamente la cuestión, así como también en apartados posteriores. En todo caso, la idea comienza aquí mismo a tratarse.

producido por algo que está oculto tras aquél, necesito imaginar un mundo que no está inmediatamente presente a la conciencia, pero que esta se ve forzada a imaginar como realidad mediata¹⁶⁵.

La primacía de la experiencia inmediata sobre la mediata decide, en última instancia, la realidad de las cosas: son ‘contenidos de conciencia’, es decir, la conciencia es una cosa entre las otras cosas que aloja en su seno la totalidad de lo que es. Si se tratara de explicitar aún más la posición de Wundt, debemos todavía explicar algo que ya está dicho, aunque en forma insuficiente. Wundt es un científico experimental. Luego él parte considerando la conciencia como un hecho, es decir, una cosa más, un ente físico en última instancia. ¿Qué significa ésto? Pues, que la conciencia misma está ya relativizada, ya que no hay nada en este orden que trascienda la mera recurrencia o devenir físicos. Cuanto se manifiesta *en* la conciencia¹⁶⁶ (y el mundo no tiene otra opción que presentarse *en* la conciencia), queda inmediatamente referido a esta y, todavía algo más, determinado y fundado por esta.

Asume la forma de *estado de conciencia*, sin importar cómo sea interpretado tal estado. Aquí se halla el principio de todos los relativismos: en fundar toda objetividad, en lo psíquico. Lo mismo, dicho de otro modo, significa la negación total de lo objetivo en aras de lo subjetivo. Y como esto subjetivo fundante es la conciencia en cuanto entidad psicofísica, es decir, lo *psíquico*, estamos absolutamente comprometidos, desde esta concepción, con uno de los movimientos más importantes como peligrosos del pensar contemporáneo, el *psicologismo*.

Sus consecuencias son evidentes: La objetividad en cuanto tal, desaparece. La verdad, absoluta e incondicionada, también se extingue. ¿Qué queda? Una total *relativización del saber* que, en última instancia, adopta necesariamente la forma del *escepticismo*. ¿Cuál es la causa última de tamaña desventura del pensamiento positivista? Los prejuicios que están a su base, entre los cuales el primero es el haber hecho de la conciencia una cosa, la naturalización de la conciencia, como reprochará Husserl en su artículo de ‘*Logos*’¹⁶⁷. Si preguntamos de dónde surge esta errónea cualificación de la conciencia, encontramos la respuesta leyendo a Zubiri: “Bien mirada la definición de Wundt es corolario del espíritu positivista de la época. Lo que interesa a Wundt no es saber lo que *es* la psique frente a la *fysis*, a la naturaleza, sino simplemente *prever* el comportamiento de sus fenómenos”¹⁶⁸. Es decir, Wundt es un científico, allí donde ciencia es *ciencia* positiva: “no se trata, se nos dice, de saber lo que las cosas son en sí mismas, sino de saber cómo se comportan las unas frente a las otras. Ciencia es, en el fondo, previsión, *prolepsis*”¹⁶⁹.

Todo el positivismo contemporáneo se ha definido por esta actitud: dejar de lado el saber de lo que las cosas son, para ir directamente tras la ‘posesión’ de verdades, tras el do-

165. X. Zubiri: BR, pág. 404.

166. No es, evidentemente, lo mismo ‘presentarse en la conciencia’ que ‘presentarse a la conciencia’. En la primera, todavía estamos subordinados a la nefasta categoría ‘dentro-fuera’; la segunda, en cambio, mienta una ‘apertura’ de la conciencia misma como intencionalidad. Sólo desde la primera de ellas, es posible hablar, con el psicologismo, de ‘contenidos de conciencia’.

167. E. Husserl: FCCE.

168. X. Zubiri: BR, pág. 405.

169. Ibid.

minio de lo real. Es el viejo postulado: *saber para dominar* a cualquier precio, pasando por alto el ser propio de los entes¹⁷⁰.

Este espíritu, tan fuertemente arraigado en las ciencias, tan exitosamente aplicado en esta esfera, causó innumerables perjuicios cuando quiso aplicársele a todo lo real. El psicologismo creyó de buena fe en el éxito de esta empresa, pero contaminó con graves prejuicios todos los resultados de sus investigaciones. El positivismo, entendido desde sus prejuicios, había relativizado todo el saber y llevado al hombre por la senda del escepticismo frente a todo nuevo descubrimiento. Ninguna verdad podía superar la prueba de los hechos, pues, al estar concebida como estos, no se lograba elevar por sobre la individualidad y la contingencia que les caracterizaba. Es en este momento cuando surge la figura de Brentano, en el horizonte filosófico de Europa. Zubiri comprendió perfectamente la importancia que tuvo esta aparición, pues, a su juicio, con Brentano “se reconquistó de nuevo la inquietud por los problemas, la admiración ante la realidad como genuina emoción filosófica”¹⁷¹.

El positivismo había perdido la inquietud por el saber. Esto, porque manejaba un concepto diferente de saber al que había sostenido la más lejana tradición filosófica, la *theoría* de la filosofía griega. Nos dirá, Zubiri: “El positivista no se asombra de nada. Toma el orden como un postulado, y le tienen sin cuidado las cosas que lo realizan, y más sin cuidado aún el cómo de esa su realización. Brentano, en cambio, ha actuado sobre la conciencia moderna como un misterioso catalizador que agudiza nuestra sensibilidad para el problema.”¹⁷².

Y el positivismo fue la causa directa, en cuanto filosofía, de la gran crisis de toda la ciencia moderna. El panorama intelectual de mediados del siglo XIX está totalmente contaminado por elementos de este orden. Se hizo fuerte en todos los frentes del saber relegando lo puramente filosófico (lo neoescolástico, en última instancia), por especulativo e inútil, a zonas meramente marginales. Las características nefastas del positivismo se impusieron en todos los órdenes. Así lo narra Zubiri: “A mediados del siglo pasado, después del Romanticismo, surgía en el horizonte el *Positivismo* de Comte, St. Mill, Spencer, etcétera, última etapa de una trágica epopeya intelectual de cuatro siglos. Y el positivismo significaba, *mecanicismo* en Física, *atomismo estático* en Química, *determinismo mecánico* en Biología, *asociacionismo* y *materialismo* en Psicología, *evolucionismo* en Sociología, *psicologismo* en Lógica, Estética y Ética, *relativismo* en la teoría del conocimiento, *materialismo económico* en Derecho e Historia, y como consecuencia obligada el *diletantismo escéptico* en la vida, coronado por el suicidio religioso y moral de los individuos y de los pueblos”¹⁷³.

La labor de Brentano era inmensamente significativa y no solo por las verdades que postuló, sino por la actitud que tuvo frente a ellas. “Brentano reconquistará el genuino sentido de la *theoría* y no sería descabellado poner como divisa de toda su labor el provocativo título de uno de sus ensayos: ¡Abajo los prejuicios!”¹⁷⁴. Esto significaba primeramente que había que volver a aquel *saber de las cosas*, un estricto *saber fenomenal* no reductor, interesa-

170. La crítica de Zubiri a esta actitud manipuladora del saber es elocuente a la vez que eficaz, tal como aparece reflejada en NHD, cap. I (“Nuestra Situación Intelectual”), págs.3-31.

171. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 424.

172. X. Zubiri: BR, pág. 405.

173. X. Zubiri: CCM, pág. 203.

174. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 425.

do por lo que las cosas son. La psicología positivista comenzó por definir el fenómeno como *contenido de conciencia*. Esta aseveración, a su vez, estaba fundada en una idea ‘naturalista de la conciencia’. Este era el prejuicio mayor de todo este pensamiento. La *naturalización* de las *ideas* fue sólo una consecuencia. Había pues que comenzar por replantear a fondo el ser de los fenómenos de conciencia y el lugar que le correspondía legítimamente a la conciencia en este problema. Era, en definitiva, *el problema de la conciencia*. Si para el mecanicismo psicologista de Wundt, lo físico y lo psíquico eran solamente *modos* diferentes de considerar los mismos objetos, haciendo de toda realidad un *contenido subjetivo*, Brentano se encontró con la necesidad de instaurar un *saber esencial* frente a toda facticidad y contingencia. Este saber implicaba “una definición esencial de lo que los fenómenos son en sí mismos, en su pureza fenomenal”¹⁷⁵. Ir tras la esencia de lo fenoménico fue la gran labor de Brentano, pues el salto a lo esencial estaba acompañado por el deseo de asentarse en lo real como lo estuvo en su tiempo su gran maestro e inspirador, Aristóteles.

Creyendo Brentano hacer pie en lo real merced a su actitud ‘desprejuiciada’, comienza efectuando una reconsideración de los fenómenos psíquicos. Los actos psíquicos, afirmó, son de naturaleza *intencional*, esto es, apuntan todos a algo otro, distinto de la conciencia en que se manifiestan. Llega, por lo tanto, “a una nueva caracterización de lo psíquico al definirlo por la conciencia *intencional*, que es referencia a algo distinto, a algo *ob-jectum*”¹⁷⁶. El problema de la intencionalidad de la conciencia ha llegado, en algunos círculos, casi a identificarse con la problemática fenomenológica, sobre todo la instaurada por Husserl, pero la verdad es que Brentano es quien habla por primera vez de ella en nuestro tiempo, aunque, necesario es reconocerlo, no tuvo en este autor el alcance que el mismo vocablo tuvo posteriormente en Husserl. La intencionalidad en Brentano está dirigida preferentemente a los actos. X. Zubiri lo explica del siguiente modo: “Todo fenómeno psíquico se caracteriza por tener intencionalmente un objeto: toda representación supone un objeto representado; todo amor u odio, algo que es amado u odiado, etc.”¹⁷⁷. La idea de intencionalidad ya está presente, aunque en bruto, en algunos párrafos no suficientemente atendidos de Aristóteles, como nos dice el mismo Zubiri, pero el vocablo fue creado en la escolástica: ‘*intentum*’, ‘*intentio*’ que significó solamente ‘dirigido a’ o ‘referido a’. Así, en Brentano el acto de amar está referido o dirigido a lo amado, el de desear a lo deseado, etc. De este modo, y sin salir de lo dado, gracias a la naturaleza intencional de los actos, podemos mostrar cómo se presentan los fenómenos en sí mismos y en qué jerarquías se hallan colocados. El positivismo tenía que salir de lo dado en la inmanencia hacia el mundo exterior y eso no era posible porque contenido de conciencia y mundo se identificaban. La diferencia en última instancia entre lo psíquico y lo físico en Wundt era sólo una cuestión de punto de vista. Para Brentano, sin embargo, se trataba de una cuestión esencial. El objeto no es de la misma índole que la conciencia. Una cosa es el objeto intencional de los actos psíquicos, y otra muy diferente es el objeto real de la ciencia física. Sin embargo, y a pesar de todos los esfuerzos desplegados, a Brentano no le fue posible librarse de los principios psicologistas en boga ya que los objetos intencionales no caían finalmente fuera del ámbito de la inmanencia subjetiva. Con todo,

175. X. Zubiri: BR, pág. 406.

176. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 425.

177. X. Zubiri: BR, pág. 407.

Brentano siguió hablando de ‘contenidos de conciencia’. Pero su esfuerzo no fue en vano pues uno de sus más aventajados discípulos, E. Husserl, llegó, apoyándose en su pensamiento, a terminar definitivamente con todo relativismo psicologista. Brentano dio paso a dos de las más importantes corrientes objetivas de pensamiento: La *lógica pura* de Husserl y la *teoría objetiva de los valores* de Scheler. Siendo él mismo psicologista, dio un paso espectacular con la nueva incorporación del análisis intencional de los actos a la problemática filosófica de su tiempo. Nos dice X. Zubiri: “Aunque sólo fuera por esto, el genio de Brentano debe considerarse como padre de toda la filosofía contemporánea. Lo único importante que tiene que decir la filosofía de hoy es justamente que las cosas son algo independiente de la conciencia. Brentano ha sido el primero que tuvo la audacia de afirmarlo a propósito del ser intencional. Llegar por su medio al ser real, al ser en cuanto tal, he aquí la enorme tarea que pesa sobre el alma contemporánea”¹⁷⁸.

Respecto de la *división de los fenómenos psíquicos*, segunda importante innovación brentaniana, no se moverá este pensador en la esfera psicogenética, sino que nuevamente situará su pensamiento en lo esencial. Apoyándose en su teoría de los actos intencionales y en contra del monismo de Wundt para quien sólo existe un tipo de fenómenos que pueden ser considerados desde dos vertientes diferentes, Brentano sostiene la existencia de tres fenómenos irreductibles y a cada uno de ellos le hace corresponder un correlato determinado. Así:

- a) El fenómeno de la representación, cuyo correlato es el objeto.
- b) El fenómeno del juicio, cuyo correlato son las distintas verdades.
- c) El fenómeno del sentimiento, cuyo correlato está constituido por los valores.

Aquí notamos los elementos psicologistas de Brentano.

Cuando se trata, por ejemplo, de definir el juicio, Brentano afirma que consiste en ‘una aceptación o no aceptación’ de lo dado en la representación como mera presencia. Dice X. Zubiri: “El juicio es para Brentano, creencia, el *belief* de la psicología inglesa”¹⁷⁹. Y esto es psicologismo, pues se está reduciendo lo afirmado por el juicio que en principio es una objetividad, a un proceso de índole psicológica como es el acto de adhesión o no adhesión a él, son cosas absolutamente irreductibles. Del mismo modo se reproduce el problema frente al fenómeno del sentimiento. No es lícito identificar el valor que en sí es algo objetivo a unos sentimientos, que son esencialmente subjetivos. De estos problemas no pudo escaparse Brentano, pero forjó los nuevos elementos que sí lograron reivindicar el objetivismo.

Husserl fue uno de los primeros que se incorporó a la tarea propugnada por Brentano. Creyó ver en su pensamiento la salida a los relativismos y lo cierto es que para encontrarla debió construir toda una filosofía ampliamente superadora de los esquemas psicologistas e impugnadora de ellos que la denominó *fenomenología*. Pero esta labor husserliana quizás nunca hubiera sido posible fuera del ámbito magisterial de Brentano. Así interpretamos esta frase: “Brentano más que enseñar una filosofía concreta, creaba un clima intelectual en el que fermentaban las vocaciones filosóficas que luego, sobre insinuaciones del maestro, torneaban sus propios derroteros”¹⁸⁰, y esta otra: “ese intento por parte de Brentano de dar la

178. Ibid., pág. 408.

179. Ibid., pág. 407.

180. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 424.

palabra de nuevo a la realidad creó un clima que hizo fructificar la acción de sus discípulos y para Husserl fue tan importante que dio un sentido válido a la tarea intelectual de su vida, lo cual se ha pasado por alto un tanto al ceñir en exceso la deuda a la nueva caracterización brentaniana de la conciencia¹⁸¹.

Pero el objetivismo contemporáneo no hubiera fructificado sin la colaboración de otro pensador, B. Bolzano (1781-1848). Creemos que estamos en lo cierto cuando afirmamos que Husserl no hubiese llegado a superar a Brentano de no ser por la importante contribución de Bolzano al estudio de las objetividades, pensador al que desde Husserl se le ha venido dedicando cada vez mayor atención.

Es muy posible que Husserl haya llegado a conocer a Bolzano a través de su profesor Weierstrass¹⁸² que, en su condición de matemático, debió estar muy interesado en las investigaciones bolzanianas que tendían decididamente a salvar el sentido de los objetos de las determinantes subjetivas. Bolzano pretendió “romper el círculo de la conciencia, al establecer la independencia de algunos de sus llamados contenidos (representación ‘en sí’, juicio ‘en sí’, verdad ‘en sí’), independencia indicadora de que el sentido de un objeto no queda suficientemente determinado por el hecho de que sea pensado de un modo u otro por un sujeto”¹⁸³.

Es justamente el carácter que en este texto tiene el ‘*en sí*’ que apellida las ideas de *representación, juicio y verdad*, lo que le da al pensamiento de Bolzano toda su originalidad y valor. Se acercaba de este modo (aunque sin saberlo, si hacemos caso a Husserl), a la constitución misma de los fundamentos de una lógica pura, a la validez incondicionada de las proposiciones esenciales. “Bolzano es, así, decisivo para la conformación de la idea de una lógica pura, idea que será decisiva para Husserl, lo cual, al mismo tiempo explica que Zubiri lo pueda encuadrar sin ambages dentro del Objetivismo hasta figurar incluso como padre del Objetivismo Contemporáneo en Alemania. Ese Objetivismo va a alejar a Husserl de Brentano porque lleva consigo un *antipsicologismo* y es quien le pone en el camino de la ruptura decisiva con el subjetivismo psicologista”¹⁸⁴.

3.2. EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA

Nuestro primer problema hace referencia a la equívocidad del término ‘conciencia’: “El problema es enormemente complejo porque el vocablo ‘conciencia’, uno de los pilares de la filosofía moderna, nunca tematizado a fondo, arrastra una abigarrada historia heterogénea que va a alcanzar su paroxismo de confusiones en el moderno Psicologismo. Deshacer este entramado es tarea tan ardua y, al final del esfuerzo de Zubiri, uno se pregunta si es posible aquí rescatar ese término de las ambigüedades que lo han constituido como tal o si, por el contrario, no sería preferible evitar vocablo tan malhadado”¹⁸⁵.

181. Ibid., pág. 425.

182. Ibid., pág. 423.

183. Ibid., pág. 422.

184. Ibid., pág. 422.

185. Ibid., pág. 444.

Vamos a intentar contrastar dos interpretaciones de la conciencia: por un lado, la idea naturalista de la conciencia, propia del psicologismo decimonónico, y por otro, la idea de conciencia que a la sazón sustenta X. Zubiri, fundada, por cierto, en la fenomenología de Husserl y en una tradición pequeña, pero nada despreciable.

La conciencia desde el psicologismo

Algunas ideas del psicologismo ya se han adelantado, pero es menester, en este apartado, trabajar con más detenimiento y rigor lo que, para esta corriente, es la *conciencia*.

Para ello no comenzaremos definiéndola sin más, sino que, para un mejor entendimiento, vamos a exponer, una a una, las tesis fundamentales del psicologismo moderno, y sus inevitables consecuencias.

La unicidad de la experiencia

La tesis es la siguiente: “dice la Psicología moderna, no hay más que una experiencia, porque todo objeto es un contenido de conciencia”¹⁸⁶.

No hay concepto más caro al psicologismo que este de ‘*contenido de conciencia*’, ni tampoco más elocuente. “Contenido de conciencia, es una interpretación que considera la conciencia como una *cosa* que puede albergar dentro de sí *otras cosas*, una caja al modo del ‘*receptaculum rerum*’ de que hablaban los modernos. Así hablamos de *continente* (la conciencia) y *contenidos* (objetos). Esta ‘cosificación de la conciencia’ implica una ‘naturalización’ de ella, transformarla en una cosa natural más”¹⁸⁷.

Lo primero, pues, con que nos encontramos cuando somos conscientes de algo es con aquello que percibo en mi conciencia, el fenómeno psíquico, algo *cualitativamente análogo* al continente mismo: “El Psicologismo parte de una formulación aparentemente sencilla e irreprochable: cualquier acto cognoscitivo, incluidas las leyes matemáticas o lógicas, se presentan como un hecho de conciencia; por tanto, debe estar necesariamente sometido a las leyes de la conciencia, a las leyes psicológicas”¹⁸⁸. Incluso, podemos anotar lo que sigue a modo de conclusión: “De este modo la fundamentación de una ley científica supone las leyes psicológicas mediante las cuales aparece; dicho más brevemente, la validez del conocimiento depende de su génesis”¹⁸⁹.

Los objetos son *contenidos de conciencia* y el punto de partida de toda investigación científica y crítica será el *fenomenalismo*.

El psicologismo, pues, tiene su punto de partida en el fenomenalismo. Y por esta ra-

186. X. Zubiri: TFJ, pág. 51.

187. El naturalismo decimonónico sostuvo enérgicamente “que la metodología científica es única y los procedimientos, conceptos y categorías intelectuales son idénticos en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias humanas, lo cual significaba de hecho –y esto es lo decisivo– que el futuro de las ciencias humanas dependerá de su capacidad para asimilar la metodología de las ciencias naturales, las únicas realmente asentadas e indiscutidas en tanto que ciencias” (A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 446).

188. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 448.

189. Ibid., págs. 448-449.

zón sólo existe una experiencia, la experiencia de nuestros propios contenidos de conciencia, tan fácticos como ella misma.

Analícemos la argumentación del psicologismo: La base del problema se encuentra en el concepto de *sensación* que emplea el psicologista. Para este, las cosas del mundo son sólo *suma de sensaciones*. Nos sabemos en una cierta relación con las cosas de nuestro entorno. Es esta misma relación, en cuanto proceso, la que nos entrega lo que las cosas, en su existencia y naturaleza, son en sí. Este proceso, en cuanto nos informa de las cosas, es la *sensación*. Las cosas nos afectan a través del proceso de la sensación y como percibimos las cosas a través de esta, el análisis de la sensación se vuelve importantísimo: “El nudo gordiano de la cuestión se halla, para el psicologismo, en el análisis reflexivo de la sensación”¹⁹⁰.

Una sensación es un contenido de conciencia, algo que se da sólo ‘dentro’ de nuestra conciencia, no ‘fuera’ de ella¹⁹¹.

Como las cosas se reducen a ‘contenidos de conciencia’ en una ‘experiencia pura’ (Avenarius), y estos se rigen por leyes psicológicas, concluimos que “toda experiencia es de carácter psíquico: la unicidad de la experiencia es el resultado del análisis de los datos inmediatos de conciencia”¹⁹².

Pero esto hay que probarlo.

La prueba o demostración tocará de lleno ‘el problema de las cualidades sensibles’.

¿Cómo argumenta el psicologismo?

Acude a la ciencia física. “La física moderna demuestra que las cualidades sensibles son puramente subjetivas, y que el mundo real no se compone más que de átomos y de ondulaciones. Ahora bien, esos átomos y esas ondulaciones no nos están inmediatamente dados; luego la experiencia pura es total y exclusivamente psicológica”¹⁹³.

Contra esta argumentación nada puede la sutil distinción de Locke¹⁹⁴, entre cualidades primarias y secundarias, pues a la experiencia inmediata sólo le es dable trabajar con las secundarias (subjetivas) y a las primarias (garantes de objetividad), sólo llega la ciencia en un momento posterior y por abstracción. “Es evidente (...) que la moderna física matemática tiene su origen en una grandiosa abstracción que la aleja de la experiencia inmediata”¹⁹⁵. Es esta fe en la razón el principio del racionalismo moderno que, en la misma medida en que ensalzó al espíritu, despreció lo sensible haciéndole, sin más, subjetivo.

Sin embargo, si bien es cierto que el racionalismo encuentra su base en esta división entre mundo inteligible objetivo y mundo sensible subjetivo, también surge de esta división el empirismo que, incapaz de trascender la inmanencia de lo sensible, extrema la posibilidad del conocimiento reduciendo, como llega a hacer Berkeley, la realidad objetiva del mundo exterior en una “genérica y magna *ilusión psicofísica*”¹⁹⁶.

190. X. Zubiri: TFJ, pág. 52.

191. Nótese cómo el psicologismo asume incondicionalmente las categorías naturalistas ‘dentro-fuera’, tan nefastas a la hora de categorizar lo que no es, en sí, algo natural sino intencional, como lo es la conciencia.

192. X. Zubiri: TFJ, pág. 53.

193. Ibid.

194. Citada por A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 453. V. también X. Zubiri: TFJ, pág. 53.

195. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 454.

196. X. Zubiri, TFJ, pág. 53.

Todavía el psicologismo nos ata con un nuevo argumento. Esta vez aludirá a la '*relatividad mental*'. Queda de este modo formulado: "La cualidad y la intensidad no son atributos absolutos de la sensación, son más bien producto de su relación con otros elementos antecedentes y concomitantes de la sensación; es decir, toda sensación se halla determinada, en una percepción gracias a su relación con el resto de los elementos puramente subjetivos. De aquí la variabilidad de la percepción y las ilusiones de toda clase. Bajo la influencia de la conciencia los objetos nos aparecen distintos de lo que son en sí"¹⁹⁷.

Si le respondemos al psicologista que nos es relativamente fácil distinguir entre una percepción y una ilusión, no lo encontramos desarmado en este terreno.

Una *ilusión*, para el psicologismo, es el producto de una *comparación* con otras sensaciones. Existen dos procedimientos: a) La *comparación directa*, cuando a los dos objetos se les somete a las mismas condiciones subjetivas de experiencia; y b) La *comparación indirecta*, cuando interviene un tercer elemento que permanece inalterable en cada percepción y cuya relación con los objetos de la comparación conocemos. Luego, "sea que se emplee un procedimiento de abstracción, sea que se emplee uno de reducción, la ilusión no se da más que por la relación de unas sensaciones con otras, y no por una intervención de una *cosa en sí*"¹⁹⁸. Y como conclusión final, el psicologismo arguye: "En resumen, el medio interno obra sobre todos los datos de la experiencia externa. Y todo, en definitiva, depende del medio interno. Luego, según el psicologismo, lo que llamamos objeto o cosa debe considerarse como una suma de sensaciones, es decir, como un contenido de conciencia, al menos mientras no se pruebe lo contrario"¹⁹⁹.

Respecto de si hay una experiencia inmediata del Yo, ya que al parecer a él están referidas todas las sensaciones, nuevamente el psicologismo se hace firme en sus postulados. Dice así: "Si analizamos la conciencia fenoménicamente podríamos describir su proceso sin emplear el pronombre yo; diríamos: se da (*es gibt, il y a*) amor, color, etc. El yo a que pudiéramos referirnos aquí sería, a lo sumo, dice el psicologismo, un yo empírico, pero no un yo real, como quiere Lipps"²⁰⁰. Y culmina concluyendo: "Por tanto, y una vez más, toda experiencia es de la misma naturaleza; la experiencia pura es una"²⁰¹.

El supuesto básico de la tesis psicologista

Zubiri advierte un *primer prejuicio* en la actitud psicologista. Este supuesto tiene su origen en la generalizada actitud crítica del mundo moderno basada en la desconfianza frente a la actitud natural e inmediata del hombre. "Este prurito crítico es el carácter más significativo de todos los de la filosofía moderna y sin negar beligerancia a su legitimidad es indudable que debe ser bien interpretado antes de ser aplicado a un caso concreto"²⁰².

197. Ibid.

198. Ibid., pág. 54. (El subrayado es mío).

199. Ibid.

200. Ibid., pág. 55.

201. Ibid.

202. Ibid., pág. 63. Zubiri ha tenido siempre justificadas reservas frente a este 'prurito crítico' que, desde la modernidad, ha venido influyendo en el pensamiento de los filósofos, haciendo de toda filosofía no 'crítica' una

La psicología, particularmente, también se sintió llamada a buscar su fundamento crítico en una teoría del conocimiento. Pero esto le resulta a Zubiri algo absolutamente inadmisibles ya que una teoría del conocimiento encuentra sus datos en una psicología y en una fenomenología y sólo a partir de la conciliación entre ambos tipos de datos, surge el problema epistemológico. Dice Zubiri: “Mal puede, pues, la Psicología partir de resultados críticos siendo ella la que plantea dicho problema”²⁰³, y lo resume así Pintor Ramos: “Dicho brevemente: tal exigencia, lleva a un proceso circular, ya que una teoría del conocimiento exige los datos que debe aportar la psicología descriptiva”²⁰⁴.

De todo esto se desprende que la psicología no puede partir de *resultados críticos*, ni puede pretenderlo sin caer en un razonamiento circular. Por otro lado, el problema crítico propiamente tal, está lejos de ser aquel que formulara Kant: antes de toda investigación es necesario saber si el conocimiento es posible. “En ese sentido la Epistemología sería la primera de todas las ciencias. Antes de conocer hay que saber si poseemos la facultad capaz de conducirnos a este conocimiento; luego antes de toda ciencia debe estar la crítica”²⁰⁵.

Zubiri se enfrentará en innumerables ocasiones frente a este mismo problema y en cada caso intentará definir en forma rigurosa en que ha de consistir el problema crítico propiamente tal. De hecho, no consiste en preguntarse si tiene o no el sujeto una facultad cognoscitiva. “Términos como ‘sujeto’ o ‘facultad’ son entidades metafísicas tan inaccesibles al conocimiento inmediato como lo puede ser la cosa en sí; su sentido y su grado de realidad solo pueden determinarse críticamente”²⁰⁶. Esta crítica va dirigida tanto a Kant como a toda la metafísica tradicional.

Una teoría del conocimiento debe partir desde el conocimiento mismo: “No puede hacerse, pues, una crítica del conocimiento en función de una crítica de la facultad, sino más bien debe hacerse todo lo contrario: debe hacerse la crítica de las facultades en función de la crítica del conocimiento mismo”²⁰⁷. Sólo de este modo es posible una auténtica teoría del conocimiento. Sin embargo, la crítica tampoco debe partir de una idea general de conocimiento, pues, esta palabra, es de por sí vaga y de muy reducida comprensión. Zubiri, en su afán por fundar el saber filosófico en lo concreto (fue la búsqueda de la propia fenomenología), afirma: “Hay que tomar, pues, como punto de partida de la crítica no el conocimiento, sino los conocimientos humanos, bien que para elevarnos desde ellos a las alturas de la idea del conocimiento puro. Y como todo conocimiento es la unidad total de un conocer y un conocido, el punto de partida de la crítica serán todos los resultados de la Psicología y de las demás ciencias. La crítica, por lo mismo que es crítica, es crítica de algo, y por tanto, lejos de ser la primera, es la última de las ciencias”²⁰⁸.

filosofía ‘acrítica’. V. también A. Pintor-Ramos: GFFZ, pág. 46.

203. X. Zubiri: TFJ, pág. 63.

204. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 451. Así lo expresa Kolakowski: “Creer en una epistemología psicológica equivale a creer que podemos aceptar los resultados de una ciencia particular para legitimar la pretensión de objetividad de cualquier ciencia, o para dotar de sentido a todas las ciencias, y esto implica, obviamente un círculo vicioso” (Leszek Kolakowski: HBC, pág. 14).

205. X. Zubiri: TFJ, pág. 63.

206. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 451.

207. X. Zubiri: TFJ, págs. 63-64.

208. *Ibid.*, pág. 64.

Vemos con claridad la *actitud fenomenológica* en el joven Zubiri en la ascensión desde los ‘conocimientos humanos’ a la ‘idea de conocimiento puro’, así como también su *apego a lo concreto* en cuanto el punto de partida de la crítica será “todos los resultados de la Psicología y de las demás ciencias”²⁰⁹.

De aquí extrae una conclusión: no se puede pretender fundamentar las ciencias, cualesquiera ellas sean, en resultados críticos. “Debe, pues, renunciarse a la pretensión de fundamentar las ciencias, sean de la naturaleza, sean del espíritu, en resultados críticos”²¹⁰. Esta crítica zubiriana, con todo lo consistente que es no toca de lleno el argumento psicologista. Y, evidentemente, Zubiri lo constata. Lo que pasa es que el ‘prurito crítico’ del pensamiento moderno es algo que no ha inventado el *Psicologismo*. Este, más bien, participa de él como algo propio de su tiempo. Por otra parte, el Psicologismo plantea la *unicidad de la experiencia*, no como una *exigencia crítica*, sino como un *hecho de conciencia*.

Vamos a los argumentos psicologistas que intentarán probar la *unicidad de la experiencia*.

1º argumento: El Psicologismo cree hacerse fuerte asentando sus propias tesis en reconocidas posiciones de la ciencia física. La impresión favorable de que gozaban por entonces las ciencias experimentales, la física principalmente, a partir de sus brillantes logros, hacía más o menos que absurdo e inútil todo enfrentamiento con este tipo de saber.

En su apelación a la ciencia física, el Psicologismo dirá que “la exigencia de que la experiencia es un contenido de conciencia está demostrada como una de las aportaciones básicas de los conocimientos ‘científicos’ y en este caso concreto, de la física, la ciencia de más prestigio para el hombre moderno y que personifica con las matemáticas (...) el paradigma, de todo conocimiento”²¹¹.

La ciencia, considerada a la sazón en *paradigma de todo conocimiento* se constituía casi en la muralla inexpugnable a la crítica. Aunque el Psicologismo desplace el problema al campo de la física, lo cierto es que el problema le sigue perteneciendo exclusivamente a él. Ha dicho algo que la ciencia no ha afirmado ni menos demostrado, a saber, que las ‘cualidades sensibles’ son de índole subjetiva. ¿Qué significa esto?, pues, que son relativas a los individuos y, en última instancia, que son producidas por ellos mismos. Sin embargo, Zubiri ha enfocado el problema de tal modo que una vez más el Psicologismo queda al descubierto.

El proceso refutatorio de X. Zubiri se inicia con la siguiente pregunta: ¿qué es lo que la ciencia física moderna demuestra? Ya por entonces, nuestro filósofo está muy interesado por el problema de la ciencia y el del saber científico y su historia de modo que no le resulte difícil responder a esta pregunta.

Zubiri, tras repasar la historia de la ciencia física llega a interesantísimas conclusiones:

1º. Que la física clásica inspirada en Aristóteles encerraba en el fondo toda una teoría del conocimiento y si afirmaba la ley de la subjetividad de las cualidades sensibles era porque la suponía al principio de sus teorías, dogmáticamente.

2º. Que la física moderna, interesada más en lo cuantitativo que en lo cualitativo,

209. Ibid.

210. Ibid.

211. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 452.

quiere reducir el mundo a número y extensión. Esto significa que la física moderna lo único que establece es que el mundo puede ser interpretado cuantitativamente, y cuando establece aquello “se trata de una hipótesis cuyo valor es exactamente el de hacer ver que allí donde la sensibilidad encuentra cualidades, se puede demostrar un movimiento sometido a leyes matemáticas”²¹².

Y hasta aquí nadie puede objetar los logros de la ciencia física, pues sólo nos dice que el universo ‘es eso’ y sus resultados están allí para el que quiera verlos. Dice Zubiri: “Pero si la física demuestra que el mundo *es eso*, no demuestra ni puede demostrar que el mundo *no es más que eso*, porque el determinismo matemático no excluirá la objetividad de las cualidades. Este determinismo dirá que la aparición de las cualidades está condicionada por leyes matemáticas, lo cual no dice ni una palabra respecto de la subjetividad ni de la objetividad de las cualidades”²¹³.

La tesis de la subjetividad de las cualidades sensibles nació de dos prejuicios. “El primero puramente negativo: la física de Aristóteles, de carácter cualitativo y teleológico, no es verdadera; la cualidad no es real. El segundo prejuicio es más positivo: no hay más ser real que el existencial. La conclusión era lógica: si la cualidad no existe en el mundo, existe en mí, puesto que es percibida”²¹⁴. Ambos prejuicios han sido refutados y la conclusión final no se hace esperar: La física moderna *no se pronuncia* respecto de la subjetividad u objetividad de las cualidades sensibles.

2º argumento del psicologismo: ‘La ley de la relatividad mental’.

También este argumento, como el anterior, quiere probar que todos los objetos son contenidos de conciencia. Lo plantea así Zubiri: “*La ley de la relatividad mental* demuestra que el contenido de cada percepción depende del sujeto mismo; así, la cualidad depende del contraste simultáneo y sucesivo: el espacio, de las sensaciones kinestésicas del globo ocular y del resto del cuerpo; el tiempo de las sensaciones cenestésicas; la percepción, de la síntesis mental. De aquí la presencia de ilusiones: si por causas accidentales y extrañas a la percepción modifico las condiciones del sujeto, los objetos me aparecen distintos.

Prueba inequívoca, dice el psicologista, de que empíricamente por lo menos, los objetos son contenidos de conciencia”²¹⁵.

X. Zubiri comienza primeramente por definir los términos, y el primero es el de *percepción*. Si la relatividad mentada por el Psicologismo tiene su origen en la interacción de percepciones anteriores, hay que definir el concepto de percepción para ver de dónde procede tal relatividad.

Percibir puede significar la cosa percibida y el acto de percibir. La relatividad en cuestión sólo puede derivar de lo percibido y desde allí no se puede demostrar nada “sino

212. Ibid., pág. 455.

213. X. Zubiri: TFJ, pág. 65. He aquí una vez más el tema de las cualidades sensibles, (véase nota 48). La ciencia no se pronuncia respecto de la objetividad o subjetividad de las cualidades sensibles, como diremos más adelante. Por ello, todavía queda planteado su problema. No hay aun en este nivel una solución definitiva, pues, de lo que se trata es de refutar los postulados psicologistas. Por ahora, lo único importante es afirmar, o, mejor dicho, negar que tales cualidades sean subjetivas. Zubiri, volverá todavía varias veces más sobre este problema.

214. Ibid.

215. Ibid., Op. cit., pág. 66.

se está previamente de acuerdo sobre la naturaleza de lo percibido; si este fuera de naturaleza psíquica, el psicologismo tendría mucho ganado; pero si no fuera de naturaleza psíquica sino física, la relatividad demostraría, no que toda experiencia es de naturaleza psíquica, sino que toda experiencia tiene por término relaciones y no cualidades absolutas; nada, en suma que haga alusión a la subjetividad”²¹⁶. Y aquí, merced a este excelente argumento refutatorio de Zubiri, desembocamos en el problema, tan importante para nosotros, de la *sensibilidad*.

Frente a la teoría de las ilusiones que planteaba el psicologismo, Zubiri opone su novedoso enfoque para entender el fenómeno de la percepción: “El que un bastón introducido en el agua me parezca quebrado, es un resultado tan objetivo como el que me parezca recto cuando lo saco del agua, pues en ambos casos la forma del bastón no significa sino la dirección de la luz reflejada por aquel a través del medio óptico. Si este medio es el aire, el rayo sigue sin desviarse; si es el agua, se desvía”²¹⁷ y coronando lo antes dicho, afirma seguidamente: “Los sentidos no hacen más que constatar realidades físicas; la ilusión nace solamente si yo refiero todas estas cualidades a una cosa en sí y supongo que esta no tiene más que un modo propio de ser”²¹⁸. Con esta tajante afirmación, Zubiri no sólo ha echado por tierra una vez más la tesis psicologista que sostenía la no realidad de las cualidades sensibles, sino que, además, ha abierto un camino hacia su pensamiento maduro realmente sorprendente. Pintor Ramos nos dirá: “Creo que esta anotación de Zubiri es de una importancia y un alcance tales que, llevada a sus últimas consecuencias, rompería, no ya con el Subjetivismo moderno, sino también con el Objetivismo y quizá sea incluso el *atisbo* más importante de esta época, cuyas consecuencias tardarán en ser desarrolladas plenamente”²¹⁹.

Sin duda alguna, esta tesis zubiriana es de las más novedosas de todo su pensamiento, sin constreñirlo a esta etapa concreta de su vida. Este es uno de los pilares más importantes de su filosofía y no es casualidad que le dedique a él un extenso análisis; en su obra de 1980 (*Inteligencia sentiente*). Con mayor o menor rigor y extensión, este tema está presente en todos los estadios de su pensamiento y sólo porque aquí nos limitamos a tratar sus ideas más tempranas, no comentamos más extensamente esta.

Lo que Zubiri ha dicho para las ilusiones físicas vale también para las ilusiones del cuerpo. Para al Psicologismo, el cuerpo es entendido como un objeto entre otros, cuya función es servir de punto de interferencia entre el sujeto y los demás objetos exteriores a él. Pero el cuerpo no puede relativizar tanto los contenidos perceptuales hasta convertirlos en contenidos de conciencia. El argumento psicologista a lo sumo prueba que lo que llamamos contenido de la percepción es algo no absoluto sino relativo a la interferencia real de nuestro

216. Ibid. Cabe ya la posibilidad de que lo percibido sea de naturaleza física. Se acerca, Zubiri, de este modo, a pasos agigantados a ideas que sólo verán la luz catorce años más tarde.

217. Ibid. En esta formidable frase, ha dado, Zubiri, en el centro de la cuestión. La objetividad que está en el pensamiento de Zubiri en el primer lugar de atención, por un momento ha dejado su lugar a otra noción que solo tardíamente reconocerá nuestro pensador como fundamental: la realidad.

218. Ibid., págs. 66-67. El tránsito a la realidad ya ha sido hecho. El primer antecedente del realismo zubiriano, pues, lo encontramos en esta obra de juventud.

219. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 456.

cuerpo con todo lo demás, y que la relación físico-fisiológica es el único contenido real de la percepción; pero jamás se deducirá de aquí un argumento subjetivista”²²⁰.

El error del subjetivismo esta vez consistió en haber identificado el cuerpo con el sujeto, y esto escapa a una aprehensión inmediata: es una tesis metafísica. Quiere el psicologismo demostrar una tesis que ya la supone. El argumento basado en la relatividad tiene, pues, dos graves insuficiencias:

- a) es una ‘petición de principio’.
- b) el psicologismo apela indiscernidamente a proposiciones descriptivas y explicativas.

Si el psicologismo quiere ser coherente con sus principios debe abandonar todo intento de explicar lo inmediatamente dado para moverse solo en el terreno de la experiencia pura. Afirmar, pues, que todos los objetos son ‘contenidos de conciencia’ no es sino apartarse de lo inmediatamente dado para interpretarlo.

El psicologismo, así, dice más de lo que puede decir en el momento mismo que intenta explicar lo inmediatamente experimentado. Dice Pintor-Ramos: “Aún sin prejuzgar su exactitud, una tesis como la que enuncia que el objeto es contenido de conciencia es una *explicación* del hecho escueto de que a la conciencia se presentan determinadas cualidades; esa explicación no puede ser punto de partida desde el momento en que exige la reflexión de una ciencia ya actuante y, en caso contrario, no pasaría de ser una simple hipótesis que tiene la misma justificación que su contraria”²²¹.

Pero hay todavía a la base del Psicologismo un prejuicio más básico y que actúa, sobre todos los demás, contaminándolos. Se trata de lo que el psicologismo entiende por ‘experiencia pura’. Cuando el psicologista habla de ‘experiencia pura’, ¿qué nos está diciendo? Lo veremos enseguida.

La idea de experiencia

El Psicologismo constantemente está apelando a la noción de ‘*experiencia pura*’. Afirma categóricamente que la psicología, debe partir de la ‘*experiencia pura*’. Si tuviésemos que hacer un análisis de este concepto nos daríamos cuenta que tanto el concepto ‘*experiencia*’ como el de ‘*puro*’ están contaminados con equívocos de toda índole, a lo largo de la historia.

Veamos qué sentido tiene el concepto ‘*puro*’.

De hecho, durante toda la Edad Moderna, esta noción se usó aun cuando nunca se explicitó suficientemente su significado. Así y todo, sirvió para designar las cosas más distintas. Ya que nuestro afán es querer extraer su sentido último, digamos lo que etimológicamente se entiende por él: “Puro significa estar ausente de toda composición. Aplicada al estudio de la vida psíquica y de sus derivados, tomar un elemento puramente es tomarlo tal como es en su primitiva originalidad, antes de toda influencia de elementos extraños”²²².

Y ahora vamos tras el concepto de ‘*experiencia*’: Si el concepto de ‘*puro*’ guarda en su seno multitud de equívocos, a partir del uso que se hizo de él en la filosofía moderna, el de

220. X. Zubiri: TFJ, pág. 67.

221. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 459.

222. X. Zubiri: TFJ, pág. 68.

‘experiencia’ envuelve todavía muchos más, y esto es realmente nefasto, porque casi siempre este vocablo está en el centro de toda filosofía. “Puede decirse que no hay una filosofía digna de tal nombre que no pretenda conceptualizar la ‘experiencia’ y captar el concepto que de ella tiene cada filósofo equivaldría a captar el núcleo de su filosofía”²²³.

En orden a aclarar un poco el problema, Zubiri analizará tres conceptos básicos de experiencia para, desde allí, poder asignar aquel que constituirá el punto de partida de la psicología.

a) *La experiencia desde una perspectiva crítica.* En esta línea experiencia remite a ‘lo dado’ (*Gegebene*) en contraposición a lo ‘producido’. Pero como aquí nos movemos dentro del ámbito filosófico y lo que buscamos es el punto de partida de la psicología en cuanto ciencia, es necesario analizar tal concepto desde una perspectiva científica.

b) *La experiencia desde una perspectiva científica.* “En la ciencia se llama experiencia a todo lo que es rigurosamente constatable, es decir, a la ley en oposición a la teoría, que es una explicación hipotética de la experiencia”²²⁴.

Pero hay otro sentido que comparte la ciencia con el uso vulgar:

c) Aquí, “la experiencia significa un conjunto de objetos intuibles en oposición a otros no intuibles, sean puramente imaginarios o bien metafísicos”²²⁵.

Asociando, ahora, tanto los conceptos ‘experiencia’ y ‘puro’, resultan al menos tres definiciones:

1º) *‘Experiencia pura’ desde el punto de vista crítico:* “La experiencia pura significa, el residuo restante, a modo de átomo crítico, después de la eliminación de todo lo que la evolución psicológica y el razonamiento (referencia a cosas en sí) han introducido en las percepciones”²²⁶. La psicología pretendería adherirse a este concepto, pero no le es posible tal apoyo pues, según razonamientos anteriores, pecaría de una ‘petición de principio’. “La crítica no puede servir de base a la psicología ni a ninguna ciencia, pues los postulados de la crítica son el resultado de la Psicología”²²⁷.

2º) *‘Experiencia pura’ desde el punto de vista científico:* “Ahora, experiencia pura equivale al conjunto de leyes que resultan de la transcripción pasiva del curso fenoménico”²²⁸. Pero este punto de partida tampoco le es lícito a la psicología, pues le significaría en el principio, suponer las leyes psíquicas y la psicología no puede partir suponiendo el cuerpo entero de la ciencia. Evidentemente, en tal caso, se quedaría sin objeto.

3º) *‘Experiencia pura’ desde el punto de vista vulgar.* Dice Zubiri: “Vulgarmente, en

223. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 459. La idea de experiencia se halla en el centro del pensar zubiriano, aunque podría decir que está a la base de todo el pensar fenomenológico en cuanto tal. Y todavía más. Es preciso reconocer que todas las ventajas y desventajas de la fenomenología le vienen de su noción de experiencia. (Véase del Dr. Alfonso López Quintas la obra MS, especialmente las págs. 441-540 para la fenomenología de Husserl. El vuelco innovador de Heidegger consistió, en lo fundamental, en hacer de la experiencia un elemento superador de los esquemas idealistas de pensamiento. El último Zubiri llevará todavía la noción de experiencia más allá de la ontología, para anclarla definitivamente en lo real).

224. X. Zubiri: TFF, pág.-69.

225. Ibid.

226. Ibid.

227. Ibid., pág. 70.

228. Ibid., pág. 69.

cambio, nada menos experimental que el concepto de sensación; la experiencia pura sería la descripción de todo lo que está inmediatamente dado a nuestra intuición”²²⁹.

Dado que *inmediatez e intuición* son dos conceptos indisociables, tenemos que: “Experiencia pura es sinónimo de inmediata o intuitiva”²³⁰. El sentido que adquiere aquí la expresión ‘experiencia pura’ es el más adecuado para constituirse en punto de partida de la ciencia, ya que prescinde absolutamente de supuestos previos por lo mismo, se mueve en el ámbito puramente descriptivo. “El obligado punto de partida de toda Psicología no es la sensación, elemento tan hipotético como el átomo en Química, sino la simple descripción del contenido de la vida adulta”²³¹.

Hasta entonces el concepto de *sensación* había gozado de mucha estima entre los psicólogos que veían en él uno de los más elementales soportes de todo el entramado mental y, por lo tanto, el punto de partida firme y seguro de toda investigación sobre la vida consciente. Pero, aparte de que *sensación* es un concepto puramente hipotético, tal actitud de los psicólogos estaba fundada en un prejuicio. Se trata, en realidad, de “un prejuicio elementarista según el cual lo más simple es lo primero y fundante, prejuicio típico del mundo moderno basado en el prestigio de que lo simple es más cierto, lo cual queda recogido con nitidez, en la metodología cartesiana”²³². Pero aquí hablamos de ‘experiencia pura’ en el sentido antes señalado y a este nivel no existe algo así como ‘sensación pura’²³³.

Resumiendo, tenemos que “a nivel de experiencia pura en el sentido definido, la sensación pura no aparece por ninguna parte, sino que es resultado de una construcción teórica posterior, esto quiere decir que la tesis de que el objeto es un contenido de conciencia, apoyada en el análisis de la sensación, se basa en un concepto inaccesible a la experiencia pura así entendida”²³⁴.

La psicología explicativa sólo tiene una razón auténtica de existir, sin restar mérito a su importancia y cuando esté ya constituida una psicología descriptiva que la fundamente. Entonces podrá ir por los derroteros explicativos tras la sensación como elemento psíquico. Lo que sí queda claro, desde ahora, es que la tesis psicologista que considera a los objetos como ‘contenidos de conciencia’ no puede ser conclusión ni de una psicología descriptiva ni de una psicología explicativa. Sin embargo, el grado de complejidad en ambos casos es diferente.

Por lo que respecta a la psicología descriptiva no comporta gran complejidad. La cosa en este caso es aprehendida como estando ante mí, como siendo diferente a mí, y como quedando en su lugar, aunque yo me vaya o cierre los ojos.

La situación es menos clara tratándose de la *psicología explicativa*. Es preciso en este punto reestablecer la distinción entre *objeto y fenómeno* (ya mostrada en otro lugar).

Entonces decimos que en la percepción de un objeto lo único que inmediatamente

229. Ibid.

230. Ibid., pág. 70.

231. Ibid.

232. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 460.

233. Ya Ortega había reparado en esto. La idea de ‘sensación pura’ es un elemento puramente explicativo.

234. A. Pintor-Ramos: ZF, págs. 460-461.

percibo son fenómenos, las propiedades de la cosa, mas no la cosa y ninguna de esas propiedades aisladas constituyen la cosa. Sin embargo, tampoco el objeto es la suma de esas propiedades ya que de ella no saldría nunca el objeto al que pertenecen. La relación que existe entre fenómeno y objeto no es de causalidad, sino que es “una relación meramente formal y *sui generis*”²³⁵.

Existe, pues, una ‘referencia natural’ que va desde la propiedad a su objeto. De esto se deduce que “el objeto como tal no es algo que esté formalmente dado en la sensación ni en la reflexión psíquica, luego su posición es una función *sui generis*, que podemos llamar pensamiento. El pensamiento es, pues, la actividad que se halla dirigida a un objeto formalmente trascendente”²³⁶.

Luego, los objetos no son contenidos de conciencia como tampoco sus propiedades. La psicología, por su parte, nada tiene que hacer con ellos, no va formalmente tras los objetos y sus propiedades sino tras la conciencia de los objetos y de las propiedades. La psicología, en última instancia, no puede decidir que sea el objeto.

Pero si la psicología estudia la conciencia, debemos preguntarnos: ¿Qué es la conciencia?

Aquí entramos de lleno en el problema de la conciencia.

La conciencia desde la fenomenología

Comienza Zubiri describiéndonos (no definiendo) en líneas generales, la morfología general de la conciencia. Así nos dice que “podemos dar a la palabra conciencia el significado de ‘darse cuenta de algo’”²³⁷. En este ‘darse cuenta de algo’ podemos distinguir dos términos:

a) El ‘darse cuenta de’, que es el momento ‘concienciante’ por decirlo de algún modo y en cuanto tal es algo que le pertenece como propio a la conciencia.

b) El ‘algo’ que es lo *concienciado*, el término objetivo de la conciencia, aquello hacia lo cual ella está dirigida en cuanto ‘conciencia de’ - ‘aquello’. Conciencia, pues, en tanto ‘conciencia de’, encarna un *acto* conciente, se trata, de “una operación y de ningún modo de un espacio o un lugar que se pueda circunscribir dentro del mapa de las facultades del hombre como algo autónomo y delimitado”²³⁸.

Esto es lo único que encontramos cuando retrotraemos nuestra atención al orbe inmanente: actos concientes. No hay una ‘conciencia’ propiamente tal, como la entendía el psicologismo, esto es, una ‘cosa’ capaz de albergar en su seno a otras cosas. Del mismo modo, Zubiri rechaza como hipotéticos los conceptos de ‘subconsciente’ e ‘inconsciente’. No tenemos ninguna experiencia directa de ellos. Así, contra aquellos que han pretendido otorgar realidad al inconsciente, concepto clave de toda la teoría psicoanalítica, leemos: “Como quiera que sea y sin entrar aquí en este complicado problema, es claro que tiene poco senti-

235. X. Zubiri: TFJ, pág. 71.

236. Ibid.

237. Ibid., pág. 75.

238. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 466.

do una reificación del ‘inconsciente’ pues, por definición, no puede existir una experiencia directa de él; si se trata de una realidad, será una *realidad diagnosticada* a partir de una serie de síntomas, una hipótesis, bien fundada o no (...) para explicar las sustituciones de sentido que aparecen en ciertos actos humanos como los sueños, actos fallidos, etc.”²³⁹.

Conciencia, pues, es la referencia constitutiva que se establece entre los actos conscientes y aquello que, en cada caso, es concienciado por estos. “Esto quiere decir que la conciencia no es nada autónomo considerada como un ser puro, sino que no tiene sentido sino por su relación esencial a un correlato objetivo: y quiere decir también que este correlato no tiene sentido más que como tal correlato, es decir, por su correlación con la conciencia”²⁴⁰.

Con términos husserlianos llamaremos al momento consciente, ‘*Noesis*’, y al momento concienciado, ‘*Noema*’²⁴¹.

Ahora bien, la relación por la que se encuentran ligados los momentos noético y noemático, no es de tipo causal, como lo pensara la psicología antigua y moderna. Con diferencias importantes, ambas psicologías tendían a la misma conclusión. Así, mientras la psicología clásica pensaba que el noema era la causa de la noesis (realismo), la moderna, contrariamente pensaba que la noesis era causa del noema (idealismo). La conclusión era, en ambos casos, análoga: noesis y noema están unidos por nexos de causalidad o dependencia unilateral en la que uno es *causa* del otro.

La intencionalidad de la conciencia, propugnada por Husserl, en su tiempo, acaba para siempre, con los dilemas ‘fuera-dentro’, ‘idealismo-realismo’. No es posible, dentro de la postura fenomenológica sustantivar autónomamente ninguno de los miembros de la relación intencional en la que se agota el fenómeno de la conciencia. Para escapar de una vez por todas al fantasma del idealismo que se oculta tras todo el pensamiento moderno, Zubiri afirma categóricamente: “El noema no es contenido de la noesis, es decir, no es contenido de conciencia; es tan sólo término objetivo del acto de conciencia”²⁴².

En la misma posición antiidealista, Zubiri especifica, una vez más, lo que entiende por *conciencia*: “la conciencia consiste, no en contener objetos ni en producirlos, sino en un ponerse ante los objetos. La relación de conciencia es, pues, puramente intencional”²⁴³.

No puede entenderse, entonces, el correlato objetivo de la conciencia como un ‘contenido de conciencia’, pero tampoco el fenómeno de la intencionalidad exige la realidad ontológica extrínseca del objeto. La conciencia se agota en ser una *relación* entre un polo subjetivo (noesis), y un polo objetivo (noema). Toda afirmación de existencias es algo posterior y de naturaleza hipotética.

239. Ibid., pág. 467.

240. X. Zubiri: TFJ, pág. 75.

241. Noesis y noema son dos momentos que, implícitamente, estarán siempre gravitando en el pensamiento de Zubiri. Se trata de dos elementos fenomenológicos que mostrarán cómo el pensamiento fenomenológico es un momento constitutivo del pensamiento zubiriano.

242. X. Zubiri: TFJ, págs. 75-76. Noesis y noema son dos momentos capitales del pensamiento objetivista. Sin embargo, en Zubiri, transcenden con mucho ese estrecho marco. La obra madura de nuestro filósofo será elemento de prueba suficiente.

243. Ibid., pág. 76.

Pero, si el noema no es ni un contenido de conciencia ni algo real independiente de esta, ¿qué es? Es la pregunta por el objeto. “El objeto no es una realidad absoluta sino algo que, teniendo un contenido, definido independientemente de toda conciencia, adquiere su carácter de objeto por su relación misma con la conciencia”²⁴⁴.

Tenemos, a partir de esta definición, que ‘objeto’ no es lo mismo que ‘cosa’. Esta última hace alusión a lo real con total prescindencia del acto consciente. “La cosa es el objeto precisamente cuando no es objeto, esto es, cuando no tiene relación con la conciencia. El concepto de cosa es, pues, siempre esencialmente explicativo”²⁴⁵.

Así, mientras ‘objeto’ es un concepto descriptivo, algo con que me encuentro al hacer un análisis fenomenológico de mis actos, ‘cosa’ es un concepto esencialmente explicativo, algo a lo que llego sólo a través de un proceso lógico.

‘Objeto’ viene del latín, *ob-jacere*, que significa solamente ‘hallarse ante algo’. “Fuera de esta relación de ‘estar enfrente de’, el objeto podrá ser cosa, pero no es objeto. Descriptivamente no hay más que objetos; el concepto de cosa es fundamentalmente explicativo”²⁴⁶.

Entonces preguntamos, ¿en qué consiste aquello que hemos llamado ‘relación intencional’?

Zubiri, alejándose lo máximo posible de posturas metafísicas, lo explica del siguiente modo: “La relación de conciencia no es ni efecto ni causa: es algo en sí que implica para su vigencia un aspecto noético y un aspecto noemático, aspectos que al entrar en relación de conciencia no dejan de ser lo que son, pero adquieren una nueva modalidad formal. El aspecto noético es la formalidad relativa del yo, como el aspecto noemático es la formalidad relativa de la cosa”²⁴⁷.

La cosa, en su consideración objetiva, no ha perdido nada de lo que era ya, fuera de la relación intencional. Sólo se ha despojado de su carácter de realidad y ha ganado una nueva ‘modalidad formal’, esto es, ha quedado referida al polo noético de la relación, a un sujeto. A la inversa, el sujeto no es, en principio, nada diverso a lo que yo soy, al yo personal, sólo que, en esta nueva ‘modalidad formal’ su ser adopta la forma del objeto, queda determinado por este. Sujeto y objeto son conceptos indisociables y uno de ellos sólo cobra sentido desde y a partir del otro. En otras palabras, objeto sólo lo hay para un sujeto y sujeto sólo lo hay para un objeto. “Cosa y yo son términos absolutos que sólo tienen vigencia para nosotros en la relación de conciencia; el yo se llama sujeto y la cosa objeto. El objeto no es, pues, contenido de conciencia, pero es el correlato objetivo de la conciencia”²⁴⁸. Lo único que me es dado a la intuición es esta relación de conciencia ‘sujeto-objeto’, allí no encuentro ni yoes ni cosas. Yo y no-yo son conceptos hipotéticos. Ayudando a definir los conceptos, valgan estas palabras: “A nivel meramente descriptivo, no se puede identificar la conciencia con el sujeto y, menos aún, con el yo; el sujeto es uno de los polos con los que se describe el acto consciente, polo

244. Ibid.

245. Ibid.

246. Ibid.

247. Ibid., pág. 77.

248. Ibid.

que necesita del *objeto* que es igualmente esencial al acto. Descriptivamente, la conciencia es la *referencia* constitutiva del sujeto y el objeto puestos cara a cara²⁴⁹.

Desde un punto de vista puramente descriptivo lo único dado a la intuición es, pues, la relación de conciencia. Ahora bien, para llevar adelante este análisis de los actos conscientes, es preciso, siguiendo la metodología fenomenológica, efectuar una ‘ideación abstractiva’ que ponga entre paréntesis sus rasgos individuales y empíricos; lo que nos queda, hecha esta abstracción es, como noesis, la llamada *conciencia pura*; como noema, el *ser*; como *fenómeno*, el *objeto puro*.

La idea de ser puede ser expresada del siguiente modo: “El ser es, como fenómeno, el correlato puro de una conciencia pura; no es algo que existe en sí, sin ninguna referencia a una conciencia; es algo que para una conciencia sólo se define por su relación con ella²⁵⁰. Y aquí no se trata de que el ser *dependa* del sujeto, que puede llevar a planteamientos subjetivistas. Lo que se dice es que “el ser es algo en sí y por sí: pero del ser yo no considero más que aquello que aun siendo en sí, es además presente a mí²⁵¹”.

En el nivel descriptivo y como principio de la fenomenología, está el poner el punto de partida en lo ‘presente a mí’. Este atenerse a lo dado es el principio fenomenológico que, en forma de arenga, lanzó Husserl en el principio de su peregrinaje filosófico: ‘¡a las cosas mismas!’.

Se trata de una ‘*simple abstracción*’ de la relación de conciencia. “Estar en mí y estar en sí, son términos explicativos; pero antes de decir que los objetos están en mí o en sí, hay que decir qué son esos objetos, esto es, algo absoluto definido por su relación con una conciencia pura²⁵²”.

Antes de decir si el objeto está en mí o en sí, es necesario saber que son en sí y este ser en sí no implica un ‘dentro’ o un ‘fuera’ de la conciencia. Aquí no hay una concepción co-sista de la conciencia, luego el ‘dentro’ y el ‘fuera’ carecen totalmente de sentido. La noción de intencionalidad acabó definitivamente con aquel dilema. “En sí no es existente ni fuera ni dentro de la conciencia, sino que es algo puramente virtual que, por su relación con la conciencia, es susceptible de dos determinaciones: objetividad y subjetividad²⁵³”.

Y de aquí extraemos dos conclusiones importantísimas:

a) “El ser no es sólo lo existencial, sino todo lo que es o puede ser correlato de una conciencia pura; un objeto imaginario o puramente lógico tiene en su ser objetivo lo mismo que este libro que está ante mí; la existencia es, en último término, tan sólo uno de los diversos modos de objetividad²⁵⁴”.

b) La conciencia ‘en general’, y con esto alude a la filosofía alemana, especialmente a Kant, “no necesita de una realidad para ser conciencia²⁵⁵”. Seguidamente agrega Zubiri: “En

249, A. Pintor-Ramos: ZF, págs. 469-470.

250. X. Zubiri: TFJ, pág. 78.

251. Ibid.

252. Ibid.

253. Ibid.

254. Ibid., pág. 79.

255. Ibid.

otros términos: contra todo lo que se nos dice, desde Kant acá, la conciencia, en general, no es una realidad: es pura virtualidad”²⁵⁶.

Pero todavía apoyan este punto conclusiones más rotundas: “La conciencia ‘en general’ no existe; existen sólo *actos* de darse cuenta propios de un yo concreto; la conciencia en general, no es sino una pura abstracción que jamás aparece a la luz de la introspección. Esta idea de la conciencia en general como envolvente de sus objetos es lo que ha conducido al subjetivismo. Su negación es la piedra angular del realismo”²⁵⁷.

X. Zubiri no dejará de repetir insistentemente el gran pecado de la filosofía moderna: el haber sustantivado la conciencia. Veremos esta crítica en varios trabajos posteriores. Es importante también dejar al menos consignado, que la crítica a la sustantivación de la conciencia se constituye en una prueba clara a favor del realismo, con todas las precauciones por supuesto. Tampoco es nuestra intención hacer de Zubiri, en fecha tan temprana un *realista*, mas es importante que conste tal antecedente. De lo que sí podemos estar seguros es que Zubiri está intentando acabar con todas las formas, más o menos solapadas, de subjetivismo y que el mismo interés le dominaba en su memoria de tesis de Lovaina, donde encontramos afirmaciones como las siguientes, llenas del espíritu husserliano: “La conciencia no es un receptáculo donde se encuentren imágenes de las cosas; tampoco una sustancia que actúa sobre otra; es un modo de ser puramente intencional”²⁵⁸.

Desde aquí, avanzamos en el análisis descriptivo de la conciencia a partir de sus dos momentos: noesis y noema.

Desde el *punto de vista noemático* lo que obtendremos serán “las distintas determinaciones del ser en tanto que correlato objetivo de la conciencia”²⁵⁹.

Desde el *punto de vista noético* obtendremos “los actos conscientes en los que aparecen esos correlatos objetivos”²⁶⁰.

A) *Análisis de la conciencia desde su polo noemático:*

Los seres objetivos (objetos puros) pueden ser de dos tipos:

- seres reales.
- seres virtuales.

1) *Los seres reales:* Estos seres *existen* temporal y espacialmente. *Poseen dos momentos fundamentales:*

- esencia.
- existencia.

Composición de las esencias:

- cantidad (espacial y temporal).

256. Ibid.

257. Ibid., pág. 36.

258. Citado por A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 471.

259. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 471.

260. Ibid.

- cualidad (pura o cuantificada, psíquica o física).

2) *Los seres virtuales* (prescinden del momento de existencia): Son las esencias.

“La esencia es algo intrínsecamente anterior a toda existencia e independiente de ella”²⁶¹.

Los seres virtuales se dividen en dos tipos:

- objetos imaginarios.
- objetos ideales.

Los objetos imaginarios: contienen los elementos de su ser determinados espacial y temporalmente, por un espacio y un tiempo igualmente virtuales.

Los objetos ideales: son esencialmente inespaciales e intemporales. El objeto ideal es una ‘unidad específica’.

El positivismo confundió las ideas con las imágenes generales, confundió en el fondo, los objetos imaginarios (lo indeterminado) con los objetos ideales (lo general).

Esta crítica al positivismo está también en Husserl²⁶².

Tanto los seres reales como virtuales pueden ser *absolutos* y *relativos*.

El ser absoluto es aquel que se define por sí mismo (p.e. una mesa, un centauro, un número).

El ser relativo es aquel que para definirle se exige, por lo menos, la intervención de dos seres (p.e. la relación de semejanza).

Tipos de relaciones:

- a) reales: afecta a seres reales.
- b) imaginarias: afecta a seres imaginarios.
- c) ideales: afecta a seres ideales.

Contra la filosofía moderna que sostiene la inexistencia de las relaciones, y que estas sólo encuentran su lugar en el pensamiento, Zubiri afirma tajantemente: “aplicando nuestro criterio fenomenológico, resulta a todas luces claro que tan real como es la existencia de los relatos lo es la de su relación”²⁶³.

B) *Análisis de la conciencia desde su polo noético.*

A cada modo del ser corresponde un modo de la conciencia.

La conciencia posee dos formas fundamentales:

- a) Conciencia cognoscitiva.
- b) Conciencia estimativa.

La conciencia cognoscitiva se enfrentará al ‘objeto puro’.

La conciencia estimativa se enfrentará a un ‘valor’.

261. X. Zubiri, TFJ, pág. 79.

262. Véase IL, vol. II, págs. 224-228.

263. X. Zubiri: TFJ, pág. 80.

Un valor no es un ‘objeto puro’, a pesar que es, en todo momento, algo *objetivo* desde una perspectiva psicológica. El valor es, así, una propiedad objetiva de las cosas, pero “considerado en sí, independientemente de todo sujeto, es indiscutible que se define como tal valor, por su relación con la conciencia, del mismo modo que la verdad no tiene sentido más que por su relación con una conciencia”²⁶⁴.

Distinguimos en el *valor* dos momentos:

- a) su contenido material.
- b) su modalidad.

Por este segundo momento es que una propiedad física concreta, puede ser a la vez un *valor*: “Valor es una relación formal puramente concienical”²⁶⁵.

Los dos modos de conciencia (cognoscitiva y estimativa) no son totalmente independientes. A juicio de Zubiri, todo valor supone un objeto del cual predicarse, en cambio no todo objeto supone un valor ya que no necesariamente un objeto es depositario de un valor. La conclusión es clara: “La conciencia estimativa está fundada sobre una conciencia cognoscitiva”²⁶⁶.

Estos dos modos de conciencia pueden ser dirigidos al ser en su triple clase, luego habrá un triple acto en cada uno de ellos.

- a) *conciencia perceptiva*: tiene como término un ser real.
- b) *acto fantástico*: tiene como término un ser imaginario.
- c) *acto ideativo*: tiene como término un ser ideal.

Luego tenemos *percepción*, *imaginación* e *ideación* tanto de objetos como de valores.

Como estos actos tienen por objeto un ser *absoluto*, les llamaremos actos *monotéticos*.

Las relaciones, en cuanto son término de una *conciencia comparativa*, sus actos correspondientes serán *politéticos*.

Al hacer la síntesis de la unidad ideal de la conciencia y su objeto, topamos con lo que los escolásticos llamaron “*seres de segunda intención*”, que son los *perceptos*, *fantasmas* y *conceptos*, en sus caracteres tanto absolutos como relativos. Luego, los *conceptos* también pueden ser considerados como *actos monotéticos*. Esto sólo puede aclararse distinguiendo bien las diversas perspectivas de enfoque: desde una perspectiva psicológico-genética el concepto es algo mediato y no es intuible. Pero desde una perspectiva lógica el concepto es “la posición de un objeto ideal tan simple y sencilla como es la posición de un objeto real en la intuición”²⁶⁷. Desde una perspectiva lógica, hay *conceptos intuitivos*.

La explicación o fundamento de la intencionalidad

La pregunta aquí, es la siguiente: “¿Cómo puede la conciencia dirigirse intencionalmente a su objeto?”²⁶⁸.

264. Ibid., pág. 81.

265. Ibid.

266. Ibid.

267. Ibid., pág. 82.

268. Ibid.

La respuesta, a todas luces sorprendente, reza como sigue: “La conciencia es una forma intencional que se inserta sobre una materia que es un contenido de conciencia”²⁶⁹. Y seguido: “La intención es como la flecha de una veleta que mira a un lugar del espacio, pero que necesita un punto de apoyo. Este punto de apoyo es el contenido de conciencia”²⁷⁰.

El problema presenta varias dificultades, todas ellas nacidas en la idea de ‘contenido de conciencia’ que tanto ha impugnado Zubiri en su polémica contra el psicologismo. En un principio, aparentemente, pareciera que Zubiri se inclinara, vencido, hacia las tesis psicologista, aunque sólo sea porque haya usado tal expresión.

Desde un punto de vista más cauteloso debemos abandonar esa primera impresión, e intentar entender lo que significa, en este contexto, ‘contenido de conciencia’. Sigo en esto la interpretación que hace de este pasaje A. Pintor Ramos, interpretación no exenta de cuidados, pues, como el mismo dice: “advierdo llanamente que estoy *interpretando* unos pasajes muy densos y no muy claros”²⁷¹. Vamos a ver qué nos dice al respecto, Zubiri: “Desde luego hay que renunciar a la pretensión de imaginarse lo que puede ser este contenido de conciencia, porque no nos es dado más que muy oscuramente en la intuición fenomenológica”²⁷².

Como vemos, el problema se nos plantea rebosante de dificultades y hacer una interpretación adecuada de estas líneas es empresa bastante difícil.

En primer lugar, Zubiri ha definido la conciencia como ‘forma intencional’. El dualismo ‘materia- forma’ al que, al parecer, está aludiendo Zubiri, lo único que hace es entorpecer todavía más las cosas, pues no podemos hoy día fundarnos en concepciones de esa índole. Lo más curioso es que para Zubiri, ambos conceptos son aprehendidos en una intuición fenomenológica y por lo tanto no son entendidos por este filósofo como abstracciones.

Así pues, si la conciencia es una forma, de seguro estará necesitada de una materia, para no hacer descansar esa forma en sí misma, lo cual acarrearía más graves dificultades. Pero esta materia, no debe tener ninguna cualificación especial, pues, de no ser así caeríamos de lleno en el planteamiento psicologista que estamos tratando de superar.

Un proceso bastante complejo cualificará, más tarde, esta materia como materia de la conciencia. Dice Pintor Ramos: “Es la formalidad impuesta por el acto consciente la que posteriormente cualificará esa materia como materia de la conciencia, que a ese respecto anteriormente era neutra y mera potencialidad no necesariamente actualizada luego en todos los casos de formar parte de un acto consciente. El contenido de conciencia ciertamente no es el objeto, pero sólo es reconocible al darse concomitantemente con el objeto; de allí precisamente la dificultad de separar ambos planos, lo cual explicaría también la propensión natural del Psicologismo a confundirlos”²⁷³.

Varios elementos de la metafísica aristotélica han hecho su aparición en este razonamiento: materia-forma, potencia-acto, los órdenes de fundamentación, etc.

Tenemos que el ‘contenido de conciencia’ es dado simultáneamente, con el objeto

269. Ibid.

270. Ibid.

271. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 474.

272. X. Zubiri: TFJ, pág. 83.

273. A. Pintor- Ramos: ZF, pág. 474-475.

en el acto consciente. Esto tendrá más sentido si lo apreciamos desde el mecanismo de la conciencia. Nos dice Zubiri: “*Las cosas* producen en el sujeto una modificación realmente existente en ella; esta modificación es un ser *sui generis*, que no tiene equivalente en el mundo físico (de aquí la dificultad de admitir su existencia) y que consiste en ser a la vez que una modificación del sujeto una existencia virtual del objeto en el sujeto”²⁷⁴.

Todo acto consciente es una reacción a una acción que producen las cosas en el sujeto. *Las cosas*, pues, para Zubiri no son los objetos, pues estos se limitan a yacer frente al sujeto. Pero, y esto hay que entenderlo bien, la cosa no es algo distinto ni distante del objeto. Se trata, más bien, “de dos aspectos formales de una y la misma realidad, cuya entidad óptica no se altera”²⁷⁵.

La pregunta ahora es: ¿por qué traer las *cosas* a presencia?, ¿por qué entrar a suponerlas, ya que la cosa, en cuanto tal, escapa a la referencia intencional?

La respuesta está más que justificada, para evitar el inminente desliz al idealismo: “Si la conciencia es una referencia, no puede ser creadora de los correlatos, a menos que se llegue a la mixtificación de la ‘conciencia en general’, y el propio Husserl se vio una y otra vez aporéticamente lanzado a este límite: la materia sensible, los chocantes datos ‘hyléticos’ o la génesis pasiva del sentido, por poner sólo ejemplos bien conocidos”²⁷⁶.

Ahora vemos por qué resulta importante hacer participar las cosas en el proceso de la conciencia, para escapar al idealismo. Pero, seguimos preguntando, ¿no es esto sino un tránsito que va desde el idealismo al otro extremo, al realismo?, ¿acaso las cosas son las *causantes* del conocimiento? No, no se trata de esto.

Existe, nos dice Zubiri, una relación *sui generis* mediante la cual la cosa modifica realmente al sujeto haciendo que este quede referido intencionalmente al objeto que, como sabemos, es algo meramente virtual y no un ser realmente existente. Este es el plano de la *objetividad*, en el único en que se puede mover la descripción fenomenológica. Lo dice, del siguiente modo, Zubiri: “Aquella modificación del sujeto por las cosas es, pues, una relación de un carácter mixto. Por un lado, es una relación *real*, pues es una modificación real de la subjetividad; por otro lado, es algo *virtual*, pues no atañe a las cosas como tales. Este ser mixto es ‘el contenido de conciencia’; todo lo que hay de real en él es un contenido de conciencia; es propio del sujeto y extraño al objeto; es una relación real solamente para el sujeto, no para las cosas”²⁷⁷. La relación que se establece entre el sujeto y las cosas, llamada mixta, porque en el fondo opera dos transformaciones, una real y la otra virtual, es lo que entenderá Zubiri por ‘contenido de conciencia’. El papel que juega la realidad (a pesar de ser un elemento explicativo) es importantísimo, pues tanto la *imaginación* como el concepto están fundados en aquella. Esto es claro, ya que la conciencia sólo puede estar referida a un ser existente, fantástico o ideativo.

Como ella necesita apoyarse en un contenido, tenemos:

a) hay *percepción*, cuando ese contenido está referido al mundo existencial.

274. X. Zubiri: TFJ, pág. 84.

275. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 475.

276. Ibid.

277. X. Zubiri: TFJ, págs. 84-85.

b) hay *imaginación*, cuando lo está al mundo fantástico.

c) hay *concepto* si lo está al mundo ideal.

Concepto e imaginación sólo “son posibles mediante contenidos de conciencia producidos por objetos reales; pero que, una vez producidos, determinan el acto de conciencia independientemente del objeto”²⁷⁸.

La palabra *realismo* es equívoca, pero resulta irresistible negarse a ver aquí un fuerte antecedente del realismo posterior de Zubiri, aunque los elementos aquí presentes no son suficientes como para proclamarlo categóricamente. Si queda fortalecida esta observación es por la importancia que siempre le asigna Zubiri a la *sensibilidad* como un eficaz medio de acceder a lo real. Esa confianza puesta en ellos la veo presente una vez más a la hora de definir la expresión ‘contenido de conciencia’ y a la hora de fundar, materialmente, concepto e imaginación en los objetos reales.

Zubiri es aquí un *objetivista*, que se cuidó mucho de distinguir, como también lo hizo Husserl, el plano inmanente y el plano trascendente, o, dicho con mejores palabras, la trascendencia del objeto en la inmanencia de la conciencia, que fue, como está dicho, el problema fenomenológico capital.

La trascendencia del objeto deja muchas cosas intocadas. Lo explica así Pintor Ramos: “De aquí no se concluye, claro está, que los objetos sean cosas en sí ni el mero recurso a los sentidos es suficiente para garantizar sin más que los datos de la sensación sean cosas en sí, pero no es este el problema esencial para el Objetivismo. Lo decisivo es que el análisis del acto de conciencia muestra unos objetos, los cuales presentan unas características que hacen ver claramente que los objetos son distintos del acto de conciencia en el que son dados y esa objetividad no se reduce a su ser-dado a la conciencia”²⁷⁹.

El haber distinguido con toda claridad Zubiri entre el plano descriptivo y el explicativo le valió la posibilidad fantástica de trascender, casi sin gasto de energía, de la objetividad a las cosas. Antes de mostrar el proceso de ese tránsito tan valioso es importante hacer notar cómo Zubiri supera los falsos dilemas ‘dentro-fuera’, ‘inmanencia-trascendencia’, propugnados por el realismo crítico, que obligaban al hombre moderno a construir puentes capaces de unirle con lo real. La oposición sujeto-objeto entendida según el esquema clásico no tiene, en el fondo, salida alguna. La posibilidad de un mundo para la conciencia, para el hombre, en definitiva, sólo surgió con la noción husserliana de ‘intencionalidad’. La intencionalidad volcó la conciencia hacia lo otro que ella. Por supuesto, no resolvió todos los problemas. Zubiri debió caminar todavía muchísimo, pero la senda, el ámbito, ya estaba hecho.

La pregunta, ahora, la formulamos del siguiente modo: “¿Cómo pasar de los ‘objetos’ a las ‘cosas’? Ese es un problema explicativo, pero “un problema muy importante que habrá que enfrentar porque nos da el verdadero alcance y sentido del Objetivismo”²⁸⁰.

Tenemos *dos formas de conciencia*.

a) *Conciencia directa*, en la cual se ordena la *percepción*, la *imaginación* y el *concepto* como objetos de conciencia.

278. Ibid., pág. 85.

279. A. Pintor-Ramos: ZF, págs. 477-478.

280. Ibid., pág. 478.

b) *Conciencia refleja*, “consiste en aquel acto por el cual el sujeto se convierte a sí propio en objeto de conciencia”²⁸¹.

La *conciencia refleja* determina el ámbito dentro del cual se ha de mover la psicología, luego, a esta no le compete en absoluto tratar los alcances de la objetividad.

Bien, la conciencia refleja es imposible sin la directa, nos dice Zubiri, de lo que concluimos que el sujeto no es directamente cognoscible, “lo es solamente como tal sujeto; es decir, como sujeto de un objeto. El sujeto se conoce reflejándose en la relación con el objeto”²⁸².

La introspección, por lo tanto, sólo nos da a conocer dos cosas:

- a) el sujeto como tal (sujeto de un objeto).
- b) la existencia virtual de los objetos en la conciencia.

De esto se desprende que la introspección sólo revela *mi conciencia del mundo*, no mi *representación* de él, como quería Schopenhauer. De este modo, el psicologismo no puede echar mano al argumento de la introspección para defender su tesis. “Al conocer mi conciencia la puedo conocer como acto de mi sujeto, en tal caso la reflexión es *psicológica* y constituye la base de la *Psicología*; o bien la conozco en cuanto termina en un objeto; y en tal caso la reflexión es *fenomenológica*”²⁸³.

Las tesis psicologistas que intentaban *reducir* la objetividad a contenidos de conciencia han quedado desmontadas y falseadas. El gran error fue *identificar sujeto y conciencia* y esto no es posible *ni en el nivel descriptivo, ni en el explicativo*. El instrumento de que se ha servido Zubiri para efectuar esta labor ha sido la fenomenología de Husserl, el único medio de que dispone la filosofía para acceder a evidencias originarias y no contaminarse con la multitud de prejuicios que pululan a lo largo y ancho de toda la filosofía tradicional.

Así, la fenomenología se presentará a los ojos del joven Zubiri “como el análisis descriptivo del acto consciente en el cual, el punto más saliente es la aparición de la objetividad como correlato esencial del sujeto. Con ello, la fenomenología queda asimismo convertida en pieza clave para la instauración de un análisis objetivista”²⁸⁴.

Hay todavía unas distinciones más que, respecto de la conciencia, nos quiere hacer Zubiri.

En el momento en que tengo conciencia de un objeto, puedo hacer respecto de él dos consideraciones:

a) puedo considerar a ese objeto como absoluto, dejando de lado toda referencia intencional, como cuando pronuncio la palabra ‘centauro’. Así, considero lo que la palabra dice, sin preguntarme por su naturaleza objetiva. Este tipo de conciencia es llamada ‘*positiva*’ (pone un objeto) por Zubiri.

b) si consideramos que todo objeto está constituido por la referencia intencional de un contenido a la objetividad, y que tal referencia puede ser ajustada a la objetividad y exigida por esta, o, por el contrario, desajustada y arbitraria, encontramos que, desde esta

281. X. Zubiri: TFJ, pág. 85.

282. Ibid., pág. 36.

283. Ibid.

284. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 479.

consideración se está, en cada caso, afirmando o negando algo del objeto. A esta conciencia Zubiri la designa como ‘*prepositiva*’ o ‘*afirmativa*’.

Las dos formas de conciencia a las que hicimos alusión anteriormente: las conciencias cognoscitiva y estimativa, revisten estas dos formas fundamentales: *simple posición* y *juicio*.

A partir de aquí, Zubiri describirá la naturaleza del error: “Cuando atribuimos a un contenido una referencia objetiva que no posee, entonces caemos en el error. Si el error está en el dominio sensible se llama *ilusión*; si en el ideal, *sofisma*; si en el imaginario, *alucinación*”²⁸⁵.

De aquí se desprende que el error tiene su origen *en el juicio* y no en el contenido. *Equivocarse es juzgar incorrectamente*. La teoría del error pasará a su obra inmadura casi intocada.

El problema del sujeto

El problema del sujeto queda planteado en el momento mismo en que el psicologismo afirma la identificación de conciencia y sujeto. Hemos visto que tal identificación no es posible efectuarla, ni en el nivel descriptivo, ni en el nivel explicativo. Ahora bien, así como la tesis psicologista que pretendía reducir los objetos a contenidos de conciencia nos llevó a la exposición de una *teoría general de la conciencia*; la segunda tesis del psicologismo que identifica conciencia y sujeto nos llevará, por derrotero análogo, a exponer una *teoría general del sujeto*.

Dijimos que el objeto era el correlato objetivo de la conciencia.

Pues bien, el sujeto es su correlato subjetivo. “Esto quiere decir que, así como para la conciencia no se dan cosas sino objetos, así el yo, como substrato de una vida psíquica, no nos es inmediatamente dado. El yo así entendido es una realidad trascendente; su ser fenoménico es el de un sujeto; esto es, así como toda conciencia es conciencia de algo, así toda conciencia es conciencia de alguien”²⁸⁶.

En la introspección no nos encontramos con nada parecido a un ‘yo’, sólo topamos con actos concientes. Luego, ‘yo’ es una entidad explicativa al igual que ‘cosa’, sólo que esta se adscribe en el polo noemático y aquél en el polo noético de la conciencia. Pero tanto el uno como el otro sólo pueden ser *pensados*, jamás *intuidos*. Filosóficamente los términos ‘sujeto-objeto’ han sido objeto de múltiples equívocos, dada la cantidad de sentidos distintos que han ido revistiendo. Zubiri, un poco en el ánimo de aclarar las cosas, examinará tres sentidos fundamentales de estos términos.

En primer lugar, entenderíamos por *sujeto* la *unidad psicofísica* que llamamos *hombre*. En este sentido es posible hablar de ‘cosas externas al sujeto’. Esta es la *acepción vulgar*.

En segundo lugar, tenemos una acepción psicológica. La psicología moderna a través de su *teoría de la percepción*, hizo una distinción al interior del hombre. Por un lado, afirmó la existencia del *cuerpo*, y por otra, la del *alma*. Ambas entidades fueron consideradas irreductibles la una a la otra, pues suponían comportamientos distintos.

Desde esta perspectiva, el *cuerpo* está presente al *alma*, o *psiquismo* de modo media-

285. X. Zubiri: TFI, pág. 87.

286. Ibid.

to, a través de sensaciones cenésticas y objetivas, tan psicológicas como aquellas otras por las que me es presente el mundo exterior. Así, el cuerpo se constituye en una parte del mundo exterior, al lado de las demás cosas. “En otros términos: *sujeto* significa un psiquismo, el alma, mi representación; el *objeto* sería todo el compuesto de cosas representadas, el mundo físico (mi cuerpo y todos los demás). El sujeto es lo *inmanente*, en oposición al objeto, que es lo trascendente”²⁸⁷.

Queda, por último, un tercer sentido de estos términos. Se trata de una acepción de índole gnoseológica y se expresa del siguiente modo: “En el análisis de la representación misma como fenómeno inmanente cabe distinguir aun entre lo que constituye el contenido de la representación y el yo, a quien es inmanente dicha representación”²⁸⁸. La estabilidad del yo frente a la inestabilidad de los contenidos es prueba suficiente, se piensa, para establecer tal distinción. Según esta, *sujeto es conciencia y objeto, contenido de conciencia*. El término contenido aquí es omniabarcante, pues, introduce dentro de él no solamente al *cuerpo* y al *mundo exterior*, sino también todo el contenido del ‘alma’. Dentro de esta acepción encontramos la identificación entre yo y conciencia, aun cuando no se termine de ver claro si alude a un ‘yo empírico’, ‘sustancial’, etc. Pero es un problema epistemológico y como tal, no puede pretender la psicología fundarse en él, porque ella es previa y se limita a aportar los datos a la epistemología.

Para la psicología, en cuanto previa e independiente de la epistemología, debe considerar al sujeto “como equivalente a la unidad sintética y raíz de todos los actos”²⁸⁹. Es decir, para la psicología, el término *sujeto* debe entenderse en el segundo de los sentidos citados.

La psicología empírica demuestra la existencia de ciertos elementos que integran la conciencia del ‘yo’, el cual, insistimos, no nos es dado en una intuición inmediata.

Tenemos:

a) *La síntesis de sensaciones orgánicas*: Las sensaciones orgánicas todas, principalmente las musculares, intervienen tan decisivamente que se ha llegado a considerar al yo como ‘suma de sensaciones’. Si bien es cierto que las sensaciones, por sí solas, sólo aportan datos objetivos y no permiten la distinción entre sujeto-objeto, la impresión global que producen sumada a su relativa constancia en nuestra vida nos hacen suponer tal distinción. Pero es solamente supuesta.

b) *Los hechos de orden afectivo*: La distinción entre sentimientos y sensaciones funciona como criterio de esta suposición. Así se afirma que contrariamente a las sensaciones, los sentimientos son subjetivos. Pero aquí Zubiri hace una sutil distinción que acabará con este criterio: hay que distinguir, nos dice, entre sentimientos simples (placer, dolor), y estados afectivos complejos (alegría, tristeza, miedo, odio, etc.). En ambos casos el carácter de subjetividad le adviene a los sentimientos “en función de los fenómenos que les preceden y de los que les siguen”²⁹⁰.

c) *Los estados dinámicos*: Son los más directamente relacionados con la conciencia

287. Ibid., pág. 88. Hay un error de transcripción, pues, en el original dice: “...en oposición al sujeto que es lo trascendente”. En vez de ‘sujeto’ debe decir objeto.

288. Ibid.

289. Ibid.

290. Ibid., pág. 89.

del yo. Lo explica Zubiri así: La conciencia del yo se halla íntimamente ligada a todos los fenómenos que implican conciencia de acción, en su doble forma receptiva y reactiva: tales son, por ejemplo, los fenómenos de ‘mirar’, ‘aceptar’, ‘tender a’, ‘padecer’, etc.²⁹¹.

Estos actos están intencionalmente referidos a una ‘unidad subjetiva’, opuesta a la referencia objetiva; a un sujeto como principio de tales actos. “Esta unidad es el sujeto, es decir, el yo fenomenológicamente considerado”²⁹².

Las conclusiones corren por parte del mismo Zubiri:

a) “El sujeto es algo que, como el objeto, no es contenido de conciencia”²⁹³.

b) “Si el sujeto no es contenido de conciencia, mal puede la conciencia ser idéntica al sujeto. Así como el objeto es una realidad que se manifiesta por determinadas propiedades, así el sujeto es otra realidad, cuyas manifestaciones son las sensaciones orgánicas, los afectos, los estados dinámicos, etc. Pero estas manifestaciones se dan esencialmente en una relación de conciencia”²⁹⁴.

c) “No confundamos, pues, conciencia y sujeto. La conciencia es acto de un sujeto; y el sujeto es la unidad sintética real de todos los actos, entre los cuales los actos de conciencia, son solamente un grupo especial”²⁹⁵.

Sujeto, objeto y conciencia, son, pues, fenomenológicamente hablando, tres elementos *irreductibles*.

La psicología como ciencia

La pregunta que aquí se formula Zubiri es: ¿Cuál es la esencia de todo fenómeno psíquico?

Se trata, como vemos, de definir el ámbito de lo psíquico, la psicología. Lo primero con que nos encontramos es la *identificación de lo psíquico con lo consciente* como un lugar común de toda la filosofía moderna, desde el Renacimiento si hemos de cortar por lo grueso. Leibniz pudo ser hasta cierto punto una excepción al admitir un cierto ‘psiquismo inconsciente’²⁹⁶. “Podemos, pues, decir que para la filosofía moderna lo psíquico es lo consciente; en otros términos, la psicología es la ciencia de los fenómenos de conciencia”²⁹⁷.

Pero esta *definición de psicología* es *insuficiente*, porque:

a) *No conviene a ‘todos’ los fenómenos psíquicos*: hay una casi completa unanimidad por parte de los psicólogos en admitir dentro de la esfera de lo psíquico hechos ‘subconscientes’, que son psíquicos, pero que escapan a lo consciente.

b) *No conviene ‘sólo’ a los fenómenos psíquicos*: existen otras ciencias que trabajan con

291. Ibid.

292. Ibid.

293. Ibid., pág. 90.

294. Ibid.

295. Ibid.

296. Ibid., pág. 90.

297. Ibid., pág. 91.

hechos, y en ellas, si bien es cierto que existe un momento de construcción científica que es su parte propiamente humana, tenemos, por otro lado, y es lo que realmente importa, su momento de objetividad. “Aun cuando el objeto sea dado en una relación de conciencia, al astrónomo o al sociólogo no le importa en absoluto la relación consciente en cuanto tal, sino la objetividad allí presente”²⁹⁸.

La psicología moderna vivió prendida al prejuicio asociacionista que identificaba lo psíquico con la conciencia, al hacer de la *sensación* el átomo psíquico que, merced a diversas combinaciones, daría por resultado toda la complejidad vital. Como establecimos anteriormente, este prejuicio encontraba su base en la confusión entre lo elemental y lo genético-causal. Explicar lo más complejo a partir de lo más simple (metodología típicamente moderna) conlleva siempre en el fondo una actitud reductiva, pues la vida no puede ser reducida a la suma de sus componentes elementales. Más bien, ocurre lo contrario, piensa Zubiri: “lo primero es la tendencia a vivir, que impulsa a buscar un medio (sensación), el cual entra en el ser vivo y aumenta su tendencia a vivir”²⁹⁹. Y más adelante dice también algo preñado de futuro: “La conciencia del objeto es, pues, en definitiva, un puro medio de vivir, un acontecimiento pasajero en el propio sentido de la palabra; lo profundo y sustantivo es la tendencia a vivir; vivir es afirmar la vida”³⁰⁰.

Frente a la totalidad de la vida la conciencia, es algo pequeño y derivado, cumple una función que no está al servicio de sí misma, sino de la vida. Vida es causalidad inmanente, movimiento que surge desde lo vivo mismo, luego toda tendencia anímica tiene un común punto de origen, el sujeto. “Lo esencial de todo acto psíquico es ser acto, esto es, determinación de un sujeto”³⁰¹. Este ‘sujeto’, en una psicología empírica, tendría un sentido puramente fenomenológico, no se identificaría con el ‘yo real’ del mismo modo que ‘cosa’ no es identificable sin más con ‘objeto’.

El psicologismo podría objetar que el yo no es dado en una experiencia inmediata, pues requiere todo el proceso de desarrollo de la personalidad para irse haciendo consciente. Esto es cierto, pero Zubiri observa que el yo puede darse de dos formas diferentes: “una es la *forma* que pudiéramos llamar *vital* o puramente subjetiva, y que es parte viviente de la experiencia personal. (...) Pero el sujeto puede ser dado en *forma reflexiva*, como un objeto-sujeto, frente a un objeto-objeto”³⁰². Esto quiere decir que el sujeto sólo se puede hacer consciente en una conciencia refleja en que el sujeto mismo sea puesto delante, objetivamente. Y esto es posible en la introspección.

El psicologismo defenderá la idea de que la introspección no es posible de ser efectuada sino bajo ciertas condiciones de desarrollo psíquico desde donde concluirá que la psicología no puede partir del estudio del sujeto. La refutación de Zubiri no se hace esperar: “Si la psicología tuviera que ser idéntica a la adquisición consciente de los datos que integran la experiencia mental, el psicologismo tendría razón; pero no hay nada de eso.

298. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 483.

299. X. Zubiri: TFJ, pág. 92. Véase también de A. Pintor-Ramos: GFFZ, pág. 73.

300. X. Zubiri: TFJ, pág. 92. No es otra la finalidad de la Inteligencia, dirá, Zubiri, más adelante.

301. Ibid.

302. Ibid., pág. 93.

La psicología parte de la posibilidad y de la realidad de la introspección; luego parte de la noción del sujeto³⁰³.

De este modo podemos distinguir el objeto de la psicología del de la fenomenología y del de las otras ciencias positivas. La psicología parte del sujeto. Trabaja introspectivamente, pero su mirada va dirigida a los actos psíquicos del sujeto. Se mueve entre hechos, luego, su estudio es de orden causal. El objeto específico de estudio de la psicología consta, según Zubiri de dos partes:

a) “el estudio causal de los actos del sujeto y su relación, sea de antecedente, sea de consiguiente respecto de los objetos de la ciencia pura³⁰⁴.

b) “el estudio de las individuaciones que a la conciencia aportan las subjetividades, teniendo en cuenta que individuación no es formar parte real del individuo, sino todo lo contrario: el que el individuo forme parte de una esencia³⁰⁵.

Pero la conciencia no es objeto de estudio de la psicología, sino de las ciencias fenomenológicas. Estas van tras el sentido puro del hecho de la intención, de esta referencia constitutiva en que la conciencia consiste. Lo que se llama ‘conciencia pura’.

Entonces tenemos, concluyendo: “La *psicología* estudia la actividad del sujeto tanto en su devenir subjetivo y subjetivo-objetivo como en sus relaciones de individualización con la conciencia. Las *ciencias positivas* estudian los objetos reales, fantásticos e ideales de la conciencia. Las *ciencias fenomenológicas* estudian la conciencia pura³⁰⁶.

3.3. EL PROBLEMA DEL JUICIO

“El problema del juicio es uno de los puntos de mira de las investigaciones filosóficas de todas las épocas. Esta preocupación tiene hondas raíces. Una de ellas, y no la menos importante, se halla en la conexión íntima que dicho problema tiene con el de la verdad, centro de gravitación de todo el pensar filosófico³⁰⁷. Estas palabras de Xavier Zubiri nos vienen a decir que quizás sea el problema del juicio uno de los problemas fundamentales de todo sistema filosófico, pues, es justamente en él donde se manifiesta su propio ideal cognoscitivo. No es el juicio, entonces, sólo una forma lógica de expresión, sino que es el lugar propio de la verdad. La atención que Zubiri dedicará al problema es de tal magnitud que nos obliga a penetrar en él con algún detalle.

Teniendo nuestro filósofo siempre ante él las afirmaciones psicologistas, comienza la tercera parte de su tesis distanciando lo más posible la validez lógica del juicio de sus concomitantes psicológicas. Por esta razón, se abocará de lleno a la tarea de separar del juicio en cuanto tal, todas aquellas ideas que pretenden reducirlo a un mero acto subjetivo de adhesión. La adhesión es un ‘estado psicológico de creencia’ en la verdad de un juicio, luego, evidentemente ‘la adhesión no puede pasar por ser todo el juicio en el sentido lógico de la palabra’.

303. Ibid.

304. Ibid., pág. 95.

305. Ibid.

306. Ibid., págs. 95-96.

307. Ibid., pág. 13.

Un juicio es verdadero o falso con total independencia de que yo adhiera o no a él. Mi adhesión no supone la verdad del juicio. La verdad es una relación y en ella nos es posible advertir la existencia de dos relatos. El uno, de índole noemática, se identifica con el contenido mismo del juicio. El otro, de índole noética, consiste en la intención afirmativa de la conciencia. Y esta intención afirmativa no tiene nada que ver con el acto de adhesión. La aclaración la pone el mismo Zubiri: “Se llama juicio precisamente aquella forma de la conciencia cognoscitiva o estimativa a la que compete la propiedad de ser verdadera o falsa”³⁰⁸. Y concluye: “Luego, esa proposición es un juicio independientemente de toda adhesión”³⁰⁹. Un juicio es un acto del sujeto y, por eso, en gran medida en el juicio existen raíces psicológicas, pero ninguna de ellas afecta a su interna validez. Lo que no podemos hacer es reducir arbitrariamente un juicio a un estado psicológico que por naturaleza es variable como pasa con todo lo fáctico. El juzgar es un acto de un sujeto y la psicología puede hablarnos de sus determinantes fácticas, pero lo juzgado, o sea, aquello a que el juicio apunta ya no es un elemento psicológico, sino lógico. Es por este aspecto del juicio que no podemos reducirlo a un fenómeno puramente psicológico. Puedo obtener una forma abstracta del juicio si tan sólo considero el acto intencional del juicio, su referencia intencional a un objeto. Lo que obtenemos cuando así obramos es el *juicio* en cuanto tal. Cuando agregamos a este juicio así concebido su aceptación por una conciencia personal y concreta, tenemos la *adhesión*.

Ahora bien, lo primero para Zubiri será acceder al estudio del juicio en sí mismo. Se trata de una cuestión de índole fenomenológica. Sin embargo, este no es ni con mucho el único modo de tratar esta temática. Así, tenemos que, si tratamos el problema del juicio desde el polo noético, surgirán ante nosotros una gran cantidad de cuestiones normativas o metodológicas. Si lo tratamos desde su polo noemático surge el problema epistemológico o crítico.

Empecemos por dilucidar *el problema fenomenológico*.

Fenomenológicamente considerado, el juicio tiene siempre la pretensión de atribuir a un objeto algo que le pertenece. Decimos ‘pretensión’, porque puede darse el caso contrario, esto es, puede el juicio atribuir a un objeto algo que no le pertenece a este. Con todo, verdadero o no, “el juicio es un fenómeno de conciencia específicamente diferente de la simple posición del objeto”³¹⁰. En cuanto tal, es algo anterior e independiente de todo acto subjetivo de adhesión. “Todo juicio, por lo mismo que tiende a expresar una verdad, tiende a ser creído por un sujeto: si el juicio no es una adhesión, puede, en cambio, decirse que el juicio es candidato perpetuo a una adhesión. Pero es innegable que, creído o no, lo que el juicio dice, esto es, su sentido (...) es algo anterior a la adhesión e independiente de ella. Hay, pues, en el juicio el aspecto de ser verdadero o falso y el aspecto de llegar a ser formulado y aceptado por un sujeto”³¹¹.

Para acercarnos fenomenológicamente a la esencia propia del juicio debemos hacer abstracción de ambos aspectos. Sin embargo, en este momento, Zubiri hace un alto en su

308. Ibid., pág. 97.

309. Ibid.

310. Ibid., pág. 99.

311. Ibid.

reflexión para advertir que aun cuando el hombre hace de modo habitual este tipo de abstracciones, son demasiados los autores que no han llegado a concluir sus análisis fenomenológicos por estar grandemente contaminados estos con cuestiones de naturaleza metodológica o epistemológica. De ahí que Zubiri se asuma en la tarea de aclarar estas dimensiones. Desde la perspectiva metodológica, lo primero es definir lo que se dice cuando se emplea la palabra *metodología*.

Zubiri encuentra en este vocablo dos sentidos diversos.

Así, entendemos por metodología, ‘el camino que tiene que seguir el sujeto para llegar a la posesión de algo’, pero, también puede significar “la serie de condiciones que un juicio implica para tener validez objetiva”³¹².

Antes de inclinarnos por una de ambas definiciones, es preciso aclararnos algunos problemas conceptuales. Se trata de establecer la diferencia que se da entre *certeza* y *verdad*. Si resulta que ambos conceptos se identifican daríamos definitivamente la razón al psicologismo. Pero, Zubiri nos dice algo diferente. El estado de certeza no está al final, como acontece con la verdad, sino al principio de todo acto psíquico. El estado natural y primitivo de la conciencia es la certeza; “la certeza es un hecho espontáneo de la personalidad humana desde los albores de su existencia espiritual”³¹³.

Desde esta constatación aparece claramente la diferente actitud que separa al lógico del psicólogo. La certeza para el lógico ocupa un segundo lugar dado que lo primero es investigar sus premisas o fundamentos. Sólo en un segundo momento podemos o no tener certeza de algo. En psicología la cosa es al revés. La certeza, psicológicamente hablando, es un medio de existencia espiritual. “Tanto a nivel filogenético como ontogenético, el estado del hombre comienza por ser un estado de ‘credulidad’ basado en certezas ingenuas respecto a todo lo que aparece”³¹⁴. Sin embargo, esta etapa de credulidad e ingenuidad sólo tiene validez en un primer momento. La constatación posterior de que no siempre lo que aparece es fiable, hace que el hombre adopte una actitud más cautelosa y racionalmente exigida: se trata de deslindar el ámbito de la verdad y la apariencia. El problema de lo verdadero no se resuelve sin más aludiendo a nuestra certeza de él. Es necesario dirigir la atención al *fundamento*. Dice Zubiri: “La metodología implica normas de dos especies: unas puramente *técnicas* y subjetivas, variables con la naturaleza del sujeto, que se refieren a la disposición del funcionamiento en orden al conocimiento de la verdad. Son *normas* que bien pudiéramos llamar *pedagógicas*”³¹⁵. Y continúa: “Pero hay otras que se fundan en la verdad misma de los juicios y en el orden de su dependencia lógica. A estas *normas* son a las que propiamente reservamos el nombre de *metodológicas*”³¹⁶.

Psicología y lógica pura, pues, son dos momentos irreductibles a la hora de discernir las vías para acceder a la verdad. Por un lado, el pensamiento y por otro lado las condiciones objetivas de la verdad. “La lógica dice lo que debemos hacer, la psicología nos muestra las

312. Ibid., pág. 100.

313. Ibid., pág. 101.

314. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 493.

315. X. Zubiri: TFJ, pág. 103.

316. Ibid.

causas de error que debemos evitar. Son, pues, ambas partes como las dos caras de una sola realidad: la certeza verdadera”³¹⁷.

El problema epistemológico surge del poner en relación el juicio con el objeto intencional. Desde aquí surge, según las consideraciones particulares, la conocida polémica ‘idealismo-realismo’. El objeto, en cuanto polo intencional, ¿dónde se encuentra?, ¿fuera o dentro de la conciencia? A esta pregunta de carácter complejo se le podría responder de dos modos, evidentemente. De esa respuesta dependía en última instancia la afirmación del idealismo o la del realismo. La filosofía moderna contestó: ‘Dentro’, e hizo del objeto un ‘contenido de conciencia’. “Toda la filosofía (moderna), queriéndolo o sin quererlo, y muchas veces aun queriendo todo lo contrario, es fundamentalmente subjetivista”³¹⁸.

Con Kant el idealismo consiguió, en la filosofía moderna, carta de ciudadanía. A Kant le resultó imposible transcender hasta la ‘cosa en sí’ la que no pasó de ser una mera hipótesis inverificable por principio, dentro del estrecho marco del pensar kantiano. El planteamiento moderno es el siguiente: “A la conciencia se le aparecen una serie de datos, a los que no se puede atribuir más realidad que la de su manifestarse, la de *fenómenos*. Como el sujeto no puede salir de sí mismo, no hay modo posible de superar el carácter de inmanencia que tales fenómenos ofrecen frente a la conciencia. Por tanto, el fenómeno no es identificable con una supuesta o postulada ‘cosa en sí’, cuya característica básica sería la de ser trascendente a la conciencia”³¹⁹. El pensamiento moderno llega a la siguiente conclusión: “Si el sujeto no puede salir de sí, y todo lo que está en el sujeto es contenido de conciencia, esto es, fenómeno, el sujeto no puede conocer las cosas. Esta es la fórmula general del idealismo”³²⁰. Todo el problema del idealismo moderno encuentra a su base una errónea formulación del problema del conocimiento. El manejo de las categorías ‘*dentro-fuera*’ perjudicó en gran medida las buenas intenciones de un pensamiento como el de Kant, quien no encontró un modo más superador para entender el conocimiento humano. A partir de la idea ‘cosista’ de conciencia que manejó la filosofía tradicional, no se podía sino caer en esta forzada dicotomía. Una mala interpretación de la conciencia suponía a su base una falsa interpretación de lo dado a ella: el fenómeno. Aquí se centra el problema fundamental: *la idea de fenómeno*.

Fue Husserl, sin duda alguna, el primer filósofo que, de un modo riguroso, efectúa un replanteamiento radical del problema de la conciencia, revolucionario y superador de los falsos dilemas tradicionales. Dentro-fuera, inmanencia-transcendencia, sujeto-objeto, etc., fueron dilemas absolutamente superados al volcar hacia ellos la mirada fenomenológica.

La fenomenología colocó el problema del conocimiento en un nivel previo a toda postura metafísica. “Tal como Zubiri la entiende, la fenomenología analiza la conciencia como referencia intencional de sujeto-objeto y, por tanto, es anterior al problema en litigio dentro de la controversia entre idealismo y realismo; lo cierto, sin embargo, es que tal referencia exige necesariamente la presencia conjunta de ambos correlatos”³²¹.

317. Ibid., pág. 104.

318. Ibid., pág. 128; cit. por A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 494, n. 186.

319. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 495.

320. X. Zubiri: TFJ, pág. 109.

321. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 497.

Fijando para otro lugar la difícil controversia que puede suscitarse en relación al supuesto idealismo de Husserl en la que no todos los autores están de acuerdo³²², pasamos a analizar la corriente que se constituyó en la contrapartida del idealismo moderno. Se trata del realismo crítico o moderado, el cual, aceptando los postulados del idealismo acríticamente, hace, como novedad, intervenir el principio de causalidad. Las tesis del realismo crítico son simples. Se comienza por aceptar verdades de tipo analíticas las cuales serán el fundamento de las verdades de orden real. Una de esas verdades ideales es el propio principio de causalidad. Merced, a él, piensa esta postura realista, está garantizado el paso de la realidad inmanente a la trascendente. Gracias a este principio de causalidad podemos acceder a la realidad trascendente, “porque aplicado ese principio ideal de una materia real, aunque inmanente, su conclusión, o sea lo trascendente, tiene no sólo valor ideal, sino también valor real”³²³.

La opinión que le merece a Zubiri este realismo crítico nos lo dice él mismo: “Aparte de su alto valor polémico y circunstancial, gracias al cual hemos podido llegar a otras concepciones, este sistema se nos muestra a todas luces insuficiente, no precisamente por sus resultados sino por un vicio de técnica y de método. Sentimos aún en él los hábitos mentales de una época ya superada y que tal vez señala el tránsito hacia el pensamiento contemporáneo. Saludemos, pues, respetuosos a este insigne difunto, no sin antes aquilatar sus vicios y sus virtudes”³²⁴.

La fenomenología vino a mostrar las deficiencias que existían a la base de ambos modos de pensar, por lo que la importancia histórica de esta posee un valor inestimable. ¿Qué es lo que nos dice la fenomenología? Pues, que tanto el idealismo como el realismo crítico son posiciones de índole explicativas, esto es, que dejando de lado lo más importante y fundamental, la aclaración de lo que el conocimiento es, pasan a tratar un problema posterior, la posibilidad del conocimiento. “Decir que el conocimiento es un ‘contenido de conciencia’ o que ‘el objeto es inmanente al sujeto’ son *explicaciones* válidas o no, pero que en todo caso exigen una previa descripción neutral de lo que se va a explicar”³²⁵. Todo esto quiere decir en pocas palabras, que “la fenomenología es el supuesto necesario de la epistemología”³²⁶.

La fenomenología es la única ciencia fundamental, porque parte desde una total ausencia de presupuestos y se limita a descubrir lo que aparece y que es, en el fondo, la propia realidad.

No hay nada ‘más allá’ de las apariencias, ni ‘más acá’ de ellas. Ellas constituyen el auténtico punto de partida. “Lo único sin presupuestos es la conciencia tal como se nos da de modo inmediato. Si el problema que se plantea es el del conocimiento, sea en sentido

322. Las primeras objeciones que cuestionan el idealismo husserliano parten de Pintor-Ramos, quien exige, para Husserl, si es que hemos de aceptar que se le ponga el rótulo de idealista, un sentido absolutamente diverso al que este título tiene en la filosofía tradicional (v. A. Pintor-Ramos: ZF, págs. 497 ss.; v. también nota 69 de 1ª Parte).

323. X. Zubiri: TFJ, pág. 110.

324. Ibid.

325. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 500.

326. X. Zubiri: TFJ, pág. 111.

cognoscitivo o estimativo, habrá que colocarse en el plano de un análisis de la intencionalidad objetiva de la conciencia; en ese caso, es evidente que el objeto es dado en la conciencia, pero esa presencia no elimina el peso propio del polo objetivo, sino que este sigue ahí de tal modo que, si se lo destruye, se destruye también la conciencia³²⁷. Ese aparecer es lo propiamente fenoménico, y el objeto de la descripción fenomenológica. Explicar la causa de la naturaleza ontológica de ese aparecer, es tarea, no menos importante, pero posterior. Buscar un ‘puente’ que enlace al sujeto ya dado con un objeto ya dado también, no es sino una mera ‘metáfora física’, porque entre la conciencia y el objeto no hay nada: el objeto está fenomenológicamente presente a la conciencia de un modo *inmediato*³²⁸.

Desde el momento mismo en que la conciencia se constituye como intencionalidad, el problema fenomenológico por excelencia es el de la *objetividad*. Su misma formulación pone de manifiesto el cambio que experimentaron algunos de los más importantes conceptos gnoseológicos tradicionales. Situados en esta nueva óptica es posible plantear el problema del siguiente modo: ¿Cómo es posible que la transcendencia pueda darse o manifestarse en la inmanencia de la conciencia, sin pasar, por esto, a ser algo subjetivo?, ¿Cómo la objetividad puede ‘constituirse’ en el ámbito de la subjetividad, sin dejar de ser algo objetivo?

El problema último de la fenomenología, pues, es el problema de la *objetividad* tal cual esta se constituye en la conciencia. Y esto toca frontalmente el problema del juicio. Por ello lo vamos a tratar por partes y detalladamente.

El primer problema con el que me encuentro es de naturaleza criteriológica. Resulta de considerar la relación existente entre la conciencia y su objeto. Si llamamos ‘rectitud lógica’ a la conformidad de la adhesión y el juicio, la siguiente pregunta nos servirá para enunciar este primer problema: ¿Cómo es posible una ‘rectitud lógica’? No se trata de hallar los diversos criterios de verdad, sino de preguntar por la *esencia* y *fundamento* de todo criterio. En realidad, este problema se resuelve mediante una *teoría de la evidencia*.

Existe un segundo ámbito de problemas. Se trata en este caso de una *teoría de la verdad*³²⁹. Lo expresa del siguiente modo, Pintor-Ramos: “El otro ámbito es de la *verdad* del contenido judicativo, que es un problema ‘Crítico’ y pregunta por la relación existente entre los aspectos de la realidad que aparece y la realidad como tal, bien entendido que no se trata de dos entes distintos, sino de la relación entre dos aspectos de la misma realidad dada. Este segundo núcleo es, en sentido estricto, el complejo problema de la objetividad, susceptible luego de ulteriores divisiones según que los objetos de que se trate sean reales, ideorreales o ideales”³³⁰.

Estos dos ámbitos de problemas configuran, en sus líneas generales, la idea de lo que para Zubiri es y debe ser la *epistemología*. Trataremos de trazar los momentos básicos de esta, siguiendo la propia dirección de Zubiri: “Se comenzará por definir el sentido de la

327. A. Pintor-Ramos; ZF, pág.500.

328. X. Zubiri: TFJ, pág. 114.

329. No queda claro en el texto de Zubiri la índole de este segundo problema. Quizás se deba a una errata de composición. El esfuerzo de interpretación desplegado por el profesor Dr. Antonio Pintor-Ramos dirigido a suplir las carencias del texto original, es de inestimable valor por cuanto ha facilitado en gran medida su comprensión.

330. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 501.

evidencia y de la objetividad, prescindiendo de que haya o no seres que las posean. Esto es, se hará una fenomenología³³¹.

Desde un punto de vista fenomenológico, la doctrina de la evidencia encuentra su planteamiento más acabado en las siguientes palabras: “El fundamento último de la pretensión de verdad de un juicio respecto a su objeto estaría en la presencia inmediata de ese objeto. Toda doctrina de la evidencia descansa siempre en el recurso al autodon (*Selbstgegebenheit*) del objeto, que se hace translúcido en el juicio³³². Así, el carácter de inmediatez que distingue al conocimiento verdadero será un principio fundamental del pensamiento fenomenológico. El concepto de ‘aprehensión’ empleado por Zubiri resulta adecuado en cuanto muestra un acercamiento absoluto entre sujeto y objeto, una relación de presencia inmediata.

La ‘aprehensión’ es definida por Zubiri del siguiente modo: “La aprehensión significa la toma de posesión de un elemento que integra el medio vital³³³. Más adelante especifica: “Si la aprehensión es la captación del medio exterior, habrá tantas clases de aprehensión cuantos sean los diferentes medios que rodean al sujeto³³⁴.

Dentro de los tipos de aprehensiones, cabe distinguir tres de ellos: *Intuición, Imaginación e Ideación*. Quedan de este modo definidos: “Un objeto puede estar presente a la conciencia de varios modos. En primer lugar, puede estar el objeto inmediatamente presente a la conciencia. En tal caso decimos que tenemos una *intuición* del objeto. Otras veces aprehendemos el objeto *mediante* una representación suya; tal es el caso de la *imaginación*, finalmente, hay veces en que el objeto no es intuido ni representado, sino simplemente *pensado* por medio de un signo (verbal o de otra especie); el objeto es entonces el término de una intención significativa. Tal es el caso de la *ideación*³³⁵.

Veamos en primer lugar, la *intuición*. En la intuición el objeto se nos da en forma inmediata, entendiendo por esto, que no existen, en este tipo de aprehensión, intermediarios de ninguna especie. Se trata, pues, de una *aprehensión inmediata*. Además, debe entenderse el carácter de inmediatez de esta aprehensión con un sentido lógico y formal. Así, “lo único que define a lo intuible es su carácter de inmediatez a la conciencia y es irrelevante que ese sea o no el resultado de un mecanismo causal a nivel psicológico³³⁶. De esto se desprende que cuando intuimos un objeto, este se nos presenta con todas sus características, tanto concretas o sensibles como abstractas o categoriales. La intuición es la misma, trátese de una de índole concreta, trátese de una de índole abstracta, ya que lo que define la intuición propiamente tal, es su carácter de inmediatez y no otra cosa.

La línea de fundamentación va desde la *intuición*, pasando por la *evidencia* hasta llegar a la *certeza* en donde cada una de ellas se apoya en su anterior. Tratándose de la *intuición concreta*, nos dice Zubiri que “puede referirse a cualquiera de los tres aspectos del medio en que se desenvuelve la vida humana: el medio físico, el medio psíquico o el medio subjetivo

331. X. Zubiri: TFJ, pág. 114.

332. A. Pintor-Ramos: ZP, pág. 502.

333. X. Zubiri: TPJ, pág. 116.

334. Ibid.

335. Ibid., pág. 117.

336. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 505.

(interior a cada uno)”³³⁷. El primer tipo de intuición concreta es la llamada *intuición sensible*. “La aprehensión concreta de objetos sensible se llama *percepción* y su parte elemental es la *sensación*”³³⁸.

¿*Qué es la sensación?* Esta es la cuestión.

Zubiri, inmediatamente, acudirá a la definición dada por Wundt, que sin duda será la más representativa de toda la psicología moderna. Esta reza así: “Al hecho de que la experiencia inmediata contiene dos factores, un contenido objetivo de experiencia y el sujeto que lo experimenta, responden dos clases de elementos psíquicos, que resultan como productos del análisis psicológico. A los elementos del contenido objetivo de la experiencia llamamos elementos de sensación o simplemente *sensaciones*, por ejemplo, un sonido, una determinada impresión de calor, luz, frío, etc., excluyendo de ellos toda relación de estas sensaciones con otras, así como su ordenación temporal y espacial. A los elementos subjetivos llamamos elementos de sentimiento o *sentimientos simples*”³³⁹.

La primera crítica que Zubiri le hace a esta definición de Wundt es de por sí descalificadora: Wundt ha confundido el nivel explicativo con el nivel descriptivo y olvidándose de este último sostiene un punto de partida no psicológico sino crítico. Esta conclusión no es dada en ninguna experiencia de modo inmediato. Wundt pasa por alto una necesaria descripción fenoménica y por lo mismo llama indistintamente *sensación* tanto al acto de captación de un objeto sensible como al objeto sentido, haciendo de este último un mero contenido objetivo de la experiencia. Y esto es un error. Wundt admitiría, desde esta perspectiva, que la luz, el calor, el sonido, etc., son sensaciones, pero esto es erróneo. Dice Zubiri: “La sensación es el acto de sentir la luz y el sonido, etc.; pero la luz, el calor y el sonido por *mis* sentidos no son, ni pueden ser nunca sensaciones. En efecto, la sensación es un acto del sujeto y, por tanto, una parte real de él, porque llamamos sujeto precisamente a la unidad sintética de los actos psíquicos”³⁴⁰.

Tal necesaria distinción fue hecha ya por Th. Lipps, quizá el único psicólogo moderno que no queda afectado por la crítica de Zubiri. Dice Lipps: “Es condición fundamental de la psicología en que todo punto y momento se distinguen de la manera más rigurosa los contenidos de sensación y las sensaciones; y análogamente, los contenidos de representación y las representaciones. El sonido sentido es un contenido de sensación. La sensación de sonido es, fenomenológicamente considerada, la relación inmediatamente vivida entre mí y el sonido, y es, para un estadio que rebase la fenomenología, el verdadero hecho de la sensación. Lo mismo se puede decir de las representaciones”³⁴¹.

Finalmente, Zubiri subraya a modo de conclusión: “Hay que distinguir, pues, el objeto real sentido, su conciencia o ser intencional y el acto de sentirlo. El objeto debe llamarse no sensación, sino ‘*sensible*’, rememorando una vez más estas viejas y hoy más actuales

337. X. Zubiri: TFJ, pág. 117.

338. Ibid. La sensación es uno de los conceptos fundamentales de este trabajo por lo que trataremos de darle toda la extensión que se merece. Será muy importante acercarnos lo máximo posible a su comprensión para así establecer, más adelante, la progresiva madurez con que Zubiri fue constituyendo estas significaciones.

339. Cit. por Zubiri, en TFJ, pág. 118.

340. X. Zubiri: TFJ, pág. 119.

341. Lipps: *Leitraden*, pág. 16 (cit. por Zubiri en TFJ, pág. 119).

que nunca nociones de psicología. El acto lo llamamos ‘sensación’, y entre la sensación y el sensible se halla el medio intencional, puramente virtual sobre el cual se aplica la intención sensitiva. La atribución del ser virtual al objeto de ella es el acto de la sensación”³⁴².

La sensación, pues, en cuanto acto elemental e irreductible de la intuición sensible, es un factor esencialmente explicativo. El asociacionismo explicó la percepción por medio de sensaciones. La llamó una ‘suma de sensaciones’. Pero esta definición es a todas luces inexacta, siendo verdad, por otra parte, que una percepción es siempre algo más que una sensación. Pero este ‘más’ no tiene un carácter meramente aritmético. Para acceder a la idea de *percepción* será necesario, a juicio de Zubiri, realizar su experiencia. Así, procederemos a analizar una percepción sensible cualquiera. Zubiri propone la percepción de una manzana. La percepción de esta fruta comprende, en primer lugar, una serie de cualidades sensibles de diversos órdenes: colores, dureza, sabor, etc. Luego, nos encontramos con que estas cualidades están sistematizadas en series cerradas en el tiempo y en el espacio: forma y tamaño propios de la manzana.

La manzana es, pues, un objeto que ‘soporta’ sobre sí todas las cualidades mencionadas. Continúa Zubiri: “Es a todas luces evidente que cada sentido no nos suministra directamente más que un cortísimo número de entre todas las cualidades citadas. Así, la vista suministra colores, pero no sonidos; el sabor proviene del sentido del gusto, etc. La reducción de la pluralidad de elementos a una unidad sintética es una nueva función irreductible a la pura sensación”³⁴³.

Llevando el análisis más adelante, todavía seguimos constatando más novedades. “De las cualidades que en una percepción atribuimos a una manzana son poquísimas las que están actualmente dadas en la intuición. En efecto, al ver la manzana, yo no percibo, ni su sabor, ni su olor, ni su dureza y, sin embargo, estas cualidades forman parte esencial de mi percepción actual de la manzana. Más aún: de todas las cualidades visuales que yo atribuyo a la manzana, hay muchas que no están actualmente dadas sino inferidas (tomando la palabra inferencia en un sentido amplísimo)”³⁴⁴. Así, de lo anterior concluimos que existen dos grupos de cualidades percibidas en una percepción sensible:

A) Aquellas *dadas*, que constituyen el aspecto o fenómeno del objeto: “fenómeno no es, pues, sinónimo de segunda cosa ilusoria frente a una cosa fundamental; el fenómeno es el aspecto de la cosa presente a la conciencia, en cuanto presente”³⁴⁵.

B) Las *no dadas* a la intuición, más bien, *producidas*, pero que, al unirse a las anteriores por nexos de índole psicológicos, adquieren un carácter ‘prestado’ de inmediatez. “La *cosa real* sería la totalidad de sus aspectos. La cosa como tal nunca está dada, pues, a la intuición sensible”³⁴⁶.

Ahora bien, junto a todos estos elementos de índole sensible, en la percepción encontramos elementos de orden inteligible. Zubiri se está refiriendo a la función psicológica de

342. X. Zubiri: TFJ, pág. 120.

343. Ibid.

344. Ibid., pág. 121.

345. Ibid.

346. Ibid.

la *ideación* que nos permite discernir, en la percepción, la substancia de sus propiedades, etc. Por último, hay que notar que el acto intencional de la conciencia es el que permite distinguir una percepción sensible de otra alucinatoria dado que, al fin de cuentas, sus elementos constitutivos son comunes en ambos casos. En la percepción sensible tengo, pues, como dice Brentano, algo más que el mero contenido representativo: tengo una creencia en la realidad de aquel³⁴⁷. Concluye Zubiri afirmando: “En este conjunto la sensación no es más que un elemento que jamás se da aislado y es de naturaleza esencialmente hipotética”³⁴⁸.

Un segundo tipo de intuición es la llamada ‘*Intuición Psicológica*’. Dice Zubiri: “Junto a la aprehensión sensible hay la aprehensión que nos pone en contacto con el medio objetivo-subjetivo (*Einfühlung*): el objeto es un sujeto distinto del propio”³⁴⁹.

Se trata de la aprehensión del otro sujeto, es decir, constituye *el problema de la intersubjetividad* tan debatido por los fenomenólogos a partir de Husserl, quien encontró serias dificultades a la hora de explicitarlo en su obra.

Piensa, Zubiri, que el *razonamiento por analogía* aplicado a este caso concreto, es víctima de un prejuicio de índole sensualista. Dos graves objeciones le hace Zubiri a este modo de pensar.

En primer lugar, no es cierto que, en todos los casos, se perciban primero los gestos propios y, luego, los ajenos. Pero hay todavía una objeción más grave que esta. Dice, Zubiri: “Cuando yo hago un gesto, mi yo me es dado como sujeto vivido; en cambio, al ver el mismo gesto fuera de mí, en lugar de concluir, como lo exige la analogía, a una subjetividad ‘mía’, única que me es dada en mi experiencia, resulta que concluyo a algo que es lo más opuesto a lo mío, a otra persona”³⁵⁰. Resulta de esto que, el razonamiento por analogía no puede obtener una intuición del sujeto ajeno. Además, a Zubiri le interesa adherir a las ideas de Lipps en este punto para asegurar la inmediatez intuitiva que se anularía en caso de aceptarse el razonamiento analógico. Th. Lipps, con la palabra ‘*Einfühlung*’ ha querido designar un tipo original de aprehensión: *la aprehensión objetivo-subjetiva*, según la traduce Zubiri. Esta aprehensión no se identifica con la llamada ‘intuición social’, pues, la *Einfühlung* es de índole individual: “Esta aprehensión es calificada de ordinario con el nombre de social. Sin embargo, esta denominación es inexacta. Cuando percibo simplemente un sujeto humano, mi percepción está calificada por la naturaleza de un objeto; pero cuando yo percibo la psique del hombre que está ante mí (...) yo percibo un individuo. Esta aprehensión es, pues, rigurosamente individual”³⁵¹. Lo social más que un objeto es una relación cuyos relatos son mi propio sujeto, por una parte, y el sujeto ajeno por otra. Estos relatos, contrariamente a lo

347. Ibid., pág. 122.

348. Ibid.

349. Ibid.

350. Ibid., págs. 122-123. El razonamiento por analogía comprende, ya con Descartes, estos tres momentos: “primero nos conocemos a nosotros mismos (en la interioridad de una conciencia cerrada); en un segundo momento (no necesariamente cronológico, pero de todas formas secundario) conocemos la exteriorización en el cuerpo: palabras, sonrisas, gestos, etc.; en un tercer momento se descubre que entre las cosas objetivas que encontramos hay algunas que representan expresiones análogas a aquellas con las que expresamos nuestra interioridad; y concluimos entonces que esas expresiones tienen que ser causadas por un sujeto igual a nuestro yo”. (Joseph Gevaert: PH, pág. 34). Crítica a esta posición se encuentran en la misma obra.

351. Ibid., pág. 123.

afirmado por el realismo social, no se identifican con la *Einfühlung*: “Así como en lo físico hay objetos y relaciones, así los hay en lo psíquico. Las relaciones entre sujetos como tales imprimen a sus relatos una modalidad nueva: es la conciencia social”³⁵².

Por último, tenemos la *intuición subjetiva*. En ella “percibo también mi sujeto objetivado en la *introspección*”³⁵³. La *introspección* para Zubiri, es un hecho evidente. Las críticas a la misma por parte de Comte y el positivismo en general, no hacen mella en Zubiri, pues, este pensador sabe muy bien que no es posible reducir el fenómeno del conocimiento puro a una mera copia o relato, que es como lo concibe el positivismo. Refutar esta concepción es, simultáneamente, afirmar con todos sus derechos, la existencia de la *introspección*. De este modo, la intuición concreta encuentra su realización en los tres tipos anteriormente expuestos.

La *intuición abstracta* presenta problemas nuevos. Zubiri señala tres: El primero habla de la diferencia y relación entre lo concreto y lo abstracto. El segundo trata el carácter intuitivo del conocimiento abstracto y el último versará sobre el sistema de los conocimientos abstractos que es, en el fondo, el problema de las categorías.

Vamos al primero de ellos. ‘Lo abstracto’ presenta problemas ya en su misma enunciación. ¿Qué entendemos por ‘lo abstracto’? En sentido lato, abstracto es ‘todo lo que no puede subsistir sino en unión con otro elemento’. Del mismo modo, por ‘concreto’ se entendería ‘el conjunto formado por ambos elementos y capaz de subsistencia propia’³⁵⁴.

Lo abstracto es, decimos, lo que no puede subsistir por sí mismo, sino siempre en dependencia respecto de un substrato. Este tipo de dependencia puede ser de índole causal o fundamental. En el primer caso se trataría de la dependencia en que está el efecto de su causa, pero no es de esta de lo que aquí se trata. Más bien, se trata de una dependencia fundamental que Zubiri denomina: “*relación de inhesión*, por la cual algo no puede subsistir por sí mismo sino en unión con un sujeto al cual es inherente; así el color no puede existir si no es sobre una superficie extensa”³⁵⁵. Desde esta perspectiva, lo *abstracto* cobra un matiz, mucho más definido: “Abstracto significa, pues, todo lo que no puede subsistir sino en unión con otro elemento que le sirva de sujeto concreto; sería el individuo completo”³⁵⁶.

Zubiri distingue *diversos tipos de abstracción*.

Tenemos los ‘abstractos de primer orden’ o ‘abstractos físicos’. Se refiere al ámbito de las realidades físicas dotadas de composición. En ellas distinguimos, en primer lugar, las *cualidades secundarias*, las cuales son inherentes a un sujeto material, y no existen con independencia de este. En segundo lugar, tenemos las *cualidades primarias* las cuales son inherentes a una masa material. La relación inversa es igualmente válida. La materia no puede existir sin determinaciones cualitativas. En ambos casos la dependencia es mutua. Los ‘abstractos de segundo orden’ apuntan a las *relaciones*: “La relación implica una abstrac-

352. Ibid.

353. Ibid.

354. Ibid., pág. 124.

355. Ibid., pág. 125.

356. Ibid.

ción mayor que la abstracción física”³⁵⁷. En una relación de objetos físicos, no sólo se supone la presencia de dos términos relacionables, sino, además, sus correspondientes cualidades primarias que son ya abstracciones. Así como hay relaciones materiales, también existen las relaciones formales fundadas en el sólo hecho de la *multiplicidad* de varios elementos. Tenemos, todavía un tercer estrato, se trata de los ‘abstractos de tercer orden’. Así lo expone Zubiri: “Si dos colores o dos formas geométricas guardan una relación de semejanza, como son dos formas y no una sola, forzoso será concluir que aún dentro de cada uno de esos abstractos hay algo que es lo común a los dos términos y algo que les es distinto. Estos elementos son *abstractos de tercer orden*, porque suponen, además de la abstracción de las cualidades, la abstracción de los elementos diferenciales de ambas cualidades”³⁵⁸.

Aquí, Zubiri nos alerta frente a un posible malentendido. Se podría pensar que aquellos elementos resultantes de la abstracción de tercer orden fuesen más que realidades físicas, especies ideales. Zubiri es, en este sentido, tajante: “Todas las partes que hemos distinguido en los tres casos son realmente existentes en cada objeto individual”³⁵⁹. Establece, seguidamente, las diferencias entre la especie ideal y los elementos abstractos: “La especie ideal supone una función de otro orden, a saber: la unidad inespacial e intemporal de todos los individuos en un objeto único, idéntico. La especie ideal es *idéntica*; los elementos abstractos de varios individuos son iguales. La especie ideal es *irrepresentable*; los elementos abstractos son *representables*. Al acto que nos da a conocer los elementos abstractos llamamos *abstracción*. Al que nos pone en conocimiento de las especies ideales llamamos *ideación*”³⁶⁰.

Hasta aquí, el primer punto, que ha versado solamente sobre la teoría objetiva de la abstracción.

A continuación, se tratará sobre la teoría psicológica o subjetiva de la abstracción. Es el tema del carácter intuitivo del conocimiento abstracto, el segundo de los problemas detectados por Zubiri en orden a la dilucidación de la noción de intuición abstracta. Para penetrar en este problema, Zubiri no encuentra un mejor modo de hacerlo que no sea el de acceder a él a través de una exposición crítica de Kant. La teoría del conocimiento kantiana adolece de varias deficiencias que Zubiri no pasará por alto.

La intuición, para Kant, sólo está reservada a los sentidos que son los únicos mediadores entre el hombre y el objeto. El entendimiento es, a diferencia de los sentidos, espontaneidad y se limita a producir los conceptos en su aspecto formal. Como los sentidos reciben en forma pasiva su objeto, concluye Kant afirmando que sólo hay intuición de lo concreto, de la materia del conocimiento, en tanto que la forma de este es ‘producida’ por el entendimiento que es el principio de inteligibilidad del ser. Lo explica así, Zubiri: “El entendimiento conoce por relaciones; ahora bien, una relación es algo que se funda en dos términos que pueden ser dados, pero no está dada con ellos. Luego, la relación es algo que el entendimiento agrega a la intuición, y este agregado es el concepto. Tal es el fundamento

357. Ibid., pág. 126.

358. Ibid.

359. Ibid., págs. 126-127.

360. Ibid., pág. 127.

escueto que late en la obra kantiana, y, con raras excepciones, en toda la filosofía desde el siglo XIV³⁶¹.

Este es el razonamiento subjetivista típicamente moderno que Zubiri sintetiza en dos proposiciones:

A) Lo dado es lo sensible.

B) La relación no está dada sino producida por el entendimiento.

La refutación zubiriana no se hace esperar: Si lo dado es lo sensible, ¿qué es lo sensible? Al igual que en el empirismo, la respuesta kantiana dice: lo sensible es la sensación. Pero, ¿puede ser lo sensible la sensación? Este tema ya se ha tocado anteriormente. Sin embargo, Zubiri vuelve una vez más a él. “La sensación es, en efecto, un factor esencialmente explicativo, a la manera como el átomo en Química supone esa definición que el objeto es una suma, esto es, una relación sintética de elementos simples e irreductibles llamados sensaciones. Como cada sentido no nos da más que sensaciones aisladas, se concluye que la relación, esto es, el objeto completo, está en parte creado por el sujeto³⁶².”

Pero ya se ha dicho que la sensación es un factor hipotético y que una teoría del conocimiento no puede partir de supuestos explicativos sino fenomenológicos, esto es, descriptivos y una descripción del fenómeno del conocer refuta en toda su extensión estas afirmaciones asociacionistas. “Por tanto, fenomenológicamente, lo dado no es lo sensible, si por tal se entiende la *sensación*, sino el *objeto sensible* por entero, con todos sus elementos sensibles e inteligibles³⁶³. Lo dado es, pues, el objeto sensible.

Falta por ver el carácter de esta dación de los elementos del objeto. Nos dice Zubiri: “A los sentidos están dados solamente los aspectos sensibles del objeto (...) Pero además de sentidos, el yo posee un entendimiento. Ahora bien, en el primer momento del ciclo psicológico, al entendimiento no le están dados en forma clara y distinta todos los elementos inteligibles, sino solamente *como una exigencia* que impele a proseguir el trabajo de análisis, y *como una ley* que regula el mismo. Pero esta exigencia y esta ley están en el objeto sensible. De esta manera, en un tercer momento, el entendimiento *ve en el objeto sensible sus elementos inteligibles*”³⁶⁴. Si aplicamos estas consideraciones al plano de las relaciones, nos encontramos con que tras la constatación empírica de los objetos a comparar procede un trabajo subjetivo de comparación guiado por un criterio de relación determinado. El resultado es el hallazgo de nexos de relación objetivos, distintos totalmente a los actos subjetivos desde los cuales, psicológicamente, se originan. Como lo que nos interesa a nosotros es la naturaleza de la relación cognoscitiva, “aunque *psicológicamente*, entre la intuición sensible y el conocimiento abstracto de las relaciones *media* un trabajo subjetivo de apercepción (empleando la terminología de Wundt), verificado el trabajo, el objeto está patente él mismo, sin intermediarios a la conciencia”³⁶⁵.

Ahora tenemos ganado el terreno necesario para entender las siguientes conclusio-

361. Ibid., pág. 128.

362. Ibid.

363. Ibid., págs. 128-129.

364. Ibid., pág. 129.

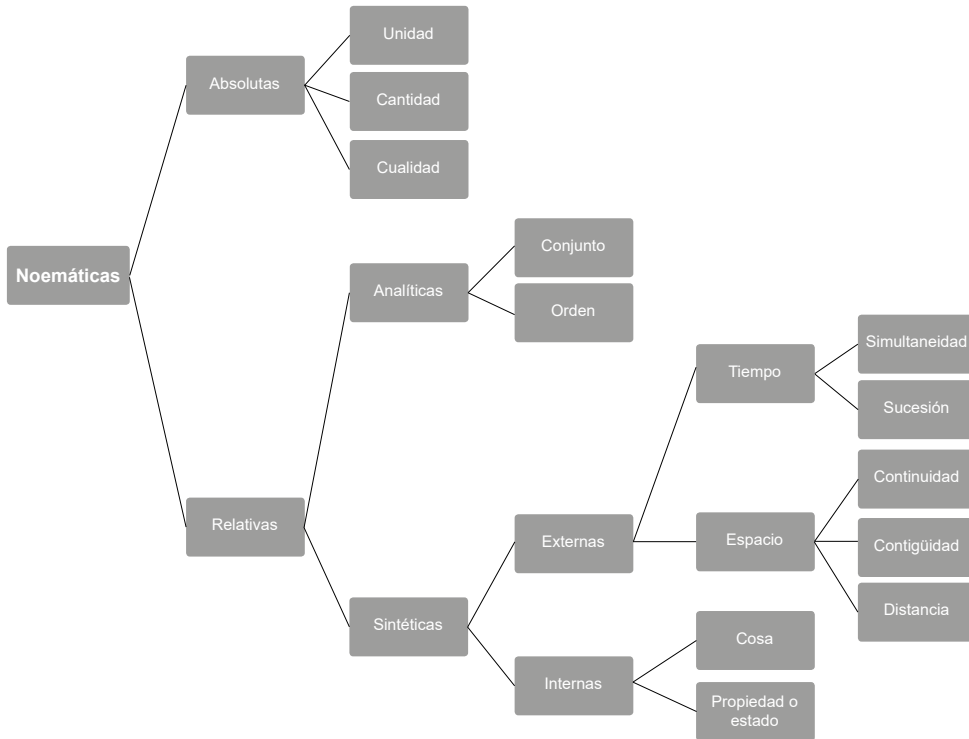
365. Ibid., págs. 129-130.

nes: “La presencia inmediata de un objeto a la conciencia se llama *intuición*. Por eso este conocimiento abstracto es intuitivo. Si las relaciones son objetivas, en abstracción de tercer orden, que es una forma más compleja de conocimiento de relación será también intuitiva. Los productos de esa abstracción son las categorías. Las categorías se fundan pues, en una intuición”³⁶⁶.

Las categorías constituyen el resultado del conocimiento abstracto, son las propiedades más generales de lo real y “tienen la misión de aportar las especies reales últimas dentro de las cuales nos es dado lo real”³⁶⁷.

En cuanto son las categorías las herramientas merced a las cuales podemos comprender lo real, debemos atribuirles un carácter no sólo óntico, sino que también lógico y hasta ontológico³⁶⁸. Respecto a la diversidad de estas, vale lo que dice Zubiri: “En rigor no puede decirse que ninguna de ellas sea falsa, sino que no refleja más que un punto de vista”³⁶⁹.

Zubiri aborda extensamente el tema sobre ‘el sistema de las categorías’ haciendo gran variedad de clasificaciones de todas ellas. La clasificación zubiriana queda expuesta en el siguiente esquema:

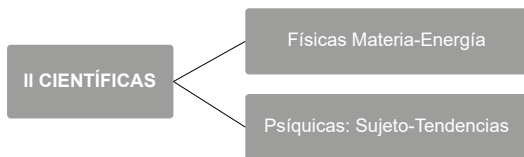
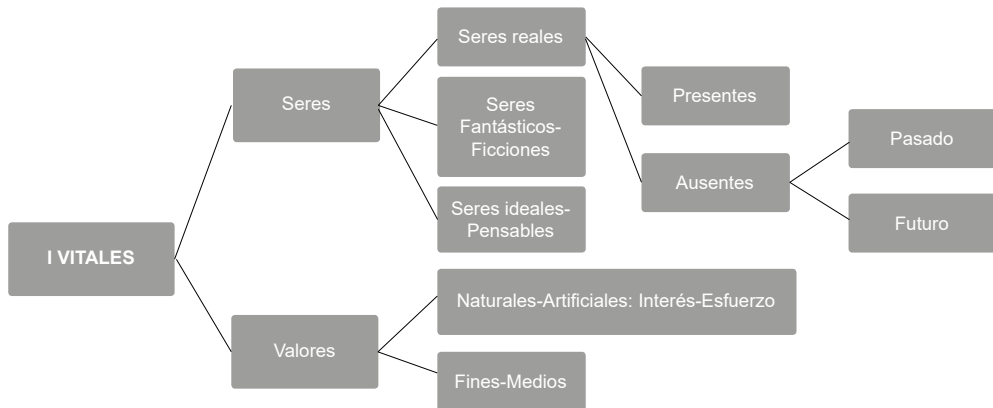
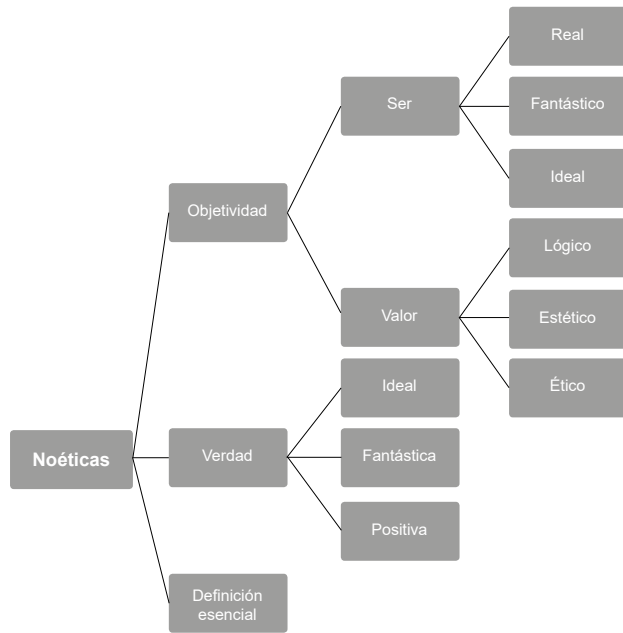


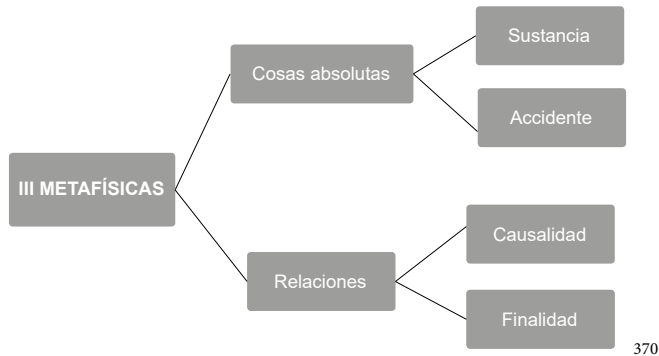
366. Ibid., pág. 130.

367. A. Pintor-Ramos: ZF, págs. 512-513.

368. Ibid., pág. 513.

369. X. Zubiri: TFE, pág. 130.





370

Este planteamiento zubiriano de las categorías supera ampliamente el desarrollo husserliano sobre este tema mostrando de este modo la creatividad con que Zubiri ‘manejó’ los conceptos fenomenológicos. A pesar de todo ello, sin embargo, Zubiri no logra desligarse de su orientación objetivista, que más tarde superaría, al considerar las categorías como componentes reales del objeto diferenciándose claramente de las consideraciones aristotélicas y kantianas³⁷¹.

Se tratará, ahora, de considerar las aprehensiones mediatas de los objetos por la conciencia, esto es, el problema de la imaginación. Así la define Zubiri: “cuando el objeto real no está presente, el sujeto puede actualizar la intención objetiva de un ser intencional, y entonces este nos da la aprehensión de un objeto sensible, pero no existente. Tal es el caso de la imaginación”³⁷². La fantasía, en cuanto función cognoscitiva, diferencia claramente “el ser virtual de la intencionalidad y la inexistencia del objeto mentado intencionalmente”³⁷³. Un objeto fantástico, por ejemplo, un centauro, no es una imagen sino un objeto para la conciencia. Término de ella y no parte real de ella. “Lo que ocurre es que hay un ser intencional (imagen) que es referido por el sujeto (imaginación) a un mundo objetivo (objeto centauro). La imagen es, pues, no objeto sino medio de conocimiento”³⁷⁴.

Respecto al problema de la *ideación*, denominado por Zubiri ‘*la aprehensión significativa de los objetos de conciencia*’, resulta ser uno de los más controvertidos en el ámbito de la psicología contemporánea.

Tres problemas se plantean a la hora de acceder cognoscitivamente al proceso ideativo:

- a) ¿Existe una aprehensión de objetos ideales?
- b) ¿Cuál es su mecanismo?
- c) ¿Cuál es su contenido?

370. A. Pintor-Ramos: ZF, págs. 514-515.

371. Ibid., pág. 515.

372. X. Zubiri; TFJ, págs. 133-134.

373. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 516.

374. X. Zubiri: TFJ, pág. 134.

Vamos al primero de ellos.

La mentada escuela de Würzburg, en boca de Bühler, uno de sus más preclaros representantes, llegó a la conclusión de que la sensación no era el único elemento de conciencia como hasta entonces se creía por el asociacionismo. Esta corriente sostuvo que, dada la unicidad de la aprehensión sensible, toda captación ideal era un mero ‘derivado’ de aquella, sólo que mediado por una imagen. El problema para el asociacionismo consistía únicamente en “el estudio del mecanismo que, a través de las imágenes perceptivas, lleva a la aprehensión de los objetos pensados”³⁷⁵.

Bühler, apoyándose en el innegable hecho de la introspección llegó a afirmar la existencia de un *pensamiento sin imágenes*, es decir, desligado de toda aprehensión sensible. “Bühler ha descubierto que al lado de las sensaciones y de los sentimientos hay otros elementos, que no tienen el factor intensidad y que pueden variar solamente con la claridad y la certeza. Les ha llamado *pensamientos*, y según él estos pensamientos pueden presentarse sin ningún sustrato sensorial”³⁷⁶.

Tras su peculiar metodología, llega Bühler a afirmar que el pensamiento se da, a veces, sin ningún soporte sensitivo lo que implica que es, *en el fondo*, un nuevo elemento psíquico, entendido como *acto elemental irreductible* a otros más simples. Sin embargo, Zubiri se cuida de no adherir incondicionalmente a la tesis de Bühler, puesto que este, adscrito como está a la Escuela de Würzburg, no deja de sentirse comprometido con el realismo crítico, tan cargado de inconsecuencias al pensar de Zubiri.

Así, un análisis descriptivo de la introspección no culmina afirmando lo sostenido por Bühler. La deficiencia la constata Zubiri en estos términos: “Uno de los cánones más elementales de la experimentación psicológica exige tener en cuenta la diferencia existente entre los fenómenos que realmente se dan en el sujeto y aquellos de que tiene conciencia este último”³⁷⁷. Y más adelante: “El hecho puro de que el sujeto no pueda describir ninguna imagen concomitante al pensar no quiere decir, sino que las imágenes no se hallan en el foco de la conciencia”³⁷⁸. El que el sujeto de la experimentación no sea consciente de imagen alguna no es síntoma inequívoco que avale la inexistencia de aquellas. Bühler afirmaba más de lo que el examen reconocía. Sin embargo, el descubrimiento de Bühler encuentra todo su valor en el orden de la interpretación. Lo dice Zubiri: “La *interpretación* del hecho impondría en cambio la conclusión de Bühler. En estas experiencias los pensamientos que el sujeto menciona están en el foco de la conciencia; y cuando afirma que no hay imágenes esto no prueba ciertamente que estas no existan, pero prueba cuando menos que el hecho psicológico del pensamiento es bien distinto del de la imagen”³⁷⁹.

Esta prueba, entre otras, confirma la tesis de Bühler, pero la más importante queda expresada en estos términos: “El objeto pensado tiene un contenido irreductible al objeto imaginado; pero el objeto pensado está presente a la conciencia y al sujeto. Luego el sujeto

375. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 518.

376. X. Zubiri: TFJ, pág. 135.

377. *Ibid.*, pág. 136.

378. *Ibid.*

379. *Ibid.*, págs. 136-137.

tiene un acto distinto del de la simple imaginación para aprehender el objeto ideal. Este acto es el pensamiento³⁸⁰.

Desligado de este modo el pensar del imaginar, surgen dos nociones diversas de ‘pensamiento’. Una de índole psicológica y otra de índole lógica. *Pensamiento* no significa lo mismo en ambos casos. En lógica, ‘el concepto es siempre un objeto ideal; el concepto se define, pues, por su objeto’. En psicología, “el concepto no es un objeto sino una manera de referirse la conciencia a él, y de estar él presente a la conciencia a saber, la manera significativa”³⁸¹. El modo de presencia que posee un objeto cuando se da a la conciencia aislada de toda representación es lo que Zubiri denomina *concepto*. El acto por el que viene a presencia es el *pensamiento*.

Titchener afirmará que la aprehensión no queda cualificada, desde una perspectiva lógica, por el hecho que su objeto sea específicamente un concepto. Bühler, por su parte, tampoco está equivocado cuando señala, desde una perspectiva psicológica, que los actos de conciencia son distintos según la naturaleza del objeto intencionalmente mentado: “En conclusión pues, como relación lógica con el objeto, el pensamiento no implica nada específico en el sujeto, la diferencia se da tan sólo en la conciencia. Pero como causalidad que condiciona su ejercicio, la aprehensión ideativa implica leyes específicamente distintas”³⁸².

Aquí pasamos al segundo de los problemas mencionados: el mecanismo del proceso ideativo.

Una vez más Zubiri dirigirá su crítica hacia el asociacionismo, el cual considera la *significación* como una mera asociación de la imagen verbal con la imagen del objeto. Esta asociación, entonces, daría el único sentido inteligible al pensamiento. De lo mismo se derivaría que las leyes del pensamiento no son sino casos particulares de la asociación. Contra esto, Zubiri tiene mucho que decir. El problema de la significación trasciende con mucho el problema de la significación del lenguaje: “En efecto, la aprehensión ideal se ejercita con ocasión de una aprehensión sensible ya completa. Esta nueva aprehensión no es una pura asociación con la primera, sino que es un nuevo acto realizado gracias al intermediario de la relación significativa que tiene lo concreto respecto a lo abstracto. Sobre un medio intencional la conciencia realiza una posición de un objeto sensible acompañada de una aprehensión subjetiva de dicho objeto. El sujeto refiere significativamente este objeto a una especie ideal y entonces se actualiza otro medio intencional sobre el cual realiza la conciencia una nueva posición objetiva. Esta posición es el *concepto*. Su correlato, el *objeto ideal*”³⁸³.

Zubiri pasa revista a las teorías clásicas de Locke (imágenes genéricas), Stuart-Mill (nominalismo) y Aristóteles (teoría de la abstracción), sin llegar a una distinción clara entre *ideación* y *abstracción*.

380. Ibid., pág. 137.

381. Ibid. Pintor-Ramos efectúa aquí un cambio sustituyendo ‘significativa’ por ‘cognoscitiva’. La ausencia de aclaraciones al respecto hace pensar en una errata del profesor Pintor-Ramos, o de una corrección no explicitada por su parte, del original que no está exento, por lo demás, de equívocos. En este caso concreto, sin embargo, no advierto error en el original. (v. ZF, pág. 518).

382. Ibid., pág. 139.

383. Ibid.

En el caso de Aristóteles, por ejemplo, la ideación está inscrita en su teoría de la abstracción y consiste en ‘prescindir de los caracteres que individualizan al objeto’. Desde un punto de vista psicológico, esta teoría se enfrenta a varias dificultades. En el fondo, es más metafísica que psicológica. De ahí las dificultades.

Aristóteles postula que entre la especie y el objeto empírico existe una relación de individuación. Con todo lo correcto que esto pueda estar, no se sigue de aquí, sin más, que el proceso psicológico consista en una desindividuación. “La pura abstracción no puede explicar la conciencia de un objeto ideal”³⁸⁴. “Dado que la abstracción es una precisión de algunas notas individuales, las restantes, aunque sean semejantes a las de otros individuos, son numéricamente distintas en cada uno de ellos. Haría falta, pues, además de la pura abstracción, cuyo resultado sería perfectamente individual, una intención que refiera el producto de la abstracción a una unidad específica ideal; bajo ella esos ‘iguales’ abstractos individuales adquieren su unidad ‘idéntica’. Y este acto intencional lo llamamos propiamente *ideación*”³⁸⁵. Abstracción e ideación son, por lo tanto, dos actos irreductibles pues, mientras la primera parte comparando una variedad de objetos individuales; la segunda alcanza la unidad genérica a partir de un solo caso, merced a la intuición abstracta. “En definitiva, lo que caracteriza a la ideación es que en ella el objeto es aprehendido a través del medio intencional que es la conciencia significativa”³⁸⁶.

Respecto al tercer problema planteado, el del *contenido* de la aprehensión de los objetos ideales, es posible deducirlo desde el anterior: “El contenido son los *objetos* en cuanto unidades abstractas capaces de definirse y bastarse a sí mismas”³⁸⁷.

Es cierto que, a veces, nuestro pensamiento no se dirige en forma directa al objeto, sino sólo a través de las relaciones que se establecen entre este objeto y otros también dados en la significación. A esto Zubiri lo llama, ‘conciencia de esfera’³⁸⁸.

Una aclaración de Zubiri nos libra del equívoco al que podríamos deslizarnos desde la noción de *conciencia de esfera*. El que podamos aprehender un objeto desde otro u otros por nexos de índole mental, no implica, en absoluto, que tal objeto es un producto subjetivo del sujeto. “Las relaciones (subjetivas unas, objetivas otras) que constituyen la conciencia de esfera son tan sólo el mecanismo psicológico y causal, gracias al cual se dirige la atención y actividad de la conciencia a un objeto determinado. Pero el objeto como tal no ha sido creado por el sujeto”³⁸⁹.

Tras los actos aprehensivos, pasamos ahora al estudio de los actos adhesivos.

384. Ibid., pág. 142.

385. Ibid.

386. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 520.

387. X. Zubiri: TFJ, pág. 144.

388. “En otros casos la comprensión parece estar dada en forma no imaginativa, y constituye eso que se ha llamado la conciencia de esfera o de dominio que nos coloca en contacto con todo un conjunto de cosas que están en relación directa con el objeto preciso designado por el lenguaje. Probablemente la conciencia de esfera está constituida por un conjunto de conciencias de relación más o menos vagas, que unen el objeto a otros objetos y determinan a aquel por esta relación. Entonces hay una determinación intrínseca del objeto por vía no imaginativa bajo forma de conciencia de relación”. (TFJ, pág. 141. Véase también págs. 143-144).

389. X. Zubiri: TFJ, pág. 144.

El problema podría formularse en estos términos: “¿Es la ‘adhesión’ un componente constitutivo del juicio como acto psicológico?”³⁹⁰.

Zubiri atiende preferentemente a los trabajos de tres investigadores relacionados con la Escuela de Würzburg: Watt, Marbe y Messer. Todos ellos concluyen que, psicológicamente hablando, no se encuentra ningún fenómeno que sea específico del juicio. Lo único realmente propio de los actos judicativos es que son realizados con el fin de conocer la realidad. Van tras el conocimiento de lo real. A tal conclusión llegaron estos investigadores en forma unánime, pero la precariedad de sus instrumentos experimentales no les permitió concluir nada a partir de estas constataciones. La mera constatación experimental se vio necesitada de una ‘psicología de gabinete’ que pudiese interpretar correctamente estas experiencias. La pregunta central es qué quieren decir aquí los experimentalistas cuando hablan de la intención judicativa por conocer lo real. En principio se trata de una definición muy vaga. Watt y Marbe llegaron a estas conclusiones por una vía muy distinta a la que utilizó Messer. Llegaremos a entender mejor las ideas de estos autores si nos detenemos un poco en explicar sus respectivas metodologías.

Messer utilizó en sus investigaciones la siguiente metodología: “Hacer realizar al sujeto algunas operaciones mentales, y se le pregunta cuáles son los fenómenos específicamente diferentes de los otros a los cuáles él llama juicios. Se trata, pues, de indicar la diferencia psicológica entre el juicio y los demás fenómenos”³⁹¹. El resultado de este experimento es que de ella surge sólo un tipo de juicio reconocido por el sujeto: la relación predicativa; queda omitida la relación de inherencia o atributiva.

Ahora bien, una relación de predicación, desde un punto de vista psicológico, no es necesariamente un juicio. Desde aquí, Messer se ve en la obligación de avanzar un paso más y caracterizar psicológicamente al juicio desde un punto de vista más general: “Para que haya juicio es preciso que la relación predicativa corresponda a un fin querido; y esto nos coloca en un plano mucho más general, porque en la predicación la reacción puede estar determinada por hábitos, educación, etc.”³⁹². La relación predicativa se transforma en un juicio cuando el fin de su intención es conocer la realidad. Tal es, en el fondo, la posición de Messer. Zubiri ve profundas deficiencias en esta teoría del juicio propugnada por Messer, a causa de la mala definición de los conceptos fundamentales.

Antes de iniciar la crítica de Zubiri a esta concepción, nuestro autor deja bien en claro lo siguiente: “El juicio como correlato intencional de conciencia es distinto del juicio como acto del sujeto”³⁹³.

Messer se merece al menos tres objeciones:

a) Excluye los juicios existenciales y estos psicológicamente carecen tanto de relaciones atributivas como predicativas.

b) Las relaciones predicativas son lógicas y no psicológicas.

c) Que el juicio para serlo tenga que ajustarse intencionalmente al conocimiento de la

390. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 521.

391. X. Zubiri: TFJ, pág. 145.

392. Ibid., pág. 147.

393. Ibid.

realidad es algo demasiado vago. Este ‘ajuste’ es entendido por Messer “como una reacción voluntaria por parte del sujeto; pero tal reacción sería en realidad un acto reflejo que, como tal, no afecta necesariamente a la estructura de todo juicio ni se da tampoco sólo en el juicio”³⁹⁴. El problema de fondo es la crítica al hecho de la experimentación misma. No es que los hechos de que nos habla Messer y los demás experimentalistas no se den. Lo que sucede es que los interpretan como hechos espontáneos y objetivos cuando en el fondo no revelan más que el ‘estado mental (subjetivo) de un sujeto en el laboratorio.’ “En la vida corriente el juicio es un fenómeno espontáneo, como lo son o pueden serlo al menos casi todos los fenómenos psíquicos. Pero en cuanto un sujeto se coloca ante otro con el fin deliberado de ser objeto de experimentación, casi todos los procesos espontáneos se tornan en voluntarios, y al hacer el análisis del resultado de la experiencia corremos el riesgo de atribuir esencialmente a esta lo que tan sólo es circunstancia accidental del acto; el ser provocado, en lugar de ser simplemente producido”³⁹⁵.

Las vías experimentales de Watt y Marbe llegaron a resultados semejantes y, por lo tanto, se derivaron de ellas, objeciones análogas. Según estos investigadores, lo primero es “comenzar por definir lógicamente un juicio, entonces, cuando se juzga, se realiza en la vida psíquica del individuo algo que lógicamente se puede llamar juicio, y se pregunta al sujeto qué es lo que ha ocurrido en su conciencia. Es un puro método heurístico, que no implica en lo más mínimo el sentido de la solución del problema”³⁹⁶.

En el caso particular de Marbe, este comenzaba definiendo al juicio “como todo aquel proceso al que se puede aplicar el predicado de verdadero o falso”³⁹⁷. Piensa Marbe, que aquello que hace que un fenómeno determinado sea un juicio es sólo el hecho de que sea realizado con vistas al logro de un cierto fin. Este último cualifica la reacción como verdadera o falsa según se haya logrado o no su realización. Al fin y al cabo, no se encuentra en la introspección (al modo en que estos investigadores la entendieron) ningún fenómeno psicológico que le sea específico al juicio.

Watt utilizó una metodología semejante a la de Marbe. Llevó a cabo experiencias de asociación determinada y constató que, a partir de una palabra dada, por reacción automática, surgía otra más extensiva que la abarcaba. Más allá de estas conexiones por las que de ciertos vocablos era posible pasar a otros con relación de sentido, que Watt interpretó como juicios, nada más había que permitiese al sujeto describir algo como característico del juicio desde una perspectiva psicológica. Watt culmina reforzando la tesis de Marbe, pero no avanza más allá que este. Quien de todos estuvo más cerca en el planteamiento del problema fue Marbe. Dice Zubiri: “Lo mejor es, sin duda, partir de una definición lógica del juicio y ver si tiene algún equivalente específico en la vida subjetiva. Esto es, se parte de una definición del juicio, como forma de conciencia, y se trata de averiguar si hay un acto del sujeto que sea propio de esa forma de conciencia”³⁹⁸. Marbe peca de falta de claridad en

394. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 521.

395. X. Zubiri: TFJ, pág. 148.

396. Ibid., pág. 145.

397. Ibid.

398. Ibid., pág. 148.

sus conclusiones. Está claro que al juicio y sólo a él le conviene el ser verdadero o falso, pero lo está mucho menos el de qué forma le son inherentes tales predicados. ¿En qué sentido la verdad es atributo del juicio? Zubiri nos lo aclara: “El juicio nunca tiene por objeto la verdad (excepción hecha del juicio lógico), sino que la verdad es la intención formal del juicio en sí mismo. En la creencia, en cambio, la verdad es objeto de ella”³⁹⁹. No todo juicio, pues, tiene como objeto formal la verdad. Son dos cosas diferentes, concluimos, la estructura fenomenológica del juicio, por una parte, y el acto subjetivo de adhesión por otra. “La estructura fenomenológica del juicio implica que este se propone una enunciación verdadera sobre la realidad, pero no implica un acto consciente (reflejo) de adhesión a ese juicio, lo cual es un problema de ámbito totalmente distinto”⁴⁰⁰. Verdad será la propiedad de un juicio lógico. Rectitud, la propiedad de una creencia en cuanto ella adhiere a una verdad. Ahora bien, de esto se deduce que la verdad no radica en la adhesión del sujeto, sino que, su último fundamento, radica en el objeto mismo. Pero tampoco se trata de que algo sea un juicio, porque su objeto sea la verdad, sino porque el juicio se constituye a sí mismo en esa pretensión de verdad. Nace con vocación de verdad: “El juicio, por tanto, no es un acto psicológico específico, sino un fenómeno intencional de *conciencia*; la adhesión o creencia es la traducción en el plano del *sujeto* de esa intención de objetividad”⁴⁰¹.

Para evitar equívocos, entonces, llamaremos a la forma lógica, juicio, y al fenómeno psíquico, adhesión. Desde aquí, ya podemos acompañar a Zubiri por toda una serie de conclusiones derivadas de las anteriormente citadas:

a) No todo juicio es adhesión. En efecto, puedo reconocer un juicio, incluso confeccionarlo por mí mismo, sin que por ello deba necesariamente creer en lo que enuncia. Desde un punto de vista psicológico, por otra parte, no todo juicio culmina en una adhesión, sino que puede terminar en un estado dinámico de aprehensión, que Meinong llamó ‘adopciones’ (*Annahmen*). De este modo también queda refutado Messer para quien juicio era relación predicativa y esta tenía como fin necesario un acto de adhesión.

b) No toda adhesión implica un juicio.

Quien quiere hacer algo, adhiere a ello, pero esa adhesión no implica juicio alguno. Zubiri, además señala que caben adhesiones negativas a juicios positivos y viceversa. Por último, concluye: “La adhesión es, pues, una función psicológica general por la que acertamos algo. Este algo puede ser, o bien un juicio (lógico o axiológico), o bien un mandato, etc.”⁴⁰².

Habiendo alcanzado una definición más o menos esclarecedora de lo que entendemos por ‘actos adhesivos’, pasamos ahora a estudiar las diferentes modalidades de la adhesión en cuanto tal. Los soportes en que puede descansar la adhesión son de naturaleza varia.

Constatamos, en primer lugar, que la adhesión no supone siempre el juicio. Hay veces que no se sabe lo que se cree. Lo explica así Zubiri: “Es que el correlato consciente de tales creencias es pura conciencia de que hay un objeto, el cual está presente en esta forma pura-

399. Ibid.

400. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 523.

401. Ibid.

402. X. Zubiri: TFI, pág. 151.

mente intencional”⁴⁰³. Aquí son las palabras las que funcionan como soporte de la creencia. Es el caso de las proclamas y propagandas.

También este soporte puede ser una cosa física. El caso del patriota que habla sobre las glorias de su patria ante un monumento que le es totalmente desconocido en su sentido y valor. Por último, puede la adhesión descansar en las otras personas con lo que nace la ‘conciencia social’. Es el caso del orador que llega más a la audiencia por la energía que derrocha que por el sentido de las palabras que profiere.

Ahora bien, si estos soportes llegan a tener valor social, universal (una lengua, el arte, etc.), darán origen a los llamados valores culturales de un pueblo, tras un proceso de síntesis reflexiva, por la gran cantidad de creencias que se van acumulando sobre ellos.

Pero adhesión no se identifica con creencia: “Las adhesiones se especifican, pues, por su contenido, en prácticas y teóricas; y reciben en este último caso el nombre de *creencias*”⁴⁰⁴.

Las creencias pueden, naturalmente, no descansar en la razón (no suponer un juicio a su base), y esto es, en el curso de la vida, lo más frecuente. Es que la función vital de la creencia no tiene, en su origen, un compromiso espontáneo con la razón: “Psicológicamente, la base de la adhesión es una tendencia vital que, como toda vida, busca de inmediato la asimilación por el sujeto del propio medio (...) el hombre es por su naturaleza de ser vital fundamentalmente crédulo. La disminución de esa credulidad va unida a las contradicciones que se van mostrando en el desarrollo de la vida, pero teniendo muy presente que, si dos juicios lógicamente contradictorios son impensables, no sucede lo mismo con las creencias inmediatas; las distintas fuerzas vitales que pugnan en cada uno de nosotros sostienen creencias que no siempre son coherentes”⁴⁰⁵.

El que, psicológicamente, la base de la adhesión esté en una tendencia vital, sin embargo, no implica que las creencias sean incomprensibles. Siempre podemos efectuar una reflexión sobre ellas para hacer conciencia respecto de su objeto, esto es, siempre podemos ir tras su justificación racional⁴⁰⁶. En este momento nace la creencia teórica o especulativa. Pero puede ser que tal proceso especulativo encuentre o no el objeto racional de la creencia. En el primer caso, la creencia será racional, podrá dar razón de sí misma; en el segundo queda teóricamente descalificada. Eso no impedirá, en todo caso, que la creencia se mantenga, sólo que, al perder su objeto y tener que inventarlo, pasará a llamarse ‘creencia práctica’.

Me parece de singular valor exponer aquí el ideal de humanización interpretado al hilo del pensamiento de Zubiri: “Desde el punto de vista, incluso la vida humana se puede entender como un proyecto de dar coherencia a las distintas fuerzas en la propia humanización, proyecto que es una constelación teleológica dentro del cual cada acto concreto tiene sentido en tanto que aceptado por el sujeto para el fin explícito; lo que este hace constante-

403. Ibid.

404. Ibid.

405. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 524.

406. La necesidad de llegar a una cierta intelección convincente del objeto de nuestras creencias es una constante del pensamiento de Zubiri que volverá a aparecer repetidamente en su obra posterior. Toda creencia hace posible y, más aún, necesita de un cierto fundamento racional. Solo a modo de ejemplo véase de Zubiri: NHD, págs. 344-345.

mente es sistematizar orgánicamente sus tendencias y las creencias que a ellas corresponden a través del proyecto que se propone realizar en su vida”⁴⁰⁷. Agrega la última palabra al respecto, el propio Zubiri: “La sistematización de estas tendencias determinantes constituyen el *carácter*. Esta es la última y más profunda palabra de la psicología”⁴⁰⁸.

Bueno, se ha hablado de las modalidades de la creencia en su relación con el juicio sobre el que se deposita. Trataremos, ahora, de las modalidades de la creencia en relación con su naturaleza formal.

Tenemos, en principio, dos tipos de adhesiones:

A) *Adhesión absoluta*. Su ejecutividad es inmediata. Es la adhesión que presto a la persona de un íntimo amigo.

B) *Adhesión condicional*. En este caso, “se presta la adhesión a un juicio fundado tan sólo en la adhesión que prestamos a otro elemento ligado con el primero”⁴⁰⁹.

Es la adhesión al testimonio ajeno, por ejemplo. Quede claro, en todo caso, que el carácter condicional de ciertas adhesiones no implica, en absoluto, que su grado de certeza sea más disminuido. La intensidad de creencia es la misma en ambos casos. Los grados de creencia oscilan entre dos certezas: la de asentimiento y la de disasentimiento. “La certeza de asentimiento implica la creencia en la verdad de un juicio que vamos a llamar tesis; y naturalmente, la certeza de asentimiento a la tesis implica la de disasentimiento a la antítesis”⁴¹⁰.

Luego, la certeza tiene un carácter subjetivo, y en cuanto tal, no acompaña a la génesis de los juicios lógicos. En el terreno de los juicios lógicos lo que hallamos son evidencias. La credulidad, por otra parte, tiene su origen en la vida psíquica del sujeto y constituye el estado natural de la conciencia humana. De este modo, accedemos a una clara distinción entre evidencias y certezas⁴¹¹.

Psicología y lógica son dos orbes que funcionan separadamente y lo que en uno de ellos es válido, puede no serlo en otro. Tal cosa pasa con las creencias. Estas están confinadas al ámbito de la vida psíquica y sucede que muchas veces, surgen en franca contradicción lógica respecto de otras. Estas no tienen la capacidad de exclusión por sí mismas. Por esta razón no siempre somos conscientes de la incoherencia lógica de nuestras creencias. Sólo tras probar la contradicción la creencia deja de subsistir. Entonces sobreviene la duda. Dice Zubiri: “La duda es la falta de aceptación de un juicio, sea porque pugna con otro (duda positiva), sea porque no existen razones suficientes para aceptarlo (duda negativa)”⁴¹². Es decir, en la duda, lo que en la creencia es ser, es aquí sólo parecer. Wundt ya afirmaba que “la introducción del verbo aparecer en oposición al ser, es la gran revolución del niño, la que le convierte propiamente en un ser pensante”⁴¹³. Desde el momento que ser y aparecer no se manifiestan por necesidad unidos, no es posible adherir sin más a lo que se aparece,

407. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 524.

408. X. Zubiri: TFJ, pág. 157.

409. *Ibid.*, pág. 153.

410. *Ibid.*

411. Por ello se equivoca Sokolowski cuando define a la fenomenología en función de la certeza y por ello también le refuta acertadamente A. Pintor-Ramos. (v. ZF, pág. 441, n. 114).

412. X. Zubiri: TFJ, pág. 154.

413. *Ibid.*

pues puede ser tan sólo ‘apariencia’. Es el orto de la duda metódica. Esta obliga a suspender todo asentimiento hasta no recabar pruebas suficientes. Con la duda se inaugura en el sujeto el despertar de la subjetividad⁴¹⁴, ya que es ella la que se ha interpuesto entre el objeto y el sujeto provocando la separación entre ser y aparecer. “La duda ha surgido porque en el equilibrio natural inmediato de sujeto y objeto se ha introducido como factor distorsionante la propia subjetividad, exacerbándose a veces hasta convertir la duda en *crítica*, es decir, hasta buscar en la subjetividad la clave de la certeza a reconquistar”⁴¹⁵.

Este salto que instaura la duda crítica o trascendental constituye, dentro de la vida humana, la pérdida definitiva de toda inocencia cognoscitiva, la vida humana, entonces se transformará en un ‘doloroso proceso de reconocimiento’, que es una conquista dramática de sí mismo”⁴¹⁶. El estado de duda, sin embargo, ni es definitivo ni es la meta última del espíritu: “En el fondo de toda duda hay tendencia oculta hacia la certeza; el espíritu no puede resignarse a no creer porque eso equivaldría al suicidio por una huelga de hambre”⁴¹⁷. El estado de total escepticismo hace imposible la vida, por lo que es la vida misma quien se encarga, agotados todos los demás recursos, de alentar la creencia humana (...), aunque sólo sea en objetos creados por ella. Esta certeza profunda engendrada por la necesidad de vivir no se da aislada sino junto a otras secundarias “que señalan límites prudenciales en la ponderación de los motivos, y predisponen a la razón a verlos más claramente o cuando menos a hacerlos aceptables, siquiera sea con gran probabilidad”⁴¹⁸.

Más allá del ámbito teórico, en la vida humana, encontramos formas de adhesiones inexplicadas ya sea a ideales no tematizados o a personas más que al carácter de verdad de los contenidos. Otras veces las creencias descansan en la ‘tradicional’ espiritual de un pueblo y su sistema de valores en forma no crítica. Pueden, por supuesto, criticarse y hacerse objeto de un razonamiento reflexivo a través de la crítica histórica. Desde aquí, podemos concluir que “el acto psicológico que corresponde al juicio es una forma concreta de la creencia. Pero ahora es bien claro que el funcionamiento de tal creencia es anterior y ajeno a la estructura lógica del juicio. Sólo a un determinado nivel de la vida humana se introduce el juicio como soporte de creencias, pero eso afecta tan sólo a algunas de ellas y aun en ese caso el motor último son las tendencias vitales (*Begierde*, decía Hegel) independientes de la estructura lógica judicativa”⁴¹⁹.

La vida humana trasciende con mucho su dimensión específicamente lógica y ello constituye la refutación más palmaria a todo intelectualismo acérrimo, pero por otro lado, no se trata tampoco de caer en un vitalismo irracionalista, pues, aquí tan sólo se trata de una constatación: “la realidad es más amplia que lo que cabe en nuestras meras ideas y la acción impone al hombre la necesidad de habérselas con la realidad a un nivel mucho más inmediato y mucho más rico que las meras ideas abstractas”⁴²⁰.

414. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 525.

415. *Ibid.*

416. *Ibid.*

417. X. Zubiri: TFI, pág. 155.

418. *Ibid.*

419. A. Pintor-Ramos: ZF, págs. 526-527.

420. *Ibid.*, pág. 527.

Llevando el procedimiento fenomenológico a la acción, intentaremos en estas últimas líneas, acceder a la esencia fenomenal del juicio. Intentamos responder a la pregunta: ¿En qué consiste la estructura fenomenal del juicio?

Llevar a cabo una descripción eidética del fenómeno del juicio debe permitirnos poder reconocer en su más particular condición de tal. El medio de que nos serviremos será el lenguaje. Merced a él, el objeto del análisis queda fijado ante la conciencia. Lo hacemos cuando preguntamos: ¿Qué significa el vocablo 'juicio'?

El punto de partida está expresado en los siguientes términos: “Una descripción eidética debe comenzar diciendo lo que el objeto a describir no es; esta es la técnica mediante la cual se diferencia ese objeto de otros con los que puede confundirse (...) podemos decir: el juicio no es *específicamente* un acto de la voluntad, así como tampoco una relación entre representaciones; la primera es aún una concepción psicológica del juicio, la segunda es una concepción logicista”⁴²¹.

a) *El juicio no es un acto de la voluntad.*

Descartes y Malebranche llegaron a sostener que la razón sólo suministraba los elementos del juicio. El juicio no era sino un acto de la voluntad que asiente o disiente de las proposiciones del entendimiento, es decir, fue entendido como un acto de adhesión. La refutación a esta tesis no se hace esperar: en primer lugar, hay juicios sin volición. El ejemplo de Zubiri es contundente: “Nada tiene que ver la voluntad para que un juicio, tal como el teorema de Abel, sea verdadero o falso. El juicio es aquello cuyo predicado esencial es la verdad. Luego el juicio es algo anterior a la verdad”⁴²².

En segundo lugar, “la voluntad es libre de afirmar o no cuando ve la verdad”⁴²³.

Por último, ante un juicio puedo preguntarme si es verdadero o falso. Para que haya adhesión, en todos los casos, hace falta que el juicio esté dado. “La volición hace mío el juicio; pero el juicio es algo en sí anterior a su aceptación”⁴²⁴.

En el pensamiento contemporáneo, quien se destacó en la defensa del voluntarismo fue Rickert. Para este pensador, el juicio se constituye en el momento que la voluntad lo afirma. “Todo juicio, dice Rickert, es la respuesta a una pregunta; la pregunta como tal nos da el sujeto, el predicado y la cópula; pero los elementos del juicio no son el juicio; esto se produce en el momento en que la voluntad se decide y dice: ‘A es B’. De aquí se sigue, según Rickert, que el carácter de verdad se hallará, no en el objeto, sino en la relación del objeto con la voluntad del sujeto; lo que acompaña a la verdad es el sentimiento de que debo pensar así. Es verdadero el juicio que está conforme con un deber incondicional y eterno”⁴²⁵. Esta teoría es, a todas luces, inconsistente. De hecho, un juicio no es respuesta a ninguna pregunta. Propongamos el mismo ejemplo que da Zubiri. La pregunta: ¿Es la Tierra un esferoide?, puede ser entendida de dos maneras. Puede significar: ¿Es verdad que la Tierra es un esferoide? Aquí lo que se hace es pedir una opinión al interlocutor. La respuesta sería un acto de

421. Ibid., pág. 529.

422. X. Zubiri: TFJ, pág. 160.

423. Ibid.

424. Ibid., pág. 161.

425. Ibid.

asentimiento. Pero puede también significar: ¿Hay que afirmar que la tierra es un esferoide? Lo que busca entonces la pregunta es formar un juicio. Sólo la respuesta contendría el juicio, no la pregunta, pues sólo en aquel se da la intencionalidad afirmativa.

Para Rickert la respuesta es un acto de aceptación, pero sucede que antes de la respuesta sólo existe la pregunta y esta no es todavía un juicio. Luego, el acto de asentimiento de Rickert recaería en algo que todavía no afirma ni niega nada y esto es un contrasentido. El pensamiento de que la Tierra es un esferoide no es un acto de aceptación y, por otro lado, es algo más que la pura pregunta ya que esta no es ni verdadera ni falsa. “La voluntad, o bien precede a la intención como causa eficiente de su actualización, o bien sigue a la intención como aceptación de su contenido propio. En ambos casos el juicio es algo extravoluntario; la prueba está en que se puede aceptar un juicio negativo con un positivo acto de voluntad”⁴²⁶. Una vez más el psicologismo muestra su inconsistencia.

b) El juicio no es una relación entre representaciones.

La teoría relacional del juicio presenta muchas dificultades. Dice Zubiri: “Más insuficiente, si cabe, es la definición usual del juicio: ‘Una relación analítica o sintética entre dos representaciones’. Si yo digo: ‘El oro es amarillo’, tengo una relación entre oro y amarillo. Si quito la relación, no hay juicio; si la pongo, el juicio está presente”⁴²⁷.

Para algunos como Wundt, se trataría de una relación analítica. Si decimos ‘el oro es amarillo’, lo que hacemos es separar de la totalidad integrada por las cualidades aérea y amarillez, la sola amarillez y referirla a aquella totalidad como predicado suyo. Para la gran mayoría de lógicos, por el contrario, se trataría de una relación sintética. Dado el concepto oro y amarillo afirmo la unidad material ‘oro amarillo’. Zubiri rechaza tajantemente ambas modalidades de la teoría. Se trata de una teoría completamente arbitraria.

El proceso refutatorio toma esta senda:

1) No toda relación es un juicio, “una relación es un objeto puro a mismo título que el concepto mismo, de una relación de dos objetos resultaría a lo sumo un objeto relativo, pero jamás un juicio”⁴²⁸. Así, a partir del concepto ‘oro’ y ‘amarillo’, a lo más obtenemos la relación ‘oro amarillo’ que no es ningún juicio, pues no afirma nada. El juicio es afirmación, es la atribución de un predicado a algo dado como objeto a la conciencia. La intención afirmativa es esencial al juicio. Por otra parte, lo que el juicio predica es la unidad entre dos elementos. ¿De qué elementos se trata?, ¿A qué tipo de unidad se refiere? Son muchos los pensadores que consideran que el juicio unifica un sujeto y un predicado desde el punto de vista de su extensión. Entre ellos se encuentra Kant. Para este filósofo, juzgar es ‘subsumir una intuición en un concepto’, es decir, el sujeto queda subsumido por la extensión del predicado. El predicado, entonces, estaría determinando al sujeto lo que nos lleva a la idea de *construcción*. El objeto del juicio sería una construcción de ese mismo juicio.

El neokantismo moderno de la Escuela de Marburgo (Cohen y Natorp) llevó hasta sus últimas consecuencias tal posición desembocando directamente en el idealismo. Así, “el contenido representativo del sujeto es no causa sino producto del acto de juzgar”⁴²⁹.

426. Ibid., pág. 162.

427. Ibid.

428. Ibid.

429. Ibid., pág. 164.

Para esta corriente de pensamiento de corte idealista la representación cualquiera sea esta, carece de notas determinantes, luego, se deduce, la intuición pura carece de todo contenido. “El objeto inmediato de una intuición es lo indeterminado, una X; toda representación concreta es de carácter esencialmente conceptual. Según esto, el proceso de pensamiento sería fundamentalmente un juicio; y el juicio podría representarse esquemáticamente como sigue: Un X (que me está dado en la intuición), es A, B, C, etc., (elementos conceptuales). De la síntesis judicativa de los predicados con lo indeterminado dado en la intuición del sujeto, resultan los objetos. Todo objeto es, pues, según *Cohen*, una construcción de la conciencia”⁴³⁰.

Desde un punto de vista fenomenológico, sin embargo, el juicio reviste características extremadamente opuestas a la concepción anteriormente enunciada. Dice Zubiri: “Para nosotros todo juicio tiene por supuesto fundamental un objeto, con todas sus determinaciones reales, anterior e independiente, en su contenido, de toda conciencia; el juicio consistiría precisamente en la intención mental de conformarse con ese objeto originariamente dado y no producido. En cambio, para el neokantismo ocurre todo lo contrario. El objeto es objeto por su conformidad con las leyes del pensamiento; el juicio es el proceso creador del objeto”⁴³¹.

El pensamiento fenomenológico muestra claramente la diferencia que le separa del pensamiento neokantiano con sólo definir tres conceptos:

- a) La conciencia no tiene en sí ningún elemento objetivo.
- b) Los objetos son términos de conciencia (no contenidos).
- c) la intuición exige la dación de su objeto. No hay intuición desobjetivada.

Luego, el juicio no puede ser una determinación del sujeto por el predicado, sino “Una expresión del sujeto en el predicado”⁴³².

Por otro lado, insiste Zubiri, no nos es lícito establecer una relación de extensión entre dos conceptos. Si decimos que un sujeto X es A, B, C predicados, lo que estamos diciendo es que aquél X coincide con el contenido intrínseco de tales predicados. Una relación de extensión supone siempre a su base una relación de comprensión. Todo juicio, en última instancia, “es una relación fundada no en la extensión sino en la comprensión de sus términos”⁴³³. Si no fuese así, jamás sabríamos por qué le atribuimos a un sujeto tales predicados y no otros cualesquiera. Lo que está aquí en juego, en el fondo, es la defensa de la realidad de los intentos reduccionistas en boga que pretendían reducir lo real a nexos meramente cuantitativos. La reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo, por mucho que se justifique desde puntos de vista pragmáticos, no deja de hacer violencia a lo real que, en sí mismo, trasciende con mucho, toda consideración meramente mecanicista. La teoría que pretende hacer del juicio una mera relación de extensión “es el resultado de aquella concepción típicamente moderna de la realidad que redujo la naturaleza a lo cuantitativo, deshechando como irreales los aspectos cualitativos”⁴³⁴.

430. Ibid.

431. Ibid.

432. Ibid., pág. 165.

433. Ibid.

434. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 534. En este punto, Zubiri se hermana con Bergson en el intento por otorgar a

Algunos autores han admitido la teoría de la comprensión al tratar el problema del juicio. Sin embargo, no llegaron a interpretarla correctamente. Uno de ellos fue Lotze. Según este autor: “Todo juicio es la afirmación de la identidad de dos conceptos; la fórmula universal del juicio sería *A es A*”⁴³⁵. Aquí, en el sujeto va ya sobreentendido el predicado. Al decir ‘este papel es blanco’ lo que digo y afirmo es que ‘este papel blanco es papel blanco’. Zubiri le critica a Lotze que confunde el orden real con el orden intencional. Es cierto que en el objeto está la nota designada en el predicado. Lo que preguntamos es si en el sujeto está contenido todo el objeto, gramaticalmente hablando. Pues, no. “En el sujeto no está contenido todo el objeto, sino simplemente un aspecto de él; afirmar por esto que lo que no está en el sujeto no es elemento del juicio es confundir el sujeto gramatical con el sujeto lógico”⁴³⁶.

En lo que respecta al predicado lo que ocurre es todo lo contrario. El predicado solo tiene ser intencional (‘la blancura’), aunque ya atribuido al sujeto tenga, en este, ser real. El juicio consistirá, entonces, “en reconocer en el objeto (‘sujeto lógico’) la presencia real de lo que en el predicado no tiene más que una presencia intencional”⁴³⁷.

Los escolásticos también adhirieron a esta teoría comprensiva. Afirmaron que “el juicio consiste en afirmar la identidad material de dos objetos que tienen distinta expresión formal en el sujeto y en el predicado”⁴³⁸. La crítica es la misma que se le hace a Lotze. El objeto que funciona como sujeto y el que funciona como predicado no tienen comunidad ontológica. El predicado es pura intencionalidad y sólo cobra realidad en la cópula judicial. Benno Erdmann llevó hasta el extremo la teoría de la identidad. Según este autor, “el predicado es inmanente al sujeto lógico y ontológicamente; la única diferencia entre ambos es puramente verbal; es un único objeto expresado con dos palabras distintas en el sujeto y en el predicado”⁴³⁹. Aquí se trata de una confusión entre ciertos estados psicológicos y el fenómeno lógico. Dado que, psicológicamente, se nos presenta a la vez, simultáneamente, el sujeto y el predicado como un solo objeto, tendemos a considerarlos como unidad, pero no debemos olvidar que un juicio es una relación y, por lo tanto, consta de dos relatos que no se identifican con la unidad del objeto⁴⁴⁰.

De todo esto se desprende que ni las teorías psicológicas ni las relacionales explican exhaustivamente el fenómeno del juicio. El juicio no es ni una relación entre objetos ni entre representaciones. Es una *relación intencional*: “La propiedad designada en el predicado no es más que intencional. El juicio tiene por misión afirmar la objetividad de ese predicado en un sujeto. De modo que, en todos los casos, la relación cuya unidad es afirmada en el juicio, es una relación intencional entre el contenido de dos notas”⁴⁴¹. El describir al fenómeno del

la realidad toda su profundidad y valor. Queda fijado, de este modo, otro importante antecedente del posterior realismo zubiriano.

435. X. Zubiri: TFJ, pág. 165.

436. Ibid., pág. 166.

437. Ibid.

438. Ibid.

439. Ibid.

440. Para precisar la idea de juicio, quizás la noción de ‘relación’ no sea la más adecuada. Pintor-Ramos prefiere la idea de ‘referencia’, pues no siempre los elementos del juicio son dos relatos, (v. ZF, pág. 531, n. 236 bis.).

441. X. Zubiri: TFJ, pág. 167.

juicio como ‘relación intencional’ implica de partida el rechazo a todo intento explicativo de corte idealista, pues, conciencia en fenomenología es un lugar de presencia y no un centro productor de objetos.

De igual modo, la postura objetivista propugnada por Zubiri en este escrito (de la que hablaremos más tarde) resulta incompatible con la tesis del realismo ingenuo, pues, la autodonación del objeto a la conciencia no da lugar, en el nivel descriptivo, a afirmar la autonomía óptica de aquel. Es posible sí, desde el nivel descriptivo, derivar luego a un realismo, pero esto sería hacer metafísica y la metafísica sólo encuentra su lugar trascendiendo la postura meramente objetivista. Tal será el salto que dé Zubiri en su obra de madurez.

Zubiri nos enfrenta, en lo que sigue con los elementos del juicio. Desde una teoría gramatical del juicio constatamos en él tres elementos: Sujeto, cópula y predicado. Lógicamente hablando, esto es inexacto, pues con ello no se hace sino erigir como modelo de análisis la forma oracional del juicio atributivo. La función gramatical de los elementos del juicio no se identifica ni con la función lógica ni con la función psicológica de los mismos⁴⁴².

Psicológicamente (Adhesión):

Sujeto: la verdad.

Predicado: mi propia persona.

Cópula: la creencia.

Gramaticalmente (proposición):

Sujeto: un aspecto del objeto expresado en el sujeto oracional.

Predicado: otro aspecto del objeto designado en el complemento.

Cópula: el verbo ser (designa la unidad sintética objetiva de esos dos aspectos).

Lógicamente (juicio):

Sujeto: El objeto real con todas sus propiedades reales.

Predicado: la representación intencional de una, varias o todas las notas del objeto.

Cópula: la intención objetiva (‘el acto por el cual referimos objetivamente el predicado al sujeto, la intención a lo real’)⁴⁴³.

Son muchos los autores que no admiten la definición lógica antes dada de los elementos del juicio. Para algunos de ellos no hay distinción alguna entre la cópula y el predicado. Son los que pasaremos a ver en primer lugar. Estos pensadores se fundan en el hecho de que fuera de la intención afirmativa ningún concepto es predicado. Así, por ejemplo, Wundt: “En primer lugar, la cópula no es, en manera alguna, un elemento esencial del juicio (...) y en segundo lugar, la cópula pertenece, por su propia evolución al predicado tal como es, lo cual muestra que debe ser pensado con el concepto y en él unido en sentido predicativo”⁴⁴⁴.

Sobre esto, Zubiri no ve objeción alguna, pues, es cierto que, si no predico B de A, B no es predicado. La distinción entre cópula y predicado es más patente cuando se analizan otras clases de juicios. Tras este análisis notamos que habría como dos tipos de juicios. Uno de ellos se caracterizaría porque la intención predicativa estaría *analíticamente* incluida en el predicado y su distinción sería sólo resultado de una abstracción. Otro tipo de juicio sería aquel en el que la intención estaría *sintéticamente* agregada al predicado. En estos casos la

442. Véase de A. Pintor-Ramos: GFFZ, pág. 79.

443. X. Zubiri: TFJ, pág. 169.

444. *Logik*, I, Pág. 153. Cit. por Zubiri en TFJ, pág. 169.

distinción entre cópula y predicado es evidente. Ejemplo del primer tipo es: ‘Roma nació antes que París’. El sujeto en este caso es el hecho histórico y el predicado mienta la prioridad temporal de Roma. La cópula está analíticamente incluida en esta relación. Ejemplo del segundo caso es: ‘El oro es metal’. El sujeto es aquí el oro con todas sus propiedades incluso con su metalidad propia; el predicado es el concepto metal. “La intención predicativa es en este caso sintética y se distingue realmente del predicado del juicio”⁴⁴⁵. Zubiri todavía agrega más ejemplos, pero para nosotros estos dos son suficientes.

En segundo lugar, existe una lista de autores para los cuales no es cierto que sujeto y predicado sean dos elementos de todo juicio. Se nos objeta que los juicios impersonales no tienen sujeto y que los existenciales carecen de predicado, pero todo esto es producto de una confusión. Se resuelve esta si recordamos la diferencia entre lo gramatical y lo lógico: puede que gramaticalmente hablando se noten ausencias, pero esto no dice que lógicamente el juicio carezca de sus elementos. Dice Zubiri: “Todo juicio implica lógicamente una relación intencional de un contenido a una objetividad; no cabe, pues, un juicio sin sujeto y sin predicado”⁴⁴⁶. Los juicios impersonales, por ejemplo, no tienen sujeto. Aunque debemos ser más rigurosos ya que distinguimos al menos dos tipos de juicios impersonales: los juicios impersonales aparentes y los juicios impersonales reales. Zubiri adhiere a esta distinción propugnada por Sigwart, pues resulta verdadera. Desde ella constatamos que los juicios impersonales aparentes no ofrecen duda alguna y están acordes con la teoría lógica expuesta. Así, el juicio, ‘En Mayo florece’, viene a significar ‘En Mayo brotan las flores’, es fácil al tipificarlo, constatar el sujeto y el predicado.

En los juicios impersonales reales se da la total ausencia del sujeto gramatical. Así, por ejemplo, sucede al decir ‘trueno’. ‘Trueno’ puede significar un juicio existencial: ‘Este fenómeno que ahora ocurre es un trueno’. También puede significar: ‘La representación del fenómeno llamado trueno es en este momento representación de un trueno existente’. Tenemos, en estos casos, el objeto del juicio encarnado en el fenómeno del trueno, y el predicado que, en este caso es la representación del trueno, siendo la cópula la que afirma que se da efectivamente tal representación en el trueno efectivo y presente. “La aparente dificultad de esta clase de juicios nace de que el sujeto y el predicado son perfectamente coincidentes en todo y sólo su contenido; de ahí la dificultad de distinguirlos adecuadamente. Pero esta distinción es real”⁴⁴⁷.

Respecto de los juicios existenciales veamos el siguiente caso: ‘el sol existe’. Su predicado gramatical es la existencia. Sin embargo, desde una perspectiva lógica el asunto es más oscuro y ya no se distingue tan claramente sujeto y predicado. D. Hume fue el primero en negar que la existencia pueda ser predicado ya que, para él, todos los contenidos mentales son impresiones y en la impresión no se da ninguna afirmación de existencia. Por todo ello, la existencia no puede ser predicado de un objeto percibido. Luego, si bien todos los juicios son existenciales desde este particular punto de vista, ninguno de ellos tiene, lógicamente hablando, predicado. Zubiri lanza la crítica de esta posición por tres vías diferentes.

En primer lugar, no hay duda que no existe ninguna sensación con contenido de

445. X. Zubiri: TFJ, pág. 170.

446. Ibid., pág. 171.

447. Ibid., pág. 172.

existencia, “pero de ahí no se sigue que no haya un concepto autónomo y bien definido de la existencia”⁴⁴⁸.

En segundo lugar, tan distintas nos parecen existencia y sensación que “calificamos a las cosas con el nombre de existentes en la medida en que no son sensaciones; si nos convenciéramos de que el mundo es mi representación, dejaríamos, *ipso facto*, de creer en su existencia”⁴⁴⁹.

Por último, es cierto que, en el juicio existencial, contrariamente al juicio de predicación, el predicado no es una nota distintiva de la esencia del sujeto. De esto se deduce sólo “que la existencia no forma parte de la esencia de ningún sujeto, pero en manera alguna probaría que la existencia no es una propiedad real de ciertos objetos; todo lo más que cabría afirmar es que se trata de una propiedad de otro orden”⁴⁵⁰.

F. Brentano ha sido quien ha modernizado esta teoría del juicio existencial, “Para Brentano en todo acto de aprehensión aprehendo, *ipso facto*, el objeto y su existencia, no como dos propiedades que fueran distintas, sino como un todo absoluto; en este reconocimiento o aceptación del objeto, y no en una relación de dos representaciones, consiste el juicio. En la aceptación del objeto está su existencia; en su desaprobación su no existencia”⁴⁵¹.

Psicología y lógica aparecen, una vez más, mezcladas y confundidas, en los argumentos psicologistas.

Al leer un juicio, su forma psicológica nace en el acto de aprobar o desaprobado lo leído, acto que llamamos de adhesión. Sin embargo, al aceptar la proposición ‘Dios existe’, estoy afirmando su existencia y no un puro concepto de Dios.

Brentano, influido en sobremanera por el ontologismo, afirma que todo objeto tiene esencia y existencia, de ahí, entonces, que toda aprehensión de un objeto conlleve necesariamente la aprehensión de su existencia y al mentarlo lo hagamos también como existente. “Pero, dice Zubiri, una cosa es que de hecho se dé esta relación ontológica y psicológica entre el objeto y su existencia, y otra muy distinta el que sus conceptos lógicos estén implicados. Antes, por el contrario, no todo objeto es necesariamente existente; de aquí que la existencia tenga, como la esencia, un ser real y un ser intencional”⁴⁵².

De todo esto se desprende que todo juicio existencial tiene efectivamente un sujeto y un predicado distintos. La adhesión o no adhesión viene una vez formulado el juicio, pero este consiste en “una referencia intencional del pensamiento a un objeto”⁴⁵³.

Zubiri como muchos otros lógicos, también cree necesario establecer una exhaustiva división y clasificación de los juicios. Sin embargo, delimita su labor: “No siendo esta tesis más que una monografía, me creo dispensado de presentar una complicada síntesis de todas las modalidades del juicio; me limitaré a indicar los puntos de vista fundamentales

448. Ibid.

449. Ibid., págs. 172-173.

450. Ibid., pág. 173.

451. Ibid.

452. Ibid., pág. 174.

453. Ibid.

desde que podría hacerse una completa división⁴⁵⁴. Estos puntos de vista fundamentales serán dos: la intencionalidad y la objetividad.

La intencionalidad

Desde esta perspectiva hay juicios positivos y negativos. La preocupación zubiriana va dirigida a la elucidación de esta intencionalidad negativa. Todo juicio tiene como condición esencial de su ser, la intención de decir la verdad. En este sentido, tanto los juicios positivos como los negativos se identifican, pues ambos están animados por la misma intención. Pero, ahora, si consideramos la verdad, veremos que hay verdades positivas y verdades negativas. Dice Zubiri: “Llamo verdad positiva a aquella cuyo correlato es un ser; por ejemplo, la verdad de que es de noche en este momento en que me hallo escribiendo; en cambio una verdad negativa es aquella cuyo correlato es un no ser⁴⁵⁵. Aquí encuentra su lugar la teoría del juicio negativo, que, con todas sus complejidades, será expuesta por Zubiri. Nace de la pregunta: “¿Cómo podrá ser correlato de un juicio aquello que es un puro no ser?”⁴⁵⁶. Platón ya distinguió entre dos tipos de no ser: la nada o puro no ser y el no ser relativo que es, pero limitadamente. En realidad, el problema puede resumirse del siguiente modo: ¿cómo puede algo negativo ser término de un acto de conciencia? La respuesta la da el mismo Zubiri: “El no ser como tal es representado bajo una forma de positividad, merced a la decantación de una forma de conciencia sobre un objeto⁴⁵⁷”.

Veamos, primero, la constitución de un juicio positivo. A la base de un juicio positivo hay una *intención primaria* o de primer orden que consiste en referir intencionalmente a un objeto la representación obtenida a partir del análisis de su contenido. A la base de un juicio negativo encontramos una *intención secundaria* o de segundo orden. “Por ella un concepto es referido a un objeto con la intención de no ser una representación de él⁴⁵⁸. Intención negativa, no es ausencia de intención. Donde no hay intención no hay juicio y en la intención negativa lo hay realmente. El juicio negativo surge cuando refiero un predicado a un sujeto, sabiendo expresamente que tal predicado no está en el sujeto. El juicio negativo está, pues, subordinado al positivo, pues tiene su cópula negada, como gusta de decir Sigwart.

Pero, si así fuera sin nada más que agregar, tendríamos dos juicios: uno positivo y otro negativo. Lo que pasa es que la primera intención tiene un valor ficticio. “El juicio negativo es la negación de un juicio positivo⁴⁵⁹”.

En relación con la autonomía del juicio negativo respecto del positivo, dice Zubiri: “Para obtener un juicio positivo basta el sujeto y su contenido; para obtener un juicio negativo hay que salir del sujeto y compararlo con otro concepto distinto, única condición bajo la cual se puede negar este último. Si esto no fuera así, sólo cabrían juicios positivos⁴⁶⁰”.

454. Ibid.

455. Ibid., pág. 175.

456. Ibid.

457. Ibid.

458. Ibid., pág. 176.

459. Ibid.

460. Ibid., pág. 177.

Finalmente, es importante señalar que la intención del juicio negativo es siempre sintética, cosa que no ocurre con los juicios positivos que pueden ser ya sea sintéticos o analíticos. La razón es clara. Al afirmar, por ejemplo, ‘este papel no es rojo’ lo que estoy diciendo es que mi representación de la rojez no es atribuible al objeto ‘papel’, lo cual significa que se está negando un juicio positivo de índole ficticia mediante un tercer elemento, que puede ser un predicado ficticio e indeterminado, el cual permitirá negar la atribución del predicado al objeto. De este modo, cuando decimos, ‘este papel no es rojo’ no estamos afirmando la blancura del papel, esto es, no suponemos el juicio positivo previo: ‘este papel es blanco’. “Esto quiere decir que la intención del juicio negativo tiene que ser siempre sintética, puesto que hay que salir del objeto para referirlo a otro concepto distinto, cosa que no sucede en los juicios positivos, excepto en el caso de que prediquen una relación”⁴⁶¹.

La objetividad

Un juicio consiste en referir intencionalmente una representación a un objeto. “Según sea el orden de objetividad a que nos referimos y según sea el contenido de las representaciones, así será el juicio”⁴⁶².

Respecto al orden o ‘región’ de objetividad, tenemos tres clases de juicios:

- a) Juicios de orden real.
- b) Juicios de orden fantástico.
- c) Juicios de orden ideal.

La diferencia habida entre estos juicios es puramente modal y no de contenido.

Para mayor claridad, Zubiri procede a definir los tres órdenes.

En primer lugar, el orden real: “Se caracteriza por incluir formalmente en su seno, la existencia”⁴⁶³.

El orden fantástico, por su parte, “se caracteriza por excluir la existencia, pero por incluir formalmente la individualidad”⁴⁶⁴.

Por último, el orden ideal “excluye formalmente la existencia y la individualidad y afirma formalmente la unidad de las especies”⁴⁶⁵.

Zubiri cree necesario detenerse, todavía, un poco más en el segundo y tercer punto.

Se trata, entonces de definir lo *fantástico*: “es el modo de ser de los individuos cuando de ellos se abstrae la existencia”⁴⁶⁶.

¿Qué es la individualidad? “No otra cosa que la determinación de un contenido en el tiempo y en el espacio”⁴⁶⁷. Y *espacio* no es lo mismo que *extensión*. Lo espacial es propio tanto de lo real como de lo fantástico. Lo extenso, por su parte, es propio de los entes idea-

461. A. Pintor-Ramos: ZF, pág. 545.

462. X. Zubiri: TFJ, pág. 177.

463. Ibid., pág. 178.

464. Ibid.

465. Ibid.

466. Ibid.

467. Ibid.

les, los cuales, no ocupan lugar alguno. Los entes fantásticos, por el contrario, sí ocupan un lugar determinado por muy inexistente que este sea.

Respecto de lo ideal, lo propio de él es la especificidad. No se dan individualidades entre los entes ideales, sino particularidades: “un triángulo es un caso particular de la especie figura, pero nunca podrá decirse que un triángulo sea un individuo”⁴⁶⁸. Las ideas son atemporales y aespaciales. Ni existen, ni pueden jamás existir.

Los tres órdenes descritos están subordinados ierárquicamente. “Todo ser existente supone una esencia individual y toda esencia individual supone una idea”⁴⁶⁹. Esta estructura jerárquica constituye la afirmación de los ideales fenomenológicos frente, tanto a la teoría empirista del saber, como también a la doctrina tradicional de la abstracción: “El ser existente es, pues, el ser más condicionado e hipotético; en cambio las ideas son el único verdadero, absoluto y suficiente ser; entre ambos están los objetos fantásticos que participan de la suficiencia de las ideas, pero limitada por los caracteres de la individualidad”⁴⁷⁰.

Las ciencias ideales resultan ser, como lo fueron para Husserl, las más rigurosas, en cambio, la ciencia real, fáctica, que sólo alcanza aproximaciones en sus resultados, depende lógicamente, esto es, está fundamentada por las ciencias ideales. Nos dice Zubiri: “Toda ciencia positiva trata de descubrir las ideas conforme a las cuales está hecho el mundo de las existencias; por esto toda ciencia positiva es puramente aproximada e inductiva; lo ideal de que nos habla tiene tan sólo, como dice Husserl, un valor aproximativo, con fundamento *in re*. Y no solamente esto, sino que el carácter de absoluta insuficiencia que tiene el mundo de las existencias, hace que ninguna ciencia positiva sea completamente autónoma, sino que todas ellas dependan de un orden ideal”⁴⁷¹.

Todas las ciencias ideales, pues, gozan de total autonomía, son completamente ciertas con apodíctica evidencia,⁴⁷² y se constituyen con el método ‘*a priori*’ como las matemáticas, la lógica y la filosofía de los valores, entre otras.

Ahora bien, respecto al contenido de las representaciones, los juicios se dividen en absolutos y relativos. Se piensa frecuentemente que un juicio absoluto es aquel que afirma la existencia del sujeto y que el relativo es aquel que contiene una relación predicativa del tipo S es P. Esto, piensa Zubiri, es inadmisibile. En primer lugar, respecto a los juicios absolutos, esto supone que los juicios existenciales carecen totalmente de predicado. Y no es admisible pensar así ya que existencia y objetividad son cosas diferentes, y, como hemos visto, pertenecen a órdenes distintos, luego, la existencia es algo totalmente distinto del objeto y, como tal, puede perfectamente asumir el rol de predicado.

Respecto a los juicios relativos, tampoco es posible definirles como juicios atributivos. Se confunde aquí, la teoría gramatical con la teoría lógica de los elementos del juicio.

Gramaticalmente hablando, tenemos dos aspectos: sujeto y complemento de la ora-

468. Ibid., pág. 179.

469. Ibid.

470. Ibid.

471. Ibid., págs. 179-180.

472. A la evidencia apodíctica, es justamente a la que Husserl le reserva la palabra alemana *Einsicht* (intelección). Véase al respecto, Ed. Husserl: IL, tomo I, Prólogo, pág. 19. Zubiri sigue muy de cerca esta idea de intelección husserliana.

ción. En sentido lógico, en cambio, lo que tenemos haciendo el papel de sujeto es el objeto con todas sus propiedades. El predicado, por su parte, es una representación que es referida intencionalmente al sujeto. En el predicado, pues, no hay ninguna relación, luego, a este juicio no puede llamársele juicio relativo. “Esta teoría confunde la *relación del juicio* con el *juicio de relación*, cosas esencialmente distintas”⁴⁷³.

Revisando una vez más los elementos del juicio, tenemos que el sujeto no es propiamente uno de ellos ya que equivale al objeto sobre el cual va a recaer el juicio. Los elementos del juicio, pues, son dos: la intención y el ser intencional del predicado. Ahora bien, “si el predicado es la representación de una nota absoluta, el juicio es absoluto”⁴⁷⁴. Un ejemplo es: ‘El oro es metal’. Ya que el predicado es absoluto, el juicio también lo es. Cuando el predicado presenta una propiedad de carácter relativo, como en el juicio: ‘Madrid es mayor que San Sebastián’, estoy enunciando un juicio relativo. Dice Zubiri: “El problema no está, pues, en saber si todo juicio es una relación de predicado a sujeto (propiedad común a todo juicio), sino en saber si dentro del predicado mismo todo predicado es o no una relación”⁴⁷⁵.

Dado que el juicio absoluto consiste en dar objetividad a una propiedad absoluta, hemos de hacer notar que esta propiedad puede ser de diverso orden. Distinguimos al menos dos: las propiedades modales y las materiales. Dentro de las propiedades modales tenemos las existenciales, las fantásticas e ideales. Dentro de las propiedades materiales, encontramos las de índole cuantitativa y cualitativa. Al decir, por ejemplo, ‘el oro es amarillo’, enunció un juicio absoluto cualitativo. Si, por el contrario, digo: ‘la mesa es extensa’, enunció uno también absoluto, pero de índole cuantitativa.

No faltaron intentos, como los de Geysler que intentaron reducir todos los juicios a juicios relativos, pero una vez más encontraron a su base contradicciones provenientes de confundir las condiciones psicológicas del juicio con sus caracteres lógicos. Lo que sí es cierto es que casi todos los juicios que habitualmente formulamos son de naturaleza relativa. El caso de las ciencias es típico: “Todas las leyes científicas, sean de carácter histórico, positivo o ideal, son juicios que enuncian la relación que vincula a dos propiedades, tanto en su especificación como en su ejercicio. En todos estos juicios el sujeto lógico es el complejo formado por los dos relatos y su relación, el predicado es la relación misma”⁴⁷⁶. Así, una ley científica cualquiera, por ejemplo, ‘el calor dilata los cuerpos’, por formular una que cita el mismo Zubiri; se está atribuyendo al complejo ‘calor-cuerpos’ la propiedad de dilatación. Pasa lo mismo en las leyes matemáticas en donde también se enuncian relaciones. Concluye Zubiri con las siguientes palabras: “Contra todo lo que pudiera creerse, pues, la relación no pertenece a la cópula sino al predicado, y lo que de ordinario se cree que es sujeto es, a mi modo de ver, un elemento del complejo sujeto”⁴⁷⁷.

Una última consideración hace Zubiri respecto a los juicios analíticos y sintéticos, de gran amplitud, pero que por moverse a otro nivel nos eximimos de analizar en detalle.

473. X. Zubiri: TFI, pág. 131.

474. Ibid.

475. Ibid.

476. Ibid., pág. 183.

477. Ibid.

Son elocuentes, a nuestro favor, estas últimas palabras de Zubiri: “La división de los juicios en analíticos y sintéticos no crea ninguna diferencia lógica especial; todos ellos son dados; la única diferencia es la psicológica y la normativa, en la cual no tenemos por qué insistir aquí”⁴⁷⁸.

Las directrices fundamentales que operan a la base de una problemática fenomenológica del juicio, tal como el joven Zubiri las concibiera, han quedado aquí enunciadas. Las consecuencias que se pudieran derivar de esta postura ‘objetivista’ de X. Zubiri serán analizadas más adelante, como así también la vía por la que nuestro filósofo *pudo superarla definitivamente*.

478. Ibid., pág. 188.

BIBLIOGRAFÍA

- Cerezo-Galán, Pedro: *La voluntad de aventura. (Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset)*. Edit. Ariel, S.A., Barcelona, 1984.
- Ferrater Mora, José: *Diccionario de Filosofía*. Edit. Sudamericana, 3ª reimpresión de la 5ª edición, Buenos Aires, 1975.
- Gevaert, Joseph: *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Ediciones Sígueme, 4ª ed., Salamanca, 1981.
- Husserl, Edmund: *Investigaciones Lógicas*. Edit. Revista de Occidente, 2ª ed., Madrid, 1967.
- Husserl, Edmund: *La filosofía como ciencia estricta*. Edit. Nova, 4ª ed., Buenos Aires.
- Husserl, Edmund: *La idea de la fenomenología*. Edit. FCE, 1ª ed. Madrid, 1982.
- Kolakowski, Leszek: *Husserl y la búsqueda de la certeza*. Alianza Editorial, 2ª ed., Madrid, 1983.
- Landgreve, Ludwig: *El camino de la fenomenología*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1968.
- López Quintás, Alfonso: *Metodología de lo supresensible*. Edit. Nacional, Madrid, 1963.
- Mariás, Julián: *Ortega, circunstancia y vocación*. Edit. Revista de Occidente, S. A. Madrid, 1973.
- Molinuevo, José Luis: *El idealismo de Ortega*. Edit. Narcea S.A. de ediciones. Colección Bítacora, Biblioteca del Estudiante, N° 93, Madrid, 1984.
- Ortega y Gasset, José.: *Investigaciones psicológicas*. Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1ª ed., en Obras de José Ortega y Gasset, Madrid, 1982.
- Ortega y Gasset, José: “Ensayo de estética a manera de prólogo”. Obras Completas, Revista de Occidente, t. VI, Madrid 1964.
- Ortega y Gasset, José: “Prólogo para alemanes”. Obras Completas, Edit. Revista de Occidente, 2ª ed., t. VIII, Madrid, 1965.
- Ortega y Gasset, José: “Sobre el concepto de sensación”. Obras Completas, t. I, 7ª ed., Revista de Occidente, Madrid, 1966.
- Pintor-Ramos, Antonio: “Zubiri y la fenomenología”. *Realitas III-IV*, (1976-1979). Labor, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979.
- Pintor-Ramos, Antonio: *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1983, 2ª edición ampliada.
- Zubiri, Xavier: “Brentano”. Revista de Occidente, t. XIII, Madrid, 1926.
- Zubiri, Xavier: “La crisis de la conciencia moderna”. *La ciudad de Dios* (5-V-1925).
- Zubiri, Xavier: “Ortega, maestro de filosofía”. Diario *El Sol*, 8 de marzo de 1936.
- Zubiri, Xavier: “Ortega, un maestro”. Revista de Occidente. Extraordinario VI, Madrid, 1983.
- Zubiri, Xavier: *Naturaleza, historia, Dios*. Edit. Nacional, 8ª ed., Madrid, 1981.
- Zubiri, Xavier: *Teoría fenomenológica del juicio*. Tesis Doctoral, Madrid, 1921.

