

## LAS INVESTIGACIONES LÓGICAS DE HUSSERL <sup>1</sup>

### 1. LOS PROLEGÓMENOS A LA LÓGICA PURA <sup>2</sup>

Los *Prolegómenos...* son, en realidad, una serie de lecciones dictadas por Husserl en Halle durante los semestres de verano y otoño de 1896. Se trata de una elaborada teoría de la ciencia y de una contundente —yo diría definitiva— refutación del escepticismo en todas sus formas, particularmente en la forma psicologista. Sin embargo, las posiciones filosóficas que defiende siguen impregnadas de grandes oscuridades. Muchas de estas oscuridades se aclararán posteriormente en las Investigaciones lógicas que les siguieron.

El plan de la obra es el siguiente. Puesto que las ciencias particulares «no son plenamente satisfactorias en sentido teórico por sí solas», no son «teorías de claridad cristalina en las que sea plenamente comprensible la función de todos los conceptos y proposiciones y en las que estén exactamente analizados todos los presupuestos, con lo que el todo quede fuera de toda duda teórica»; entonces se precisa tanto una metafísica, cuya tarea en relación a las ciencias de realidades será «examinar y fijar los presupuestos no examinados, a

1 El presente trabajo es en realidad el segundo capítulo de los doce que componen el libro: *Intencionalidad, actualidad y esencia. Husserl y Zubiri*, que acaba de ver la luz en la colección «Salmanticensis» de la Editorial de la Universidad Pontificia de Salamanca.

2 Cito siempre a Husserl por la edición crítica de las obras completas: *Logische Untersuchungen 1. Bd.*; *Prolegomena zur reinen Logik*, Husserliana Bd. XVIII, Martinus Nijhoff, Den Haag 1975 (en adelante cito esta obra con las siglas: «LU, Prol.»). *Logische Untersuchungen 2. Bd.*; *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*; Husserliana Bd. XIX/1 y XIX/2; Martinus Nijhoff, Den Haag 1984. Hubo dos ediciones del libro: la primera, en 1900, y la segunda, con múltiples e importantes cambios, en 1913. La edición crítica de Elmar Holenstein presenta las dos variantes llamando «A» a la primera edición y «B» a la segunda. Habitualmente cito por la edición B, y en caso de ser necesario reseño las diferencias con A (en adelante cito «LU, I; LU, II; LU, III; LU, IV; LU, V; LU, VI» para referirme a la 1.ª, 2.ª, 3.ª, 4.ª, 5.ª y 6.ª Investigación lógica, respectivamente).

menudo incluso desapercibidos y, sin embargo, de gran significación, que están a la base de todas las ciencias de lo real» (como, por ejemplo, «que hay un mundo exterior extendido espacio-temporalmente, que todo devenir obedece al principio de causalidad, etc.»), como una teoría de las teorías o ciencia de la ciencia, que se ocupará de esclarecer «aquello que hace de la ciencia ciencia»<sup>3</sup>. Bosquejar la idea de esta «teoría de las teorías» es justo la tarea de los *Prolegómenos*.

Este proyecto nos orienta ya sobre la nueva actitud de Husserl en filosofía. Al talante brentaniano de la Filosofía de la Aritmética ha sustituido o ha venido a unirse una actitud moderna y aparentemente racionalista heredera de Descartes (por la pretensión de un saber absolutamente cristalino y fundamentado), de Leibniz y de Bolzano. Ya Leibniz se propuso una tarea similar con su *Mathesis universalis* y también Bolzano con su *Wissenschaftslehre*.

Desde Aristóteles se ha considerado a la lógica como el *organon* de la ciencia, es decir, como el instrumento para que la ciencia pueda realizarse. Naturalmente, la lógica, tal y como la entendemos hoy, es un instrumento metodológico; dicho más llanamente, es un conjunto de normas que es preciso cumplir para llegar a la verdad. Pero lo que se planteaba justamente a finales del siglo XIX era de dónde obtenían su legitimidad estas normas, cuyo cumplimiento sería una exigencia para cualquier actividad científica. El psicologismo pretendía que, puesto que la ciencia es una actividad del pensamiento y el pensamiento es una actividad del psiquismo, las leyes lógicas debían fundarse en la psicología, como ciencia natural. Ya los neokantianos del momento señalaban que esta tesis incurría en un absurdo círculo vicioso, pues la psicología que pretendidamente debía fundar las leyes lógicas, tenía que suponerlas y usarlas en su proceder.

Éste es el problema que Husserl retoma. Para ello diferencia entre: 1) disciplinas teóricas; 2) disciplinas normativas; y 3) disciplinas prácticas o artes, y sostiene que todo arte se sustenta en una correspondiente disciplina normativa, así como ésta en una correspondiente disciplina teórica. Aplicado a la lógica habría un arte lógico (que serían las ciencias reales), una lógica normativa y una disciplina teórica fundamentadora de la lógica. Pero, puesto que la lógica sería el *organon* de las ciencias, la disciplina teórica fundamentadora de la lógica sería algo así como un saber prelógico, la ciencia de las ciencias o el saber de los saberes, en definitiva, la ciencia fundamental o filosofía primera. Pero exponemos un poco más detalladamente el análisis.

Toda ciencia normativa consta obviamente de proposiciones normativas del tipo «A debe ser B»; por ejemplo, «un cuadro debe ser sugerente» o «el soldado

3 LU, Prol., § 4, 9-11.

debe ser valiente». Mas toda proposición normativa equivale a una proposición hipotética valorativa del tipo «sólo un A que es B es un buen A» («sólo un cuadro que es sugerente es un buen cuadro» o «sólo un soldado que es valiente es un buen soldado»). Esto quiere decir que el deber ser se funda siempre en una cierta valoración. Si A debe ser B es porque B es un requisito imprescindible del buen A; y el buen A viene determinado previamente por los motivos que fueren. Así, el gusto de una época predetermina en qué consiste el buen cuadro; de manera análoga la idea de la estrategia predetermina cual es el buen ejército, el buen soldado, el buen general, etc. Así pues, las proposiciones axiológicas son a su vez convertibles en proposiciones teóricas que establecen los requisitos necesarios, mas no suficientes, que implica una determinada idea: la establecida por la valoración fundamental. Será, pues, una disciplina teórica y *a priori* la que desentrañará el conjunto de condiciones que la idea de este fin determina, condiciones que darán lugar, mediante giro normativo, a su correspondiente disciplina normativa. Es muy importante no pasar por alto el carácter teórico y eidético de este quehacer fundamentador. Es la idea misma de la estrategia como orientada a alcanzar la victoria la que determina toda una serie de condiciones, que no son, pues, reales, sino ideales, *a priori*.

Volvamos a las ciencias y a la lógica. ¿Qué encierra la idea de la ciencia? ¿Cuál es su fin o valoración fundamental? La ciencia pretende alcanzar la verdad. Mas la verdad es compleja, no se da como una especie de visión repentina y compacta, sino que vamos alcanzando verdades parciales, de manera que unas nos llevan a otras... «La ciencia es un conjunto de conocimientos enlazados en conexión sistemática» (es decir, que unos fundamentan a otros; unos se deducen de otros). Tiene, pues, la idea de la ciencia dos componentes: 1) el saber; y 2) la estructura sistemática. El conocimiento o el saber en sentido estricto (*das Wissen*) se determina por oposición a la mera opinión o convicción ciega (*blosse Meinung*), y Husserl lo define aquí como «la evidencia... de que lo que reconocemos o rechazamos es o no es»<sup>4</sup>; definiendo a su vez la evidencia como «la vivencia de la verdad ... o la vivencia de la concordancia entre la mención y lo presente mismo que ella mienta, entre el sentido actual de la expresión y la situación objetiva ella misma dada»<sup>5</sup>.

La idea de saber en sentido estricto implica, pues, las de evidencia y verdad.

La evidencia es ante todo una vivencia, es decir, una vivencia intencional que se especifica por su objeto: la verdad. Representa, pues, la evidencia el polo subjetivo o vivencial de la ciencia. La ciencia sólo se realiza como parte real de la vida de seres psíquicos. Podemos entonces extraer la primera norma

4 LU, I, § 6, 15.

5 LU, I, § 51, 193.

fundamental de la lógica: «la ciencia debe realizarse en vivencias evidentes de seres psíquicos», o si se quiere, «sólo si hay seres capaces de tener evidencias, i.e., capaces de vivir intencionalmente verdades, será posible la buena ciencia».

Mas en el concepto de evidencia va comprendido el de verdad. La «verdad —dice Husserl—<sup>6</sup> es una idea, cuyo caso particular es vivencia actual en el juicio evidente»; es la idea de la concordancia entre la mención y lo presente mismo que ella mienta, entre el sentido actual de la expresión (significación) y la situación objetiva ella misma dada.

Como vemos, Husserl ha dado un paso cualitativo frente a la *Filosofía de la Aritmética* ampliando de manera contundente su ontología hacia las entidades ideales<sup>7</sup>. La superación del psicologismo se produce, justamente, por el decidido abandono de cualquier forma de empirismo nominalista. Sin embargo, como veremos, sólo con el paso a la fenomenología trascendental en torno a 1905 se producirá la verdadera superación de todo matiz empirista. De 1894 a 1896 Husserl evolucionó desde el conceptualismo nominalista de cuño brentaniano a un conceptualismo idealista de cuño platónico; si bien él rechazaba la teoría de Platón, a la que calificaba de hipóstasis inadmisibles, autocalificando su posición con el «rótulo inocuo» —en palabras de Miguel García-Baró—<sup>8</sup> de «conceptualismo bien entendido». Esta esencial transformación en la ontología es inseparable del correspondiente cambio en la teoría de la abstracción. Como hemos visto, hasta 1894 abstraer consistía en «aprehender (destacar) un momento abstracto del contenido intuitivo» que, como este contenido, siempre sería individual. Ser, en sentido estricto, sólo era lo individual; lo conceptual formal (lo categorial) quedaba reducido, aunque de manera oscura y problemática, como vimos, a la concreta actividad constructiva de la vida psíquica. Ahora, en cambio, abstraer es el «acto de mentar una idea, una esencia» sobre la base, eso sí, de una intuición individual (externa o interna), como ejemplificación concreta (individuación) de dicha idea o esencia. Así, pues, con los *Prolegómenos*, Husserl había arribado ya a una ontología «idealista» como superación del nominalismo brentaniano, y con ella, a la tesis metodológica de la reducción eidética.

Que la verdad es una idea quiere decir que no es algo individual y concreto, sino algo supratemporal, aunque pueda, ciertamente, «entrar» de algún modo en la conciencia real, individualizarse en vivencias temporales concretas. Por

6 LU, Prol., § 51, 190.

7 El capítulo primero del libro analiza el modo en que el joven Husserl aplica la teoría de la intencionalidad de su maestro Brentano para esclarecer la naturaleza y la génesis del concepto de número. Se ve, entonces, que, aunque empieza ya a vislumbrar la esencial diferencia entre las entidades ideales y las vivencias psíquicas concretas en las que la conciencia accede a ellas, Husserl queda aún preso del conceptualismo nominalista de Brentano.

8 Miguel García-Baró, *La Verdad y el Tiempo*, Sigueme, Salamanca 1993, 83.

consiguiente, la verdad apunta al polo objetivo de la ciencia, completamente al margen de nada que haga referencia a la vida o a la subjetividad. La teoría de las teorías pone, pues, al descubierto dos tipos de condiciones ideales de la posibilidad de toda teoría: las condiciones subjetivas o noéticas (por referencia a la evidencia); y las condiciones lógico-objetivas (fundadas en la idea de verdad) <sup>9</sup>.

Aunque la cuestión se analiza exhaustivamente en las *Investigaciones Lógicas*, podemos anticipar ahora que, desde el punto de vista de la concreción de la ciencia, estas condiciones ideales se plasmarán en: 1) un acto psíquico (real) de juzgar evidente (*ein reeles psychischer Urteil*), que lleva como un ingrediente suyo un acto expresivo (es decir, un acto del logos de mentar un sentido); 2) una proposición ideal (*ein idealer Satz*) como correlato mentado en el juicio; y 3) una situación objetiva (*ein Sachverhalt*) determinada por la proposición como su referente. Ahora bien, según la definición que Husserl da de la verdad, ésta es una relación de concordancia, a saber, la que tiene lugar entre una determinada proposición ideal idéntica y la correspondiente situación objetiva. Ejemplificaciones, realizaciones, casos individuales de la idea de verdad serán casos concretos de tal concordancia, del mismo modo que estos dos lápices de idéntico matiz de rojo que tengo ante mis ojos son ejemplificaciones, individuos, de dicho matiz de rojo ideal o específico.

Así las cosas, y puesto que la evidencia es la vivencia de la verdad, a la vez que la esencia del conocimiento, resulta que para que tenga lugar no basta con que una eventual situación objetiva «nos esté ella misma dada», sino que es preciso, además, un «estarnos dada a la vez la concordancia entre nuestra mención y dicha situación objetiva», es decir, la verdad. Esto hace del conocimiento un acto particularmente complejo, que involucra, como se pondrá de manifiesto en la primera y sexta investigaciones lógicas, respectivamente, actos significativos e intuitivos de diverso orden.

Ahora bien, ¿qué significa este «vivir la verdad»? ¿qué significa que la verdad se individua en la vida mental? La verdad quedó definida como idea. Una idea es una esencia, con lo que el conocimiento de ideas será conocimiento de esencias. Entonces «vivir la verdad» o «hacerse actual la verdad» en el juicio evidente puede significar dos cosas. Puede, en primer lugar, significar que la verdad constituye el objeto de los actos cognoscitivos. Sin embargo, Husserl afirma taxativamente que «si reflexionamos sobre esta individuación de la verdad y llevamos a cabo abstracción ideatoria, entonces, en lugar de lo objetivo, es la verdad misma la que se hace objeto aprehendido» <sup>10</sup>; con lo que el objeto de las vivencias cognoscitivas no es la verdad, sino aquello que es conocido. No obs-

9 LU, Prol., § 32, 111-112 y § 65, 237-238.

10 LU, Prol., § 62, 229.

tante, puesto que hay evidencia, deberemos tener simultáneamente un saber de nuestro estar en la verdad, pero, en todo caso, se tratará de un saber en la dirección oblicua de la intencionalidad en el sentido de Brentano <sup>11</sup>. Vivir la verdad significa, pues, la conciencia lateral que poseemos de que lo dado «da cumplimiento» (*erfüllt*) a nuestra mención. No significa tener a la verdad por objeto primario en un acto reflexivo y eidético, lo cual requeriría precisamente desentender el eventual conocimiento concreto que viviéramos. Lo que no hacemos al «vivir la verdad» es conocer la idea de verdad, la esencia de la verdad; simplemente, un individuo de esta idea se realiza en nuestra vida y nosotros lo conocemos colateral y desatendidamente: es la evidencia de que estamos en verdad. Leemos así en los *Prolegómenos*:

«Las vivencias son individualidades reales, determinadas temporalmente, surgen y desaparecen. Pero la verdad es 'eterna' o mejor: es una idea, y en tanto que tal, supratemporal. Carece de sentido atribuirle un lugar en el tiempo o una duración que se extienda por todo el tiempo. Sin embargo, se dice también de la verdad que eventualmente 'entra en nuestra conciencia', y así es 'aprehendida', 'vívida' por nosotros. Pero aquí hablamos de aprehender, vivir o hacerse consciente en otro sentido completamente diferente a cuando hablamos del ser empírico o individual. No 'captamos' la verdad como un contenido empírico que emerge en las vivencias psíquicas y luego desaparece; la verdad no es fenómeno entre los fenómenos, sino que es vivencia en aquel sentido completamente diferente en el que un universal, una idea es una vivencia. Tenemos conciencia de ella del mismo modo que tenemos conciencia en general de una especie, por ejemplo, 'del' rojo» <sup>12</sup>.

¿Cómo captamos entonces la idea misma de verdad? Mediante abstracción eidética. El proceso es el mismo que el que se proponía en la Filosofía de la Aritmética para dar cuenta del origen de los conceptos formales o categoriales (de hecho la verdad es una categoría), pero la ampliación de la ontología a lo ideal introduce algunas variaciones. En primer lugar, pues, 1) habrá que reflexionar; no instalarse simplemente en la vida cognoscitiva, sino «volver la mirada» reflexivamente sobre el acto mismo; y 2) mentar la esencia verdad que se esté realizando en dicho acto, a saber, la concordancia entre lo mentado y la situación objetiva presente. Aunque sólo se intuye la idea sobre la base de la intuición individual de su realización, el correlato de esta intuición eidética es la idea misma universal. Así, mientras que el ser individual sólo es susceptible de evidencia asertórica, las esencias o el ser ideal fundan una evidencia apodíctica <sup>13</sup>.

11 Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 180-181.

12 LU, Prol., § 39, 128.

13 LU, Prol., § 27, 91.

La evidencia asertórica sólo me garantiza verdades de hecho, y así, leyes meramente probables («vagas generalizaciones empíricas», como califica Husserl a cualquier rendimiento de la inducción —*Naturgesetze*—); deja, en cualquier caso, siempre abierta la posibilidad de que en percepciones futuras lo juzgado anteriormente se vea ahora contradicho por una nueva percepción, deja abierta la posibilidad de que el «unánime nexo de apariencias» se rompa con una nueva apariencia discordante. Por el contrario, la evidencia apodíctica funda leyes de validez universal, conocimientos absolutos y supratemporales («leyes exactas puramente conceptuales»), pues constituye un conocimiento adecuado y diáfano, en el que lo mentado está dado absolutamente, de manera que no hay lugar para la duda en ningún sentido pensable.

Pero el problema fundamental que envuelve a los *Prolegómenos*, y en gran medida a las *Investigaciones Lógicas* en general, es, como señalábamos, el de la articulación entre la ontología idealista que defiende y la pretensión de origen brentiano de ser teoría del conocimiento, i.e., teoría de la subjetividad cognoscente. Este problema ya hemos dicho que es crucial, y lo va a ser en realidad a lo largo de toda la vida teórica de Husserl, pues se trata de ver cómo se articulan en él el objetivismo de raíz platónica con el subjetivismo transcendental de la fenomenología.

Decíamos que Husserl, a pesar de afirmar que las ideas son ‘eternas’, ‘supratemporales’, que ‘no tiene sentido atribuirles un lugar en el tiempo ni una duración que se extienda por todos los tiempos’; a pesar de afirmar: 1) que las realizaciones concretas de las ideas no son las ideas mismas (‘el concreto tampoco contiene en sí a la especie como parte suya —parte ‘metafísica’ o ‘psicológica’—)<sup>14</sup>, pues lo ideal —las esencias— no se deja tocar por lo fáctico, sino que es requisito previo e imprescindible de lo fáctico; 2) que «no cabe reducir la unidad ideal a la difusa multiplicidad»<sup>15</sup>; a pesar de todo ello, Husserl no se considera platónico. Califica su posición como decíamos de ‘conceptualismo bien entendido’<sup>16</sup>. ¿Qué es esto de «conceptualismo bien entendido»?

Para empezar hay que advertir, como ha señalado agudamente Miguel García-Baró, que la opción metafísica que preside las *Investigaciones lógicas*, y sobre todo los *Prolegómenos* no se compadece bien con los extraordinarios análisis que Husserl va haciendo a lo largo de la obra, sobre todo los que aparecen en la segunda edición. Más bien, esta militancia confesada no parece ser, como observa el Prof. Baró, sino «las perspectivas iniciales de Husserl para

14 LU, Prol., § 39, 128-129.

15 LU, II, § 4.

16 LU, I, § 31, 101. También LU, II, Introducción, 108, y LU II, § 15b, 143.

entenderse a sí mismo»<sup>17</sup>, pero que, efectivamente quedaban muy por debajo de sus reales logros analíticos. De hecho, creo que también acierta el Prof. Baró al calificar la posición de Husserl en los *Prolegómenos* de «logicismo o positivismo extremo»; yo diría, en realidad, estricto platonismo.

Husserl rechaza la posición de Platón, definiéndola como «hipóstasis de lo universal y postulación de una existencia real de las especies fuera del pensamiento»<sup>18</sup>. Teniendo en cuenta que para Husserl «real» viene a equivaler a «temporal»<sup>19</sup>, resulta evidente que Husserl está pervirtiendo la verdadera posición de Platón, pues las Ideas son para el griego también supratemporales, al margen del tiempo. Y ésta es, exactamente, la misma posición de Husserl.

Creo, de hecho, que el rechazo de Platón por parte de Husserl obedece fundamentalmente a los prejuicios antimetafísicos heredados de la modernidad. Esto, y la necesidad sentida de salvar la razón de los peligros escépticos, conquistando de nuevo la confianza en la objetividad de la verdad, hacían más apetecibles apelativos como «conceptualismo» u «objetivismo» para caracterizar la propia posición metafísica. De hecho este último es el apelativo que más éxito tiene en España. Ortega lo utiliza para calificar al pensamiento del joven Husserl, al que considera posibilitará la superación definitiva de todo «subjetivismo moderno». Lo mismo hace el joven Zubiri tanto en su memoria de licenciatura de Lovaina, como en su tesis doctoral de Madrid<sup>20</sup>.

Con el término 'conceptualismo' Husserl pretende eludir la «hipóstasis platónica». Sería algo así como decir que lo que verdaderamente existe y garantiza la objetividad de la verdad son los 'conceptos'. Mas ¿qué es un concepto? y ¿qué quiere decir que los conceptos existen? Un concepto (una «significa-

17 Miguel García-Baró, *La Verdad y el Tiempo*, o. c., 102.

18 LU, II, § 7, 121.

19 LU, II, § 8, 123-124: «Real es para nosotros tanto lo en la conciencia como lo fuera. Real es el individuo en todas sus partes constituyentes; es un aquí y ahora. Como nota característica de la realidad, bástanos la temporalidad. Ser real y ser temporal no son, ciertamente, conceptos idénticos, pero sí conceptos de igual extensión [...] lo único que aquí importa es la oposición [del ser real] al «ser» intemporal de lo ideal».

20 Ortega y Gasset, *Investigaciones Psicológicas, Obras completas* XII. De hecho esta obra, extraída de unas lecciones que Ortega impartió durante los años 1915 y 16, se inspiran de manera exhaustiva en las *Investigaciones Lógicas* y particularmente en los *Prolegómenos* de Husserl. Aunque tan sólo lo cita una vez, dice de él hablando de la distinción entre actos intuitivos y significativos, p. 400: «Para calibrar, pues, el interés de este asunto, me bastaría con decir a Uds. que desde 1901 la filosofía de todo el mundo no hace sino moverse en torno, en contra o en pro de esa distinción de Husserl». X. Zubiri, *PO*, 12, 27, y «Ensayo de una Teoría fenomenológica del Juicio», en *Primeros escritos* (1921-1926), 69-70, 90. Sin embargo, el contacto con estos problemas no lo trabó Zubiri únicamente a través de Ortega según la elocuente tesis de Antonio Pintor Ramos, *Zubiri y la Fenomenología*, Realitas III-IV, Madrid 1979, 397 y ss.



ción)»<sup>21</sup> sería una 'unidad de validez', esto es, por contraposición a la matemática constructivista y a todas aquellas posiciones que supeditan la verdad a la vida psicológica fáctica, 'tener algún tipo de entidad independiente de la posibilidad de que sea o no construible por un sujeto', de tal manera que esta entidad fundamente su validez. Dice Husserl:

«... los enunciados 'la verdad es válida' y 'son posibles seres pensantes, que tengan intelección de los juicios del correspondiente contenido significativo', son del mismo valor. Si no hay seres inteligentes, si el orden de la naturaleza los excluye de antemano, esto es, si son imposibles realmente, o si no hay seres capaces de conocer ciertas clases de verdades, entonces estas posibilidades ideales quedan sin realidad que las cumpla; la aprehensión, el conocimiento o la conciencia de la verdad ... no se realiza nunca ni en ninguna parte. Pero toda verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal. No existe 'en ningún punto del vacío', sino que es una unidad de validez en el reino intemporal de las ideas. Pertenece a la esfera de lo que vale de un modo absoluto...»<sup>22</sup>.

Algunos intérpretes han dado por bueno este concepto de 'unidad de validez' para eludir el platonismo. Así ocurre con Luis Villoro<sup>23</sup>. Otros se limitan a indicar que la posición de Husserl no hace sino proseguir la línea del objetivismo de Lotze. Las proposiciones verdaderas no son nada en sí mismas; decir de ellas que son equivale a decir que tienen validez; y que tienen validez querría decir que 'pueden ser repetidamente pensadas por el sujeto con evidencia', de manera que aquí se encontraría ya el germen del idealismo trascendental husserliano posterior, según el principio de que 'ningún ente es previo a la vivencia en que lo pensamos tal y como lo pensamos'<sup>24</sup>. Para otros, en cambio, Husserl no hace sino reeditar la metafísica clásica, que es inseparable de Platón. Justamente por ello Husserl se habría cerrado el camino hacia el pensamiento postmoderno o postmetafísico. Tal es la interpretación que hacen Habermas, Derrida o Levinas, entre otros<sup>25</sup>. La propia hermenéutica que de Husserl hace Zubiri, considerándolo la culminación de la modernidad en tanto que esencialmente idealista apunta a algo no del todo opuesto a las interpretaciones anteriores, ya veremos de qué manera.

21 Cf. *infra* 119 y ss.

22 LU, ProI., § 39, 129-130. También LU, I, § 31, 101.

23 Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, Colegio de Filosofía, Opúsculos n. 83, Unam 1975, 20.

24 Rober S. Tragesser, *Husserl and Realism in Logic and Mathematics*, Cambridge University Press, 1984, 14 y ss.

25 Jürgen Habermas, *Ciencia y Técnica como ideología*, Tecnos, Madrid 1984, 160-161; Jacques Derrida, *La Escritura y la Diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona 1989, 43; Emanuel Levinas, *Intencionalidad y metafísica*.

Mas, en mi opinión, como decía, Husserl es aquí eminentemente platónico y sólo los prejuicios antimetafísicos lo llevan a negarlo. En eso estoy de acuerdo con Habermas, Derrida o Levinas, si bien habrá que ver si realmente esta raíz platónica que se inserta en su pensamiento lo imposibilita para la filosofía actual o, más bien, todo lo contrario. Lo cierto es que el pretendido conceptualismo me parece una 'salida' meramente retórica y falta de compromiso metafísico con un inmenso problema ontológico, que, en cambio, sí se plantea bien.

Lo primero es recalcar la diferencia entre las verdades y las esencias o las idealidades que las sustentan, pues aquí no estamos hablando de verdades de hecho, sino de verdades necesarias. Y lo cierto es que estas verdades se sustentan en ideas o esencias. El concepto de unidad de validez, como repetitibilidad de la intuición evidente de una verdad, que es lo que Husserl llama la «posibilidad de un concepto»<sup>26</sup>, no puede sustentarse sobre sí mismo, no da cuenta del carácter absoluto y eterno de las verdades necesarias, pues las repetibles vivencias evidentes pertenecen a la esfera contingente de la vida de sujetos, y lo fáctico no puede sustentar verdades necesarias. Tiene; pues, que haber algo que no es fáctico. Naturalmente el problema clásico, el problema de Platón, y todavía nuestro problema, es qué modo de ser es ése.

Pero, además, que el «reino de las verdades necesarias» supone el problema ontológico de Platón, es decir, el «reino de las esencias o ideas», esto se muestra por otra vía. La verdad había sido definida como la correspondencia entre la significación ideal idéntica y la situación objetiva misma; por consiguiente, la verdad supone ya algún tipo de subjetividad, pues las significaciones son un rendimiento del logos, y el logos es un quehacer de la vida, en algún sentido de vida (ya sea empírica o transcendental, como veremos después). De hecho, este aspecto se aclara mucho en la primera investigación lógica al diferenciarse entre la pura significación y la significación impletiva, pero aquí en los *Prolegómenos* el planteamiento es confuso. Es confuso —y la cuestión tiene una relevancia decisiva, como veremos después— para el tema de la diferencia entre la experiencia pasiva prelógica y la experiencia espontánea del logos, así como para el transcendental debate idealismo-realismo; pues la distinción que se hace entre verdad y evidencia lleva a pensar que sólo ésta supone la vida subjetiva, de manera que la verdad pareciera sustentarse sobre sí misma. Esto hace que Husserl duplique aquí en los *Prolegómenos* innecesariamente las entidades, distinguiendo entre el reino de las esencias y el reino de las correspondientes verdades al margen de todo acto intuitivo que las viva en la evidencia<sup>27</sup>. Pero esto es absurdo, como decimos, porque por la esencia misma de la verdad ésta no

26 LU, I, 241 .

27 LU, Prol., §§ 6, 39 y 62.

puede existir en ningún sentido al margen de toda subjetividad. Lo que sí existiría al margen de todo sujeto en algún sentido de existir, lo cual es tema crucial de la celeberrima y ancestral pregunta por el sentido del ser es el reino de las esencias intemporales que fundan tales posibles verdades. Posibles, porque sólo si existen realmente subjetividades capaces de evidenciar la estructura de tales esencias, tales verdades podrán tener lugar. Mas estas posibilidades eternas no pueden anclar sobre la nada, su fundamento son las esencias.

De hecho, el propio Husserl apunta lo que acabamos de decir, al diferenciar entre el «sistema de las cosas» y el de las «verdades», siendo este último aquel en que el primero «viene a validez objetiva»<sup>28</sup>. También la división de las condiciones objetivas de la ciencia, justamente, en «lógicas» y «objetivas» pone de manifiesto lo dicho. Las lógicas hacen referencia al logos, al lenguaje en que se dice y se engendra la verdad. Basta ver los ejemplos de categorías lógicas que Husserl nos da: concepto, proposición, verdad, conjunción... En cambio, las categorías objetivas harían referencia a las esencias: objeto, situación objetiva, unidad, multiplicidad, número, relación...

Y es que el logos tiene dos ámbitos posibles de juego. El primero es la esfera mundana de lo dado en la percepción externa. Entonces el logos abstrae conceptos materiales (incluidas algunas relaciones y formas de unidad). El segundo ámbito al que se aplica es el de la vida subjetiva. Y una de las cosas que el logos encuentra en la vida subjetiva es a sí mismo. El logos encuentra al logos. Así, la verdad incluye un momento de logos; pero también es logos el afirmar, el negar, el conjuntar, el disjuntar... Aquí el logos es logos reflexivo, metalogos y engendra los metaconceptos o categorías significativas de las que habla Husserl, tales como: el 'concepto de concepto', el de 'proposición', etc. Lo crucial sería que desde el platonismo de las *Investigaciones Lógicas* lo que determina toda la estructura del mundo y de la vida subjetiva sería el *cosmos noetos* de las esencias intemporales; por ello la ciencia fundamental debería ser la ontología general, cuya tarea debería ser iluminar la naturaleza y estructura del reino de las ideas asociado a la categoría fundamental 'objeto en general'. Lo que esta ontología diera a conocer valdría tanto para el mundo como para la vida subjetiva.

Insistimos en que lo aparentemente paradójico de esta época en Husserl es que, en realidad, esa ontología fundamental queda subordinada a la «Teoría de las teorías» como fenomenología de la vida subjetiva en que surgen todos los conceptos. Sería esta actividad en última instancia la que convertiría a todas las ciencias particulares en «teorías cristalinas» al dar cuenta de la legitimidad o validez de cada uno de los conceptos que usa. Y esto lo haría, como hemos visto para el concepto de conjunto en la *Filosofía de la Aritmética*, o, también, para

28 LU, ProI., § 62, 235.

el concepto de verdad, mediante la reflexión sobre las vivencias en que se individualían tales esencias. Mas repito que esta filosofía primera como fenomenología psicológica plantea muchos problemas, los cuales obligarán a Husserl a forcejear con las posibilidades del método fenomenológico, lo que le conducirá a un paradigma diferente: el del idealismo del sujeto transcendental (como contrapuesto ahora al realismo que postula un mundo de cosas en sí, independientes del sujeto que las conoce).

Para finalizar, es preciso reseñar que el platonismo de Husserl en esta época se hace también evidente, y ya de manera incontestable, al postular la prioridad de las condiciones lógico-objetivas de la posibilidad de la ciencia sobre las condiciones noéticas o subjetivas, las cuales no serían, en última instancia, sino la aplicación a la posibilidad del conocimiento de la estructura eterna e incommovible del cosmos noetos, o, en palabras de Husserl, «no son otra cosa que los correspondientes giros de las intelecciones de las leyes propias del contenido puro del conocimiento»<sup>29</sup>, es decir, de las condiciones lógico-objetivas. En *Hippias Mayor*<sup>30</sup>, respondiendo Sócrates a la definición que da Hippias de la belleza como «lo adecuado en sí», pone énfasis en diferenciar entre «aquello que hace que las cosas *parezcan* bellas» y «aquello que hace que *sean* bellas». Lo adecuado de una prenda de vestir, por ejemplo, hace que alguien parezca más bello de lo que realmente es, por consiguiente, «sería un engaño en relación con lo bello y no es esto lo que nosotros buscamos», dice Platón. La causa de la apariencia de las cosas no puede ser la misma que la de su ser. El ser no puede ser responsable de falsos pareceres y el filósofo, que busca la verdad, busca la causa del ser, no del aparecer. El filósofo debe hacer ontología y no filosofía del sujeto; o en cualquier caso, la filosofía del sujeto o teoría de los pareceres debe supeditarse a la ontología o teoría del ser, porque también el aparecer es un modo del ser. Todavía hoy nos debatimos en este enigma. Si el fundamento último de los conceptos básicos de la lógica nada tiene que ver con la vida subjetiva, sino que ésta es relativa a ellos, ¿cómo una fenomenología, una contemplación del aparecer, puede pretender ser la ciencia fundamental? Éste es el nervio fundamental del problema.

## 2. ACTOS LINGÜÍSTICOS, CONOCIMIENTO Y ESENCIA

La dialéctica entre la actitud ontológica y la sujetológica encuentra un momento crucial en el análisis del lenguaje humano. De hecho, creo que las filosofías que priman el lenguaje por encima de todo lo demás son de uno u

29 LU, Prol., § 65, 238-239.

30 Platón, *Hippias mayor*, 294 a.

otro modo filosofías sujetológicas, y en tal medida, idealistas. Lo son las filosofías de raíz wittgensteiniana, así como las de cuño hermenéutico que surgen de Heidegger (el caso de Heidegger en particular es más complejo). Para ambas corrientes los 'límites del mundo son los límites del lenguaje'. Luego vendrán las diferencias dependiendo de la naturaleza que atribuyan al lenguaje mismo.

Acabamos de ver que el joven Husserl, lo mismo que Platón, no prima el lenguaje, ya que la génesis del sentido no se sitúa en el sujeto sino en la estructura ontológica incondicionada del reino de las esencias. El lenguaje no es lo primero en dos sentidos fundamentales. En primer lugar, es ulterior a las vivencias intencionales en las que se revelan las esencias y a partir de las cuales él mismo se genera. Justo esta posición era la que separaba ya en sus comienzos de manera radical a Husserl del paradigma de la filosofía lingüística que comenzaba con Frege. Mas como las propias vivencias son consecutivas a las esencias, el logos es ulterior también respecto de éstas.

Sin embargo, estamos viendo que la evolución de Husserl viene marcada por la conflictiva dialéctica entre su raíz subjetivista moderna (cartesiana y brennana) y su raíz ontologista platónica, que evoluciona, empero, hacia el idealismo del sujeto, de manera que el lenguaje (entendido en un sentido muy amplio) va cobrando cada vez mayor relevancia. La disputa será al final no sobre si la ontología es previa a la sujetología, sino si dentro ya de una filosofía del sujeto el logos es lo primario o no.

En este sentido, la teoría del lenguaje que se expone en la primera de las investigaciones lógicas rezuma aroma agustiniano, y parece caracterizar al lenguaje —por consiguiente, al sujeto— como el polo primordial. La centralidad correspondería al sujeto, cuya esencia sería el logos, la capacidad de generar sentido. En parte, ciertamente, es así; sin embargo, esta apariencia está condicionada también por cuestiones contingentes que afectan al modo y al momento en que Husserl expone su teoría. Sobre todo hay que tener en cuenta que la descripción que Husserl hace aquí del lenguaje se apoya en la existencia que éste ya tiene en un hablante maduro. No se atiende, pues, a la cuestión de la génesis del lenguaje, donde sí podría mostrarse su ulterioridad. De todas formas, el estudio del lenguaje en el conocimiento sí apunta a su génesis en la intuición.

El lenguaje es, en cualquier caso, una cuestión clave en las *Investigaciones lógicas*, pues la lógica es logos, actividad del sujeto; y la fundamentación de la lógica tiene que vérselas entonces con la dilucidación del logos: es, en sentido estricto, filosofía del lenguaje<sup>31</sup>.

31 Miguel García-Baró, *La Verdad y el Tiempo*, o. c., 115 y ss.

El pórtico de la primera investigación es deshacer un prejuicio básico; a saber, que los actos lingüísticos o significativos sean una especie del género signo, entendiendo por signo lo que Husserl denomina 'signo indicativo' (*Anzeige* o *Anzeichen*). El signo se funda en puros procesos asociativos de carácter empírico. Es un automatismo ciego y mecánico el que lleva al espíritu a mentar un objeto a partir de la percepción de su signo. Percibo la señal en la res y de inmediato mi mente se dirige a la ganadería de la que es signo; percibo la bandera y de inmediato mi vida se refiere a la nación señalada; veo el fósil sobre la mesa y mi mente se refiere al animal antediluviano... En esta conexión (*blosses hinweisen*) entre el signo y lo signado no hay luz ninguna, no hay intelección, sino pura conexión empírica, automática y ciega; se trata de una 'motivación no-intelectiva' (*ein nichteinsichtiges Motiv*) generada por asociación. Muy de otro orden es el modo como las premisas conducen a mi mente a la conclusión, una vez representado su sentido 'veo' en él la necesidad de la conclusión: hay aquí motivación intelectual (*ein einsichtiges Motiv*).

Los actos significativos, pues, no son un tipo de signo o señal, la función significativa (*bedeutsame* o *ausdrückende Funktion*) es algo *toto caelo* diferente a la función signitiva o señalativa (*anzeigende Funktion*). En todo caso, ambas serían especies distintas de un género de vivencias que consistirían en ir de un objeto percibido a otro representado como existente (el signo en sentido generalísimo). Esto no quiere decir que en los actos lingüísticos comunicativos no haya ningún elemento puramente signitivo. De hecho la parte material de la expresión (la voz o el grafema) funciona para el receptor como señal de diversas vivencias en el hablante (los mismos actos de expresarse y dar sentido, emociones, deseos...) <sup>32</sup>. Ésta es la base de la ambigüedad del término «acto expresivo». Cada acto expresivo «expresa», significa, una significación, y «expresa» también, en el sentido de que señala, múltiples vivencias del emisor, entre ellas las de dar sentido.

Todo acto expresivo puede darse en tres funciones distintas. La primera es inseparable suya, pues constituye su esencia: es la función propiamente significativa o expresiva. Puede darse, además en función comunicativa; y, por último, puede tener también lugar en función cognoscitiva.

El ordenar así ya estas funciones tiene, como decía antes, un marcado sesgo idealista. Al situar la función significativa en el centro del análisis, parece como si se concibiese el logos como el atributo primordial del alma, el cual a partir de él iría realizando nuevas funciones. El Espíritu, como relata el evangelio de san Juan, sería fundamentalmente logos. También el espíritu humano, creado a imagen y semejanza de Dios, sería logos. El logos, pues, no sería algo que le ven-

32 LU, Prol., § 7, 33-34.

dría al alma de fuera en un proceso de socialización, sino que sería constitutivo e intrínseco a ella. Por lo mismo se postula dentro de este paradigma de cariz agustiniano que hay *ab initio* un alma o sujeto dotado de sustancialidad y de una naturaleza propia. Los derroteros del pensar antagónicos a esta posición postulan, en cambio, la ulterioridad del sujeto. La subjetividad y su logos sería en todo caso el resultado de un proceso histórico de formación, cuando no, la primera, una mera ficción de la metafísica occidental. Esta cuestión crucial, tan abruptamente planteada aquí será decisiva en el diálogo con Zubiri, pues involucra de manera esencial la dialéctica entre el concepto de intencionalidad y el de actualidad como elementos definitorios del espíritu. También Zubiri pretende que el sujeto en cierto modo se genera, lo mismo que el logos; ya veremos en qué términos.

Si las *Investigaciones Lógicas* se encuadrasen en esta perspectiva agustiniana idealista, entonces resultaría fácil situarlas dentro de esa gran desviación del pensamiento occidental que Zubiri denomina la «logificación de la inteligencia», y que, embrión del idealismo, consistiría en situar el logos en el centro del hombre como su esencia definitoria, contaminando después de forma inexorable la ontología o metafísica en la forma de la «entificación de la realidad» (priorizar el ser sobre la realidad). Pero la cosa no es sencilla, ni siquiera ya aquí en esta obra, pues hay ya aquí elementos muy interesantes que anuncian los posteriores análisis husserlianos de la experiencia prelógica o prepredicativa (el logos se retrotraería, pues, a una experiencia más originaria —las intuiciones en primer lugar, y más radicalmente, las síntesis pasivas—).

Decíamos, sin embargo, que Husserl parece sucumbir a la logificación de la inteligencia por anteponer aparentemente la función significativa a la función comunicativa, así como a la cognoscitiva. El soliloquio antecedería al diálogo y hasta al conocimiento, que vendría a ser como el telos del logos. La génesis del lenguaje residiría, pues, en la vida íntima del alma, en el discurso del alma consigo misma (*monologische Rede*), que, en cualquier caso, entraría también después en convivencia dialógica con otras vidas (*mitteilende o dialogische Rede*). Por ello algunos autores anglosajones califican la posición de las *Investigaciones Lógicas* de «solipsismo metodológico»<sup>33</sup>. La fundamentación de todos los aspectos de la vida, incluida la incorporación del sujeto a la vida colectiva, se hace desde la interioridad individual y autónoma del sí mismo.

Pero, entonces, todo pivotaría para Husserl en torno a las vivencias significativas, que, aparentemente, podrán recubrirse con o sintetizarse a otras vivencias según lo que quieran rendir. Claro, si la función de la voz es servir de señal

33 David Woodruff - D. Smith - R. McIntyre, *Husserl and Intentionality*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1982.

al oyente de los actos de dar sentido del hablante, pues la vida intencional privada de éste le es inaccesible a aquél desde el punto de vista intuitivo, cabe preguntarse qué papel les estará asignado a las palabras físicas en el «diálogo» del alma consigo misma. Parece que la respuesta coherente sería que ninguno, pues el alma tiene una intuición archioriginaria de su vida intencional y de lo que en ella mienta. Esto es lo que el pensamiento postmoderno ha denominado «metafísica de la presencia»: otorgar prioridad al ser que se hace presente ahí delante en el ahora decurrente de cada corriente de conciencia. En esta metafísica la parte física del lenguaje sólo sería un elemento accidental en función de las pretensiones del sujeto: la voz serviría para comunicarse; la escritura, como señala Sócrates a Fedro en el diálogo platónico de este mismo nombre, para recordar. Lo coherente en la teoría de Husserl sería, pues, decir, con santa Teresa, que el alma habla consigo misma en su castillo interior, situándose más acá de las palabras, en un lenguaje puro o puro pensamiento<sup>34</sup>.

Sin embargo, Husserl defiende extrañamente que no es posible el pensamiento sin palabras. En el discurso solitario del alma los actos de producir la voz son sustituidos por una «representación de las palabras en la fantasía»<sup>35</sup>. También excluye, por el tema específico de la primera investigación, los gestos y ademanes de los actos significativos, por carecer de «propósito comunicativo»<sup>36</sup>, mas los gestos también señalan igual que las palabras un logos interior.

Pero ¿qué es, entonces, verdaderamente una significación? Supongamos el siguiente ejemplo: «las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto». La significación se postula a sí misma, no señala ni alude en ningún sentido al sujeto que la mienta, es una unidad idéntica a sí misma que dice lo que dice y nada más: un determinado estado de cosas. En modo alguno remite al acto psicológico individual de quién o de quiénes la entienden. Además es invariablemente idéntica para todo aquel que se refiere a ella, con plena objetividad y precisión. Es, pues, una idealidad, es ajena al tiempo<sup>37</sup>. En el contexto de las *Investigaciones Lógicas* sólo se contempla este carácter ideal de las puras significaciones con relación a la objetividad de la ciencia; sin embargo, y Zubiri lo expondrá magníficamente, también debemos percatarnos de las posibilidades que para el

34 Por ello, en J. Derrida, p. ej., la parte física del lenguaje no es ajena al sentido y por ello el sentido poético es el sentido paradigmático, en el cual la 'diferencia' entre los fonemas, entre los ritmos, etc., desempeña un papel fundamental. Cf., p. ej., «Fuerza y Significación», en *La Escritura y la Diferencia*, o. c. En un sentido similar, Hans-Georg Gadamer, «Acerca de la verdad de la palabra», en *Arte y Verdad de la Palabra*, Paidós, Barcelona 1998, 41-43. Todo proviene de la prioridad que Heidegger da al poetizar. *Ser y tiempo*, p. 34.

35 LU, I, §§ 8 y 10.

36 LU, I, § 5, 30.

37 LU, I, § 11, 43, 44.



arte ofrece. En la literatura el texto, debido a este carácter autónomo de las significaciones, tiene la capacidad de auto postularse, de abrir él mismo un mundo, que ha cobrado independencia respecto de su creador y que podrá sobrevivir y valer por sí mismo.

Siguiendo con nuestra reflexión anterior, tampoco es legítimo identificar la significación con ningún tipo de imagen que discurriría fugazmente en la corriente de nuestra conciencia. Es una tesis habitual del empirismo, que por la época defendían Sigwart y Erdmann. Esta tesis implica, además, que la vida expresiva sería un modo de vida intuitiva; cuando hablamos de las cosas sus imágenes irían apareciendo a nuestra conciencia. No es ya que la rapidez del logos no permita tal sucesión de imágenes, ni que de hecho no estemos «viendo» las cosas a medida que hablamos de ellas; es que, lo que es más grave, hay significaciones absurdas, que se refieren a objetos imposibles, y que, consiguientemente, carecen necesariamente de imagen. Mas tales significaciones existen, son dichas. Por cierto que Husserl diferencia la significación absurda (contradictoria), del sinsentido. Toda significación absurda tiene sentido, y, consiguientemente, se refiere a un objeto, si bien éste será un objeto imposible. En cambio, las expresiones sincategoremáticas no logran estatuir un sentido, fusionan partes no-independientes de lenguaje como si fueran independientes y no logran consiguientemente fundar todos de significación.

Y, sin embargo, ¿hasta qué punto es verdad que las significaciones en nada hacen referencia a la subjetividad que las intiende? Si así fuera serían una y la misma cosa que las especies ideales que exponen y entonces de nuevo ontología y lógica se confundirían<sup>38</sup>. El número tres, la altura de un triángulo, un triángulo, un punto, una recta, el hecho de cortarse en un punto varias rectas, todas ellas son objetividades ideales o situaciones objetivas ideales, por ello se realizan en sus correspondientes individuos, pero las significaciones que aluden a ellas no son ellas mismas, pues ni la significación «tres» se individúa en los ejemplos de tres, ni la significación «triángulo» se individúa en los triángulos... ¿Dónde se individúan las significaciones? Ni siquiera cabe responder que en los actos de dar significación a las palabras, pues éstos son realizaciones de peculiares actos psicológicos y ya hemos visto que las significaciones no son temporales ni individuales; si lo fueran no podrían abrir el espacio de la intersubjetividad y la comunicación objetiva sería imposible (incluida la ciencia)<sup>39</sup>. Y, sin embargo, nos vemos obligados a reconocer que las significaciones son los correlatos de los actos de dar sentido. Harán falta los nuevos análisis de la fenome-

38 Husserl mismo las diferencia, LU, I, § 33.

39 Antonio Millán Puelles, *El Problema del Ente ideal. Un Análisis a través de Husserl y Hartmann*, Madrid, CSIC, 1954, Sección 2.ª, 43 y ss.

nología trascendental para introducir algo de luz en esta problemática; tiene que haber una relación esencial entre la cualidad intencional de los actos de dar sentido y las significaciones mismas.

Puesto que la significación es una unidad ideal idéntica no coincide con lo que la tradición hermenéutica entiende por sentido. El sentido de una expresión o de un texto incluye la significación pero es mucho más amplio que ella, se extiende a todo aquel sentido que el hecho lingüístico evoca en el receptor: emociones, interpretaciones puramente signitivas, connotaciones contextuales... Y, sin embargo, todas estas capas de sentido que se añaden a la pura significación no aniquilan a ésta, por eso la ciencia permanece siendo una posibilidad de la vida. Esto se hará evidente más adelante en el Husserl maduro y en la teoría zubiriana de la cosa-sentido.

Nos queda por examinar la tercera función del lenguaje: la cognoscitiva. Aquí lo vamos a tratar simplemente en su relación con la pura significatividad, pues por su importancia será objeto de un capítulo aparte.

Como decíamos más arriba, es curioso que los actos significativos cumplen simultáneamente una doble función. Por un lado, erigen un sentido, mas, por otro, determinan la referencia a un objeto. La distinción entre la significación y el objeto se hace evidente en expresiones con la misma significación pero distinto objeto («Rocinante es un caballo», «ese penco es un caballo»); y sobre todo en expresiones con distinta significación pero igual objeto («el actual príncipe de Asturias», «el hermano de la infanta Cristina de España»; « $a > b$ », « $b < a$ »). En el caso de las puras significaciones, vacías de todo contenido intuitivo (puro pensamiento simbólico), sólo hay la referencia al objeto, algo así como un mero apuntar a él, pero él mismo está ausente, no aparece. Justo lo contrario de lo que ocurre en el conocimiento. Cuando vivimos en la verdad (sea material o formal), nuestra vida intencional presenta una esencial unidad entre las puras menciones significativas y la donación del objeto mismo en el modo en que es mentado. Esta síntesis intencional constituye una nueva vivencia que no es la mera suma de los actos de dar sentido y de las intuiciones sensibles o categoriales del objeto (los actos impletivos —*die bedeutungserfüllende Akte*—), pues ambos se dan fusionados en mutuo esencial recubrimiento. Naturalmente, lo que aquí llamamos el objeto, y que es el contenido intuitivo de un peculiar acto intencional, contiene siempre una riqueza mucho mayor de la que es destacada por aprehensión; si se quiere, lo que da cumplimiento a la mención recorta en el objeto tan sólo aquello que la mención menciona. A esto es a lo que Husserl llama «sentido o significación impletiva» (*erfüllende Bedeutung*). La verdad es la coincidencia entre la pura significación y la correspondiente significación impletiva que le da cumplimiento. Entonces, podemos cerrar de momento aquí la reflexión que comenzamos en la *Filosofía de la Aritmética* en torno la funda-

mentación de la lógica como aclaración de los elementos formales que entran en toda teoría. Las teorías son entramados de verdades conectadas entre sí lógicamente. Estas conexiones de fundamentación ('y', 'o', 'si y sólo si...', 'entonces'..., etc.) únicamente se aclaran trayendo a presencia intuitiva su esencia. Y las esencias que legitiman cualquier significación son, ahora ya lo dice claramente Husserl, los correspondientes sentidos impletivos <sup>40</sup>.

Ahora vemos que el tono agustiniano de la investigación es confundente, pues son los actos intuitivos los que tienen prioridad sobre el puro logos simbólico; y no únicamente porque sólo en ellos cabe encontrar la legitimación de las significaciones, sino porque es de suponer que también la génesis de éstas. Por ello lo ontológico tiene prioridad frente a lo lógico. Sin embargo, el problema para nosotros vendrá, y aquí es donde tiene lugar la batalla filosófica entre Husserl y Zubiri, por el hecho de que los actos intuitivos en que los objetos se hacen presentes y dan cumplimiento a las menciones vacías, o incluso las generan, son justamente eso: actos, un peculiar tipo de vivencias intencionales del sujeto. ¿Será intrasubjetivo todo lo real?

### 3. ESBOZO DE UNA MEREOLÓGÍA. ESENCIAS MATERIALES Y ESENCIAS FORMALES. ESENCIAS VAGAS Y ESENCIAS EXACTAS. NOCIÓN DE FUNDAMENTACIÓN

El primer contacto con la «teoría de los todos y las partes» (mereología) lo tomamos en la *Filosofía de la Aritmética* a partir de la teoría de las relaciones <sup>41</sup>. Por otra parte, la mereología constituye una pieza clave de la ontología formal, pues el concepto de todo es consustancial al de objeto en general. Se prueba aquí de nuevo que los resultados de la Teoría de las teorías son universalmente aplicables, y, de hecho, su aplicación es crucial en el análisis fenomenológico de la conciencia.

Husserl volvió a tratar el tema de manera más sistemática en la primera parte de los *Estudios psicológicos para una Lógica elemental*, trabajo que apareció publicado en 1894. Ahora es el tema de la tercera de las investigaciones lógicas.

Caben las siguientes posibilidades <sup>42</sup>: 1.ª) que un objeto sea parte de otro objeto; 2.ª) que un objeto contenga a otros objetos como sus partes (sea complejo); 3.ª) que un objeto no tenga partes (sea absolutamente simple), y, por último,

40 LU, I, § 21, 72.

41 Se hace referencia al cap. 1.º del libro, que no aparece aquí.

42 LU, III, § 1, 227.

4.<sup>a</sup>) que un objeto no sea parte en ningún sentido. Esta última posibilidad no sería tal si consideramos como auténticos todos los que en la *Filosofía de la Aritmética* venían en llamarse 'todos categoriales', pues cualquier objeto de cualquier región ontológica, incluido Dios es susceptible de ser conjuntado en una unidad superior. Sin embargo, ya vimos que la unidad de los todos categoriales no reposa sobre la propia entidad de las partes, sino que es una unidad que les viene prestada desde fuera por el correspondiente acto psíquico coligante<sup>43</sup>. En realidad son pseudotodos, por lo que podemos afirmar que un objeto que no es parte de otros es *apriori* posible.

Husserl distingue tres tipos posibles de conexión entre las partes; y en base a ello tres tipos de parte y de todo.

1) PSEUDOCONEXIÓN (PSEUDO MULTIPLICIDAD;  
PARTES NO-DISYUNTAS Y TODO LÓGICO)

Ya Brentano había distinguido entre 'partes separables' (*ablösbare Teile*) y 'partes distincionales' (*distinktionelle Teile*), dividiendo a su vez estas últimas en 'partes que se interpenetran' (*sich durchwohnende Teile*), 'partes del par correlativo intencional' (*Teile des intentionalen Korrelatenpaares*), las 'partes meramente distincionales de la diploenergía psíquica' (*bloss distinktionelle Teile der psychischen Diploenergie*), y finalmente 'partes lógicas' (*logische Teile*)<sup>44</sup>. Husserl prefiere hablar de 'partes no-disyuntas' para referirse a las partes lógicas de Brentano, sobre la base del hecho descriptivo de que no son distinguibles por sí. Son aquellas que de algún modo encontramos en cada determinación particular disyunta (es decir, distinguible por sí). Si centro mi atención en el marco negro de la fotografía que cuelga de la pared, y me fijo en el determinado matiz de negro de dicho marco, nos percatamos de que es un individuo de la especie de dicho matiz de color (especie ínfima), el cual es a su vez una especie del color negro, y éste, de la especie color. De este modo podemos remontarnos hasta el género cualidad sensible. El individuo que cuelga de mi pared es a la vez negro, color y cualidad sensible, es, pues, un todo que incluye el género y las respectivas especies y subespecies de las que participa. Y en la medida en que ninguno de ellos es sensiblemente distinguible, es una 'parte no-disyun-

43 Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología*, Universidad Complutense de Madrid, 1990, 31-32.

44 F. Brentano, *Deskriptive Psychologie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982; Parte II, 10-27 (se trata de unas lecciones impartidas por Brentano en la Universidad de Viena durante el curso 1887-88). También se ocupa del tema en *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, o. c., vol. 1, Libro 2, cap. 4, 222-223.

ta' suya. Como todas ellas están de algún modo reabsorbidas en el contenido concreto del individuo podemos decir que estas partes no-disyuntas no constituyen verdadera multiplicidad, no dan ciertamente lugar a un objeto complejo, pues el todo o la parte disyunta que, de algún modo, contiene a sus partes no-disyuntas es en lo que a ellas concierne simple: este determinado matiz de color, esta determinada rugosidad...

El hecho de que las partes no-disyuntas sean opacas a la sensación apunta a su carácter categorial o propiamente formal. Es la parte propiamente formal de la mereología.

Las partes disyuntas son sensiblemente diferenciables por sí; sin embargo, a veces es preciso llevar a cabo un ejercicio de variación eidética para que esta diferenciabilidad se haga evidente. Tal ocurre con las partes disyuntas que, empero, son inseparables (no-independientes entre sí). En estos casos, como veremos, cada contenido particular disyunto, cada determinación específica me remite a una especie particular, me abre una peculiar vía de idealidad.

## 2) ENLACE EN SENTIDO LAXO (COMPENETRACIÓN ENTRE LAS PARTES; PARTES INDEPENDIENTES Y NO-INDEPENDIENTES)

El que las partes sean disyuntas no es óbice para que entre ellas se dé auténtico enlace; y, complementariamente, el que las partes sean disyuntas no hace imposible que el todo de que son partes goce de auténtica unidad. O sea, que las partes disyuntas pueden ser, bien independientes, bien no-independientes, según que puedan o no existir por sí solas, esto es, según que puedan constituir por sí solas un todo, o bien, en cambio, tengan que ser necesariamente partes de un todo.

En la medida en que el enlace entre las partes no-independientes se funda en la esencia de cada una de ellas (la esencia del color implica que ningún color puede ser inextenso), este tipo de imposibilidad es de otro orden que, por ejemplo, la imposibilidad fáctica propia de las condiciones psicológicas de la representación, según las cuales ningún contenido representado (sea independiente o no-independiente) podrá dejar de aparecer sobre un fondo perceptivo (*Hintergrund* o *Gesichtsfeld*). Sin embargo, el hecho de que el criterio de separabilidad sea el que podamos o no representarnos separadas las partes en la intuición, hace problemático este asunto. Desde luego, cuando tratamos de las partes disyuntas hemos abandonado la mereología puramente formal para adentrarnos en la mereología material. Lo que determina la separabilidad de los contenidos es su esencia material. Lo curioso es que esta esencia sólo sea captable gracias a la representación sensible, o, en su caso, gracias a la variación eidética de la

imaginación. Por razones no ajenas a esto Zubiri rechaza que haya juicios *a priori*, tanto analíticos como sintéticos. Es una cuestión de extraordinaria importancia que analizaremos en su momento. Lo cierto es que Husserl sí cree que el fundamento de la separabilidad o inseparabilidad de los contenidos es de esencia, y en consonancia con ello rechaza los criterios empiristas que se orientan a la representabilidad subjetiva de los contenidos<sup>45</sup>. En su opinión, la dependencia o independencia no se funda en leyes fácticas, en la aparición individual de los contenidos o en las peculiaridades fácticas de su representación psicológica, sino en los géneros a que estos contenidos remiten. Cuando afirmo que este concreto matiz de granate es no-independiente respecto de la extensión, o que este sonido de flauta es no independiente respecto de alguna intensidad, no estoy afirmando un *factum*, sino una ley de esencia que vale universalmente para cualquier individuo de dicho género. La ley que expresa la inseparabilidad del color respecto de la extensión, o del sonido respecto de la intensidad, lo que expresa es un requisito insoslayable de la posibilidad de la existencia de cualquier individuo color o sonido. En general, que un contenido es no-independiente respecto de otro, significa que este otro es condición necesaria de su existencia<sup>46</sup>.

Los contenidos no-independientes han recibido nombres diversos: momentos, aspectos, partes metafísicas (por oposición a las partes lógicas), atributos; ahora bien, en la medida en que no pueden sino formar parte de un todo material efectivo, concuerdan con aquellos contenidos que sólo son separables por abstracción, es decir, in mente; de aquí que podamos también denominarles partes abstractas.

La dependencia o independencia de los contenidos puede conceptualizarse al margen de la existencia; en tal caso se habla de dependencia (o independencia) funcional. Tal fue el modo como C. Stumpf afrontó este tema. Si dos partes son no-independientes, entonces la variación de la una implicaría necesariamente la de la otra. Pero esto no es evidente. ¿Varía verdaderamente el matiz de color cuando varío su extensión? Lo único que podemos, quizá, decir es que cuando ésta se hace nula, el color desaparece. Hay ejemplos, empero, donde la variación funcional parece innegable. Así, la variación de la forma geométrica de una extensión implica necesariamente la alteración de ésta.

En la medida en que las partes no-independientes constituyen verdadera multiplicidad, cabe considerar su unión como enlace en cierto sentido. Ahora bien, si con Husserl lo denominamos compenetración debido a la extraordinaria intimidad de la unión entre las partes, hay que decir que la compenetración no es, a su vez, parte disyunta. Mas sin serlo, es de mucha mayor intimidad que el

45 LU, III, § 8.

46 LU, III, § 7.

enlace que pueda tener lugar entre partes físicas, y, desde luego, más que el enlace causal, pues las partes que se compenentran no están las unas 'fuera de' las otras, sino, justamente, compenentradas.

Toda parte disyunta independiente es una parte concreta. En su género se funda que no necesita estar enlazada a ningún otro contenido para poder existir, cumple por sí solo las condiciones ideales de la posibilidad de su existencia. Toda parte concreta es, pues, un todo en potencia; y a este tipo de partes es al que se refiere el hombre de la calle cuando habla de partes. Podemos denominarlas también trozos o pedazos (*Stücke*).

No es lo mismo un concreto (contenido disyunto independiente) que una cosa (*Ding*)<sup>47</sup>. La cosa estaría constituida por una multiplicidad de concretos enlazados materialmente y que duran en el tiempo, a veces cambiando, a veces permaneciendo. Mas como por esencia no son necesariamente partes, sus enlaces son siempre perentorios: es la caducidad de lo real. Y, a la vez, estos enlaces, justo por no estar determinados por la esencia misma de lo enlazado, son enlaces en sentido propio, esto es, lo que verdaderamente posibilita la unión. El enlace entre concretos puede ser de dos tipos: por fusión (*Verschmelzung*) y por concatenación (*Verkettung*).

No se debe confundir la diferencia entre dependencia e independencia con aquella que existe entre contenidos intuitivamente separables y contenidos mutuamente fundidos<sup>48</sup>. Pensemos en una franja extensa donde las diferentes tonalidades de amarillo se suceden contiguamente (yuxtapuestamente) en gradaciones bien delimitadas desde el amarillo más oscuro al más claro. En este caso, cada matiz de amarillo será intuitivamente separable por sí y delimitará un trozo preciso de la franja. Llamemos  $A_1$  al amarillo más oscuro; y  $A_2$  al siguiente amarillo yuxtapuesto, y así sucesivamente. Entre dos términos contiguos cualesquiera habrá un límite perceptible marcado por la distancia cualitativa que los separa, y el enlace entre ellos no será enlace por fusión (pues las partes del uno no vierten o fluyen en las del otro, ni a la inversa, sino que permanecen bien delimitadas entre sí), sino que será enlace por encadenamiento. Este enlace es propio de la discontinuidad (por ejemplo, el enlace de la causalidad natural). En cambio, si transformamos nuestro ejemplo de manera que la gradación que va del amarillo oscuro al claro evoluciona sin solución de continuidad, entonces no encontraremos contenidos intuitivamente separables, ni límites claros entre trozos contiguos. Las partes contiguas estarán enlazadas por fusión. Es el enlace propio de la continuidad<sup>49</sup>.

47 Esta tesis se encuentra en el párrafo 12 de la primera edición y fue suprimido en la 2.<sup>a</sup>

48 LU, III, § 8.

49 Véase el excelente tratamiento de esta cuestión en Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1999, 349 y ss.

Si pensamos la extensión cubierta de un único matiz de color idéntico, tenemos un ejemplo paradigmático de todo constituido por trozos enlazados por fusión. Si pensamos en el decurso temporal teñido igualmente (si ello fuera posible) de una cualidad que permaneciera idéntica (que sería lo mismo que considerarlo al margen de toda determinación extrínseca —reposo continuo—), vemos que viene a ocurrir lo mismo. Entre dos instantes sucesivos no hay solución de continuidad, no es posible percibir dónde acaba el uno y dónde comienza el otro, están fundidos el uno en el otro.

Pero aún son posibles más diferenciaciones. Podemos distinguir entre partes mediatas e inmediatas, así como entre partes próximas y remotas<sup>50</sup>. Una parte de otra parte, que a su vez lo es del todo, es parte inmediata de la parte de que es parte, y parte mediata del todo. Cuando las partes mediatas son de la misma especie que el todo hablamos de todos extensivos. Así, la extensión y la temporalidad son todos extensivos; en cambio, el brillo de un color, que es parte mediata del trozo coloreado, no es de la misma especie que éste. En los todos cuyas partes se enlazan por encadenamiento, las partes pueden mantener entre sí relaciones de mayor o menor proximidad. Así, en la historia nos es más próxima la revolución industrial que el helenismo.

Es de gran importancia subrayar la diferencia entre los enlaces entre partes (formas de unidad) y el momento de unidad (momento figural), que afecta a todas las partes y a todos los enlaces.

Es de interés percatarse de que el enlace por fundamentación entre las verdades de una teoría, que obedece siempre a leyes exactas, es del tipo de la compenetración, es decir, el enlace entre partes abstractas. Detrás de toda ley exacta (pura) hay una conexión de fundación entre partes abstractas<sup>51</sup>. Fundamentar un contenido en otro equivale a mostrar que por su esencia la existencia de uno exige la del otro o viceversa, es decir, que forman unidad de fundamentación, que son partes no-independientes.

Dentro de los todos físicos o reales (cosas) hemos de diferenciar aquellos momentos que 'sólo en el todo pueden ver satisfecha su necesidad de complemento', es decir, momentos que sólo pueden predicarse del todo y que, por consiguiente, colaboran a la determinación del momento figural (cualidades y extensión: forma espacial o geométrica; tamaño; posición relativa respecto del fondo de objetos; disposición de las partes concretas...); y momentos que pueden ver satisfecha su necesidad de complemento en pedazos del todo (determinaciones relativas internas y formas de enlace; por ejemplo, una determinada propiedad química de una determinada sustancia de las que componen un orga-

50 LU, III, §§ 18, 19 y 20.

51 LU, III, §§ 11 y 12.



nismo; un determinado color; el enlace entre el color y su opacidad o transparencia en un trozo determinado...) <sup>52</sup>.

A esta compleja trama de diferenciaciones hay que añadir finalmente la que se da entre momentos de unidad homogéneos, que son aquellos que siguen conservando su especificidad cuando les quitamos algún trozo; y momentos de unidad heterogéneos, los cuales cambian específicamente al restarles ciertos trozos (un organismo vivo deja de serlo ante la pérdida de ciertos órganos...).

La teoría zubiriana de la esencia no es ajena a muchas de las categorías ontológicas aquí expuestas. De hecho, la sustantividades un todo en sentido plenario, un todo con partes separables e inseparables, con enlaces y, fundamentalmente, con un momento figural que unifica toda su multiplicidad componente, pues, como veremos, el momento de unidad es para Zubiri un *prius* respecto de sus momentos constituyentes. De hecho el concepto zubiriano de respectividad es un modo de plantear la cuestión de las relaciones de dependencia entre partes disyuntas. En este contexto se plantea el problema de si hay en el cosmos auténticos todos (sustantividades), o si más bien cuanto aparenta ser un todo no es más que un momento de la única verdadera sustantividad, pues cada cosa es respectiva a todas las demás. El problema afecta sin duda a la índole ontológica de la persona, cuya existencia pende de no ser disuelta en mero momento del todo, sino que exige una cierta irrespectividad o carácter de absoluta independencia. Dios mismo, persona absoluta, sería el paradigma de totalidad independiente. ¿Puede pensarse así a Dios?

#### 4. ESTRUCTURA Y NATURALEZA DE LA CONCIENCIA

Las descripciones fenomenológicas de las *Investigaciones Lógicas* van dejando al descubierto las carencias de la fenomenología psicológica de cuño brentiano, y así, van dejándonos en las puertas de la reducción fenomenológica. Donde más claramente se constata este tránsito es en la quinta investigación, pues trata aspectos cruciales.

Las divergencias con Brentano comienzan ya por la terminología. No es adecuado hablar de 'fenómenos' (fenómenos psíquicos) cuando queremos designar los elementos constitutivos (es decir, los trozos) de la conciencia, pues ello implica el error de creer que estos trozos aparecen, son conscientes, i.e., objetos de una intención. Mas lo que aparece es el objeto intencional mentado a través de la significación, el cual pudiera ser, ciertamente, el mismo evento psíquico,

52 Agustín Serrano de Haro, o. c., 63.

pero esto sólo ocurre en el caso exclusivo de los actos reflexivos. En la vida consciente normal las partes constitutivas de la conciencia no aparecen<sup>53</sup>. Por esta razón Husserl sustituye el término 'fenómeno psíquico' por 'vivencia' o 'acto'.

La intencionalidad, pues, que es la fuente de la conciencia, del aparecer de los objetos, no es una característica de todo lo psíquico. Las vivencias podrán ser, pues, intencionales (a las que Husserl denomina 'actos') y no-intencionales<sup>54</sup>. Cualquier vivencia intencional es un todo que comprende las siguientes partes: 1) aquello que en sentido impropio 'hay en' la vivencia, el 'contenido' de la vivencia en sentido impropio; es decir, el objeto intencional que aparece, pero que él mismo no es parte real o ingrediente (*reell*) de la vivencia, no es un trozo suyo, ni parte abstracta de un trozo. El objeto intencional es, pues, 'transcendente a la vivencia, pero no en el sentido habitual de que sea una cosa del mundo con independencia de la vivencia para la que aparece, sino en otro sentido diferente que sólo es comprensible desde el 'enlace' que la intencionalidad crea entre la vivencia y su objeto, y que, en consecuencia, sólo la reducción fenomenológica aclarará definitivamente. El segundo 'componente' de la vivencia; 2) es su verdadero contenido real o ingrediente (*das, was die Erlebnis reell komponiert*)<sup>55</sup>; es decir, sus trozos con sus correspondientes partes abstractas.

Pensemos el siguiente ejemplo. Ahora estoy viviendo la percepción de mi calculadora azul sobre la mesa. Por un lado, tenemos el objeto intencional, que no es un componente ingrediente de mi vivencia: la calculadora como aquel objeto que aparece, con sus propiedades objetivas uniformes (su azul celeste, su rectangularidad...). Mas este objeto que aparece aparece en un aparecer, que ya no es él mismo uniforme, exacto y objetivo: la corriente concreta de vida que fluye temporalmente y que ella misma no es mentada, no aparece. Percibo el billete de cinco mil pesetas que maneja el empleado de banca, ahí se alza con sus propiedades dinerarias, podría servirme para llenar el depósito de gasolina de mi coche...; sin embargo, con mi real percibir dicho billete me será muy difícil comprar el líquido elemento. Carece desde luego mi vivencia de propiedades financieras. Y esta diferencia esencial entre el objeto mentado y la vivencia misma en que lo miento no existe sólo para aquellos casos en que el objeto es una cosa real del mundo. El dios Júpiter tampoco se identifica con las vivencias que lo mientan, ni para un griego del siglo IV, ni para nosotros ahora. La vivencia real no es el objeto y tiene por ello propiedades distintas de él. Por esta razón, los intentos husserlianos de aclarar los conceptos a partir de la descripción de las vivencias reales en las que eran constituidos no alcanzaban su objeti-

53 LU, V, § 11.

54 LU, V, § 14.

55 LU, V, § 2.

vo y nos sumían en la perplejidad; de hecho faltaban muchas distinciones<sup>56</sup>. La esencia de los objetos o de las significaciones no se ilumina describiendo las vivencias psicológicas fácticas en las que aparecen, a no ser en el caso concreto de la reflexión en la que el objeto mentado y la vivencia coinciden. Y es que en la vivencia real concreta encontramos dos componentes sustancialmente distintos, por mucho que se den unidos. Por un lado, encontramos el contenido de sensaciones, que discurren en el tiempo, absolutamente individuales y efímeras, y que, en las intuiciones, escorzan subjetivamente las propiedades del objeto mentado (frente al azul celeste uniforme e idéntico, las oscilantes y cambiantes sensaciones de azul; frente al exacto valor dinerario del billete, la rugosidad del papel y los brillos cambiantes de sus colores; frente al poderoso dios Júpiter, las manchas de tinta negra del libro de mitología que leo...). Por otro lado, encontramos la aprehensión objetivante de las susodichas sensaciones en un peculiar modo psíquico: ya sea en la mera representación, ya en el juicio, en el placer estético, moral...<sup>57</sup>.

Y es que la expresión 'conciencia es ambigua. Husserl diferencia tres sentidos fundamentales<sup>58</sup>: 1) la conciencia como el contenido real fenomenológico completo del yo empírico; 2) como la 'percepción interna de dichas vivencias reales'; y 3) como la 'característica propia de toda vivencia intencional'. El primer sentido es parcial; no agota toda la consistencia descriptiva de la vida mental, refiriéndose tan sólo a sus momentos constitutivos reales en continuo decurso temporal. Ni siquiera incluye al yo, que es negado<sup>59</sup>. El segundo sentido expuesto es el primordial y el más originario: la conciencia como conciencia interna. A partir de él, por el recuerdo próximo (*Retention*), puede derivarse el concepto de conciencia como la complejión de las vivencias ingredientes de una misma corriente temporal.

56 es una referencia al cap. 1.º del libro, que no aparece aquí.

57 LU, V, § 14: «La apercepción es para nosotros un plus que consiste en la vivencia misma, en su contenido descriptivo, frente a la existencia bruta de las sensaciones; es el carácter de acto que anima la sensación, por así decirlo, y que hace por esencia que percibamos éste o aquél objeto [...] Las sensaciones, e igualmente los actos que las «aperciben» o «aprehenden», son vividos, pero no aparecen objetivamente [...] Los objetos, por otra parte, aparecen; son percibidos, pero no son vividos. Es claro que excluimos el caso de la percepción adecuada».

58 LU, V, § 1.

59 Husserl polemiza a este respecto con los neokantianos P. Natorp, H. Cohen, LU, V, § 8. Sin embargo, en la segunda edición de la obra Husserl había cambiado drásticamente su posición, admitiendo el yo transcendental. Para el Husserl de 1900 no hay, al modo humeano, más que la complejión de las vivencias en sucesión temporal según vínculos causales. El yo no sería más que la totalidad de las vivencias. Su posición es incluso más radical que el atomismo psicológico de su maestro Fr. Brentano, para quien cada fenómeno psíquico, siendo en sí separable de los demás, albergaría su propio yo, de manera que habría tantos yoes como fenómenos psíquicos.

Pero el sentido nuclear para Husserl es el tercero. Para dilucidarlo vuelve Husserl a hacer uso de una teoría de las relaciones, que aquí clasifica en cuatro tipos distintos <sup>60</sup>: 1) La relación entre el yo fenoménico y el objeto fenoménico como partes ambos del mundo fenoménico; 2) la relación entre las partes reales de la conciencia (las vivencias reales) y el yo empírico (la totalidad de las vivencias); 3) la relación entre la cosa que se escorza y el escorzo de la cosa; y, 4) la relación entre las sensaciones vividas y la aprehensión que las objetiviza.

En la primera relación nos referimos a nosotros mismos como sujetos-cosa entre las demás cosas del mundo con las que entramos en una cierta relación (también real). En la segunda relación nos referimos a objetos que no nos están inmediatamente dados, a saber, las vivencias pasadas y las futuras, que junto a las que transcurren ahora (*lebendige Gegenwart*) constituyen la compleción del yo fenomenológico unitario. Las relaciones tercera y cuarta se refieren a la 'relación' intencional entre nuestras vivencias y los objetos que en ellas aparecen.

La relación intencional es la base del tercer sentido de conciencia: la conciencia como acto o vivencia intencional. debemos ahora retomar la polémica con Brentano de la que hablábamos al comienzo, pues Husserl concibe ya aquí la relación intencional de un modo muy distinto. No sólo es que haya que diferenciar el 'contenido' como objeto intencional y como ingrediente real, sino que expresiones tomadas de las relaciones reales entre cosas físicas, tales como 'entrar los objetos en la conciencia', 'contener la conciencia a sus objetos', o, sencillamente, 'objetos inmanentes o transcendentales' en el sentido habitual de 'dentro' y 'fuera' <sup>61</sup>, se revelan completamente inadecuadas para ser aplicadas a la relación intencional. Inadecuadas porque están cargadas de prejuicios provenientes de la actitud natural, sobre todo del prejuicio naturalista que concibe la intencionalidad y sus relatos como otras realidades más del mundo. Y es aquí donde Husserl tuvo que evolucionar más durante la primera década del siglo XX, pues estos prejuicios contaminaban también las *Investigaciones Lógicas*, haciendo, como veremos en el siguiente capítulo, que su teoría de la verdad fuese inconsistente, lo que acabó sumiendo a este pensador, completamente absorto en la búsqueda de la verdad, en una profundísima crisis personal, que sólo se resolvió finalmente con un drástico cambio de paradigma <sup>62</sup>.

60 Cf *supra* 13. Aquí LU, V, § 2.

61 LU, V, § 11.

62 Sobre esta crisis espiritual de Husserl, cf. la introducción de W. Biemel, p. I, II, a *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*; Husserliana II, Martinus Nijhoff, den Haag 1950. La resolución de la crisis tuvo lugar a través de la reducción fenomenológica y el consiguiente paso al idealismo transcendental fenomenológico. Por ello, como venimos diciendo, la segunda edición de la obra está repleta de correcciones y añadidos (en adelante cito esta obra con las siglas Iph).

La pregunta rectora aquí será cómo evitar estos prejuicios tan profundamente arraigados, que impiden la auténtica descripción de la vida consciente y de sus rendimientos y que enredan al pensamiento en aporías. El camino para su solución esté muy claramente expuesto en las lecciones de 1906-07 en torno a la idea de la fenomenología, que expondremos más adelante.

La intencionalidad no es, pues, una relación real, y desde luego no es una relación de tipo espacial a la que quepa aplicar categorías como la de 'conteniente' y 'contenido'<sup>63</sup>. Es más, ni siquiera cabría tildarla de relación, en la medida en que toda relación supone sus relatos, mientras que la intencionalidad de algún modo los instituye (de todos modos éste será un problema crucial dentro del idealismo fenomenológico).

El acto o vivencia intencional es un peculiar tipo de todo, que consta de dos partes no-independientes: el objeto y el acto de mentarlo, teniendo éste una cierta preponderancia ontológica y genética respecto de aquél. El objeto intencional pende esencialmente de la vivencia que lo intiende. Sin vivencia no hay objeto. Naturalmente, queda por investigar el caso de la percepción, lo que haremos en el capítulo próximo; pero, en cualquier caso, dado el grado de radicalidad gnoseológica a que la fenomenología aspira, también el objeto percibido pende de una percepción, y cuál sea su estatuto ontológico dependerá siempre de su darse en dicha vivencia. Más la peculiaridad del acto perceptivo lleva a Husserl a distinguir dos sentidos de intencionalidad: un sentido estricto para referirse, justamente, a las intuiciones en las que el objeto se da él mismo 'en persona'; y otro sentido lato que comprende, además, a las meras menciones simbólicas o las re-presentaciones (intuiciones a través de una imagen).

En lo que a la relación entre la apercepción y el contenido real sensible de la vivencia se refiere, resulta evidente que el segundo puede acontecer sin el primero, o incluso que es susceptible de experimentar múltiples apercepciones distintas. En cambio, toda apercepción debe sustentarse sobre una base vivencial sensible, las aprehensiones intencionales no pueden tener lugar en el vacío. Esta cuestión es interesantísima, y a medida que vayamos retro trayéndonos a esferas más originarias de la experiencia, se irá poniendo cada vez más de relieve

63 Dice Zubiri en su Memoria de licenciatura: «La conciencia no es un receptáculo en el que podamos encontrar retratos de las cosas; tampoco es una sustancia que actúe sobre otra; es un modo de ser puramente intencional». Aunque dejando ver ya su tendencia al realismo, continúa Zubiri: «... [la intencionalidad] es una relación puramente virtual. El ser, al ser conocido, adquiere una nueva modalidad sin perder su realidad ontológica: es el ser intencional». Naturalmente, está hablando de la intuición sensible, y queriendo oponerse al idealismo husserliano presente ya en la segunda edición de la obra. Que el carácter de objetividad intencional que la cosa real adquiere al ser intuida es una modalidad ulterior suya, anticipa ya, aunque de una manera ingenua y oscura todavía la noción de actualidad intelectual y de realidad como formalidad.

ve. De hecho involucra todo el tema del cuerpo como un factor fundamental en los arcanos de la vida intencional.

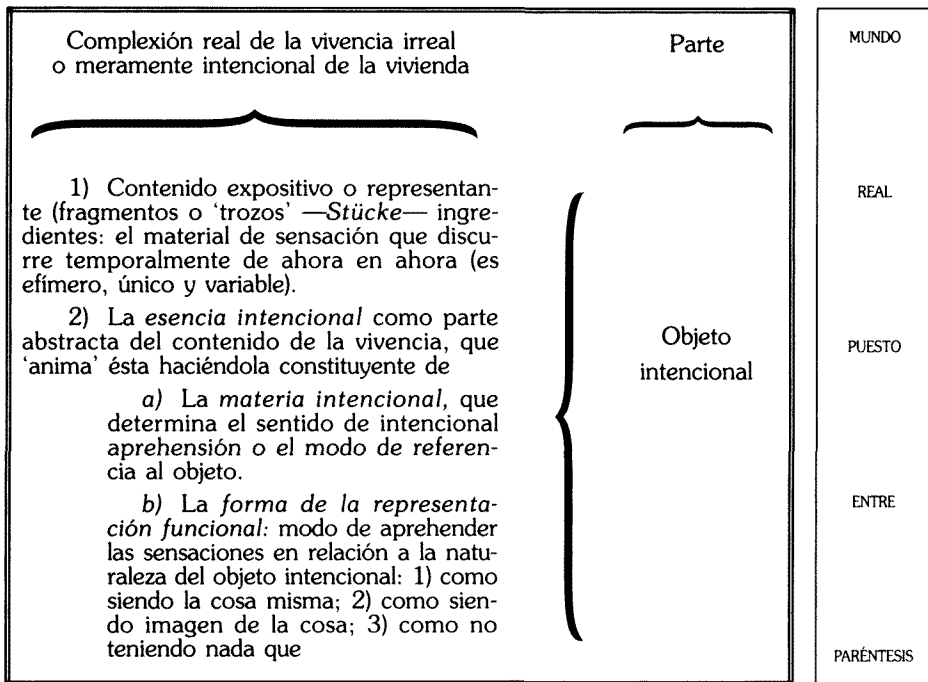
Siguiendo el análisis, nos damos cuenta de que el momento de aprehensión es él mismo complejo. Encontramos en él dos partes abstractas: 1) la cualidad intencional del acto; y 2) su materia intencional. La cualidad intencional pone de relieve la diversa índole que el acto puede tener. Puedo referirme al objeto en el modo de la mera representación, en el modo del juicio, del miedo o del deseo, del amor o del odio, del respeto o del gozo estético, etc. Todas ellas son especies de cualidad intencional. Sin embargo, la vivencia no se agota en su cualidad intencional, pues, como veíamos al hablar de las significaciones, se refiere al objeto según sentidos muy diversos. Puedo, así, juzgar que la 'Universidad Pontificia tiene inclinadas sus torres', pero, manteniendo la misma cualidad de acto, puedo juzgar también que la 'Universidad Pontificia sólo imparte disciplinas humanísticas'. Lo que ha cambiado del primer juicio al segundo es la materia intencional, a saber, el peculiar sentido a través del cual fijo la referencia al objeto o situación objetiva.

La unidad de la materia y la cualidad intencional del acto constituyen la esencia intencional del acto; la materia, por sí sola, la esencia significativa o sentido de aprehensión. Sin embargo, este análisis sigue siendo insuficiente, pues seguimos teniendo el mismo problema que arrastramos desde la *Filosofía de la Aritmética*: ¿qué es, en la esencia intencional, aquello que constituye la significación o el concepto al margen de la significación o el concepto mismos?

Resumiendo podemos esbozar, en la siguiente página, el 'mapa' de los actos o vivencias intencionales:

Evidentemente este esquema simplifica los hechos, pues dentro de las modalidades cualitativas de las menciones o momentos de aprehensión, se da una extraordinaria complejidad que habría que dilucidar. Las modalidades de referencia intencional pueden presentar una mayor o menor complicación; los actos pueden ser primitivos, simples o fundantes y complejos o fundados. Brentano creyó descubrir la ley que rige esta estructura al afirmar que 'todo fenómeno psíquico o bien es una representación (*Vorstellung*) o bien se funda en una representación'<sup>64</sup>. De este modo el juicio, por ejemplo, consistiría en añadir a una representación el carácter psíquico cualitativo del reconocimiento o el rechazo (es decir, del 'es así' o 'no es así'), etc. Sin embargo, Husserl rechaza esta tesis y propone una nueva estructura de imbricación entre los actos fundantes y fundados, así como una nueva clasificación de ellos según nuevos criterios. De tener Brentano la razón se plantearía el siguiente dilema.

64 F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, o. c., vol. 1, Libro 2, cap. 1, § 3.



El género supremo sería el de acto (en Brentano 'fenómeno psíquico') y sus especies inmediatas las definidas por las pertinentes cualidades intencionales: representación, juicio, imaginación fantasía, actos de amor, odio, placer, etc. Cada uno de los actos concretos de estas especies tendría su cualidad y su materia. Ahora bien, de acuerdo con la citada ley, la materia, que es la que determina en toda su concreción la referencia al objeto (o 'situación objetiva' en su caso), consistirá en la representación fundante en tanto que acto en sí plenario; tendríamos entonces para cualquier acto complejo un acto fundante dentro de otro acto (el acto complejo fundado). Pero aun obviando el problema de que sea posible el que en el acto complejo pueda haber a su vez actos plenarios parciales (sin perder su sustantividad), surge una dificultad en cuanto a las representaciones mismas, pues si ellas también son actos poseerán materia y cualidad. No obstante, al ser siempre la representación la que 'suministra' la materia a todo acto, ¿habría que decir que la representación se incluiría a sí misma como materia? Pero entonces ella misma sería solamente materia y a la vez, en tanto que todo, un acto completo con materia y cualidad. Ello es empero imposible, nada puede ser a la vez constitutivo parcial de sí mismo. O bien la teoría de Brentano es falsa, o bien las representaciones son 'actos incompletos' por carecer de cualidad, i.e., representación sería lo mismo que

materia intencional. En tal caso las representaciones no serían en modo alguno actos, pues habíamos dicho que la materia intencional es un momento abstracto del acto, una parte no-independiente de la cualidad intencional con la que forma unidad por interpenetración.

Husserl distingue por ello dos nociones de 'representación' <sup>65</sup>. En un primer sentido representación es un determinado tipo de acto; el acto de 'mera representación', como, por ejemplo, la mera comprensión de actos de otras personas o de actos propios: la comprensión del interrogarse de alguien, del juzgar de alguien, etc. Mas en un segundo sentido, representación es la materia intencional como momento abstracto de la esencia intencional de cualquier acto. Es por ello un elemento inalienable en orden a la concreción de cualquier acto. Todo acto implica entonces una representación en este segundo sentido. Hecha esta distinción cabe reformular del siguiente modo el principio de Brentano 'todo acto, o bien es él mismo una representación en el sentido 1 (i.e., un acto meramente representativo), o bien se funda en una o varias representaciones en el sentido 2 (materias intencionales)'. Husserl cree, sin embargo, que esto no impide que haya representaciones como actos propios (sentido 1) que entren fundamentalmente a formar parte de la materia intencional de actos más complejos. Así pues, lo que define correctamente a las representaciones en su carácter de acto es ser actos nominales, unimembres o unirradiales, por oposición a los actos no-nominales más complejos (plurimembres o plurirradiales). Todo acto complejo se funda en una o varias representaciones. Pongamos por caso el juicio: 'Salamanca es una ciudad bulliciosa'. Este acto se fundaría en las representaciones (actos nominales): Salamanca, ciudad, bullicio. La diferencia entre actos nominales y no-nominales pertenece a la esencia intencional. Por ello, al nominalizar un acto complejo no-nominal se transforma su esencia intencional. Los actos 'Salamanca es una ciudad bulliciosa' y 'el ser bullicioso de Salamanca' son esencialmente distintos.

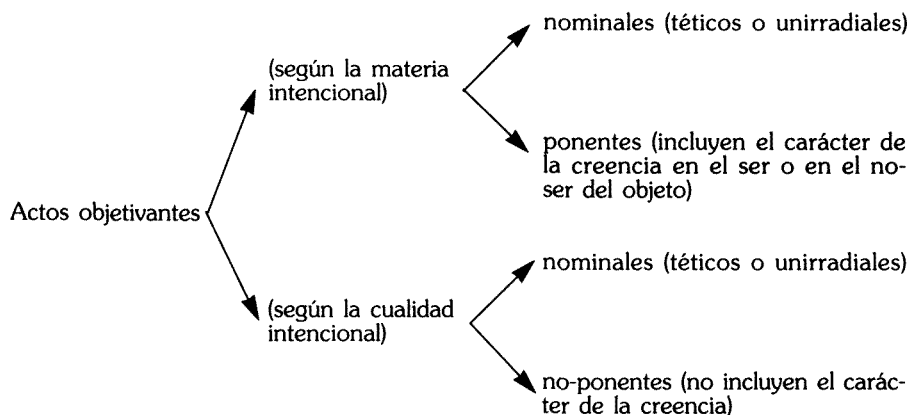
Estamos ahora en condiciones de construir un primer esquema del género acto. Los actos podrían ser nominales (o fundantes) y no-nominales (o fundados); estos últimos serían, a su vez, juicios, preguntas, dudas, preocupaciones, etc. Pero cabe caracterizar también la representación de una manera más amplia como el acto objetivante por antonomasia y así, en la medida en que todo acto implica al menos una representación, cabe determinar el género acto como el 'amplísimo género de los actos objetivantes' <sup>66</sup>. Existe, además, otro criterio fundamental para especificar los actos objetivantes, según que sean 'menciones del ser' (actos ponentes), o que 'dejen indeciso el ser de

65 LU, V, § 32.

66 LU, V, § 38.



su objeto' (actos neutrales no-ponentes)<sup>67</sup>. Podemos según ello construir el siguiente árbol:



Existen entonces dos tipos primordiales de posible modificación de los actos que no hay que confundir: 1) la modificación conforme; consistente en la transformación de un acto ponente en su correlativo no-ponente mediante neutralización de la creencia en el ser de su objeto; y 2) la modificación de objetivación representativa, consistente en pasar de un acto a su correspondiente representación (en el sentido del correspondiente acto nominal).

Resumimos los caracteres de ambas posibles modificaciones en el cuadro siguiente:

MODIFICACIÓN CONFORME	MOD. DE OBJETIVACIÓN REPRESENTATIVA
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. No es reiterable al infinito</li> <li>2. Sólo aplicable a actos</li> <li>3. No da siempre como resultado un acto nominal</li> <li>4. Es modificación de la cualidad intencionalcualidad intencional</li> <li>5. El resultado es una 'mera representación</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Reiterable al infinito</li> <li>2. Aplicable a todo objeto</li> <li>3. da siempre como resultado un acto nominal</li> <li>4. Es modificación de la materia y a veces de la cualidad</li> <li>5. El resultado es siempre una representación</li> </ol>

No debemos confundir la modificación conforme o de neutralidad con la construcción de la correspondiente imaginación o modificación imaginativa. Las

67 LU, V, § 38.

diferencias entre una imaginación o acto de fantasear y una percepción, por ejemplo, no estriban únicamente en su esencia intencional, sino que hay también diferencias en el plano de las sensaciones, de sus ingredientes. El acto ponente de percepción incluye sensaciones impresivas, mientras que la imaginación incluye sensaciones reproductivas (fantasmas de la imaginación)<sup>68</sup>. Pero la modificación conforme es modificación de la cualidad intencional.

El concepto de representación ha sido crucial a lo largo de toda la filosofía moderna; Husserl desvela hasta trece sentidos distintos del término representación<sup>69</sup>, lo cual nos da idea de la confusión que ha rodeado al asunto. Hoy día sigue siendo una cuestión crucial y lo es en concreto aquí para nosotros.

Una de las tesis que este libro defiende es que Zubiri, a pesar de las críticas que enarboló contra Husserl, se orienta en el pensamiento por un camino afín a él. No sólo ya por el arraigo de ambos en la inspiración ontológica de la gran tradición del pensamiento occidental frente a la tendencia anti o postmetafísica del final del milenio, sino también, aunque no es independiente de ello, por el teoreticismo que impregna sus antropologías.

Frente al pragmatismo de Heidegger o de Wittgenstein, tanto la fenomenología de Husserl como el realismo transcendental de Zubiri se aferran a la originalidad de la teoría e incluso a una cierta primacía suya respecto de las otras dos dimensiones antropológicas: la sentimental y la volitiva. En Husserl la característica primordial de la conciencia es la intencionalidad y, en su modo originario: una cierta aprehensión teórica o representación originaria de ser-ahí, es decir (más adelante se hará evidentísimo), una especie de protojuicio o acto nominal ponente originario, que se irá complicando progresivamente dando de sí toda la arquitectónica de la conciencia madura. De hecho los actos axiológicos y las decisiones pragmáticas necesitan fundarse siempre en actos teóricos. Para Zubiri, lo primordial y archioriginario será la aprehensión primordial de realidad; es decir, también una cierta captación de ser-ahí, y aunque el sentimiento y la volición forman parte originaria de la vida humana, habrá que ver si no hay también una cierta primacía de la inteligencia. Frente a ello, el pensamiento antiteoreticista de origen schopenhaueriano: la voluntad por encima de la representación, o el ser-a-la-mano como previo al ser-ante-los-ojos de Heidegger. La vida como deseo ciego, como voluntad de poder, antes que como un ver que desea o un ver deseante... Naturalmente, todos estos aspectos cruciales nos los jugaremos en los análisis que uno y otro pensador hacen de la experiencia originaria, en las fuentes prístinas del acceso al ser y al sentido.

68 LU, V, § 40.

69 LU, V, § 14.

## 5. ESPECIES IDEALES. LAS RAZONES NEGATIVAS DEL ESENCIALISMO DE HUSSERL. TEORÍAS MODERNAS DE LA ABSTRACCIÓN Y SU CRÍTICA

Se ha sugerido alguna vez que la historia de la filosofía no es sino el conjunto de notas a pie de página al enfrentamiento entre Platón y Aristóteles, acentuando exageradamente el antagonismo entre ambos <sup>70</sup>. Aristóteles representaría la valoración de la experiencia empírica y de la positividad de la ciencia en ella fundada frente al desprecio platónico por el conocimiento y las cosas sensibles. Aristóteles, empero, no negó nunca las formas, sino su hipóstasis metafísica a un mundo allende el sensible.

Existe un cierto paralelismo entre esta disputa histórica y la confrontación de Zubiri con Husserl. Zubiri se inscribe conscientemente dentro de la tradición aristotélica de la episteme griega, que enraíza el *eidos* en la realidad como principio estructurante de las cosas <sup>71</sup>. En este sentido la sombra del pensamiento occidental habría sido el idealismo, cuya actividad erosionante habría ido desesenciando la realidad y reduciéndola a sentido, para, finalmente, con las antropologías finitistas, acabar sucumbiendo al nihilismo. Gran parte del esfuerzo de Zubiri se encamina, pues, a reivindicar el carácter real de las cosas, y, consiguientemente, de las esencias. Las esencias no serían unidades ideales de sentido; ni tan siquiera serían la realidad del concepto de la cosa (ya sea del concepto formal —Hegel—, ya del concepto objetivo —racionalismo—); sino que la esencia radicaría en la realidad como la unidad constitucional última estructurante de la cosa, parte, pues, fundamental e intrínseca de la sustantividad real. Su origen no estaría en la conciencia (por constitución intencional), sino que, de índole estrictamente metafísica, habría que situarlo en el subsistema replicativo físico de los individuos físicos de una especie real.

Zubiri rechaza, entonces, las dos tesis fundamentales idealistas del pensamiento de Husserl: la postulación de una cierta existencia de las especies ideales al margen de la facticidad de las cosas; y la tesis definitoria del idealismo transcendental fenomenológico, según la cual todo ser es por esencia ser para una conciencia o lo que es lo mismo, es un *cogitatum* constituido en su correspondiente *cogitatio*.

Sin embargo, las razones que Husserl esgrime para sustentar su teoría de la idealidad son poderosas. Una parte de ellas reside en la aguda crítica que

<sup>70</sup> H. Flashar, «The Critique of Plato's Theory of Ideas», en *Articles on Aristotle*, Duckworth, London 1977, 1-16; O. Gel, *The platonism of Aristotle*, *idem*. La propia interpretación que hace Zubiri de Aristóteles en *Sobre la Esencia*.

<sup>71</sup> Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Ed., Madrid 1983, 97 y ss.

hace de las teorías modernas de la abstracción, todas ellas de un marcado sesgo nominalista. Por ello conviene considerarlas, pues deberán ser tenidas en cuenta al examinar la teoría zubiriana, que pretende dar cuenta del origen de los conceptos sobre la base de un proceso intelectual de desrealización a partir de los actos de inteligencia sentiente; es decir, que en realidad, todo lo eidético tendría su base en elaboraciones que la inteligencia hace a partir de la experiencia sentiente de manera que su estatuto de realidad estaría siempre subordinado a la realidad sentientemente aprehendida, que la nutre.

Husserl distingue tres versiones en el nominalismo moderno: la de Locke, la de Berkeley y la de Hume (defendida por su contemporáneo Cornelius).

Para Locke, el universal al que nos referimos cuando empleamos un nombre atributivo pongamos por caso 'triangularidad', es una 'idea abstracta', en el sentido de una idea de una parte abstracta (nota singular, cualidad sensible) de la cosa fenoménica o contenido complejo de conciencia (compleción de notas singulares). Locke entiende la abstracción como el proceso intelectual de 'separar' una parte sensible cualitativa del contenido complejo, la cual será aprehendida como semejante a otras partes sensibles cualitativas de otros contenidos distintos<sup>72</sup>. Pero la noción lockiana de 'idea' es enormemente ambigua<sup>73</sup> debido a los deficientes análisis fenomenológicos en que se apoya. Así, le pasa desapercibida a la diferencia entre el objeto fenoménico que aparece (que, como sabemos, no es parte real de la vivencia perceptiva) y el fenómeno o la vivencia real misma. Igualmente desapercibida le pasa la diferencia entre el momento objetivo individual y el atributo *in specie*. Si bien el contenido intuitivo real es el mismo cuando mentamos el momento objetivo individual y cuando mentamos el correspondiente atributo *in specie*, los actos (modos de referencia intencional) son claramente distintos, pues sus menciones son distintas. Tampoco distingue Locke el pensamiento 'propio', intuitivamente cumplido, del pensamiento 'impropio' o meramente simbólico, e identifica, además, la 'imagen sensible intuitiva' con la significación (sin distinguir, claro esté, entre la mera significación vacía y la impletiva)<sup>74</sup>. De este modo, abstraer no consiste en 'separar' la 'idea' simple de la correspondiente compleción de ideas, ni siquiera consiste tampoco en 'mentar' tal contenido simple (parte abstracta) dentro del contenido total dado, pues tal contenido seguirá siendo, como parte de un concreto, algo individual. La abstracción requiere, pues, mentar dicho momento individual, pero como portador de un universal; es, en realidad, mención del universal correspondiente (intuición eidética).

72 LU, II, § 9.

73 LU, II, §§ 10 y 11.

74 Cf. *supra*.

Todas estas carencias en el análisis llevaron al filósofo de Wrington al absurdo del 'triángulo universal', 'imagen interior que sería triángulo y nada más' <sup>75</sup>, ya que surgiría como resultado de prescindir de las notas particulares de los diversos tipos de triángulo (acutángulo, recto, isósceles, etc.). Tal idea, además de imposible como imagen, sucumbe a la paradoja platónica del tercer hombre, pues el 'triángulo universal' de Locke es él mismo, por ser imagen sensible, una idea simple individual, sólo que, como decimos, de un único contenido: triangularidad. Esto es, empero, imposible, pues si hay algo que 'lo común a todo triángulo' no puede ser, es, precisamente, un triángulo, ya que en tal caso se incurriría en un regreso al infinito: junto al triángulo universal tendríamos que postular la existencia de un triángulo universal universal, etc.

Berkeley, J. St. Mill y Hamilton coinciden en lo esencial al tratar de evitar, sin abandonar el nominalismo (por mucho que Hamilton se llame a sí mismo conceptualista), el absurdo de las ideas abstractas de Locke. Para ello consideran que la abstracción es íntegramente un rendimiento de la atención. Abstractar no es 'separar' ideas simples, como lo pretendía Locke, lo cual es imposible, sino atender dentro de los contenidos complejos (objetos individuales fenoménicos) a atributos parciales inseparables suyos. La concentración de la atención en el atributo en cuestión implica simultáneamente el dejar fuera de consideración los demás elementos del contenido, y así, prescindir de los caracteres individualizantes, únicos que diferencian a tal contenido parcial o atributo de otros iguales. Abstractar sería, pues, atender a un atributo particular fijándonos exclusivamente en sus peculiaridades cualitativas y prescindiendo de sus momentos individuantes. Pero, en cualquier caso, el atributo es parte inseparable de un contenido real individual y, por tanto, él mismo individual <sup>76</sup>. Para todos los nominalistas, incluido Locke, este contenido es un 'representante' de todos los demás contenidos semejantes, con lo que cumpliría la función economicista de ahorrar el enorme esfuerzo inútil (e imposible) de tener que representarnos todos esos contenidos individuales <sup>77</sup>.

Las objeciones de Husserl a esta nueva versión del nominalismo son las siguientes: 1.ª) Por mucho que se diga que la atención prescinde de los caracteres individuantes de la nota, ésta permanece individual tras tal proceso abstractivo, mientras que de lo que se quería dar cuenta era de los nombres atributivos que no denotan individualidades. 2.ª) Tampoco los nombres propios se refieren a los caracteres individuantes del individuo (si así fuera, D. Juan Carlos de Borbón significaría cosas distintas en cada uso), por lo que no se diferencian en

75 LU, II, §11.

76 LU, II, §§ 13 a 18.

77 Teoría del «sustituto-representante», LU, II, § 28.

esto de los nombres atributivos. Finalmente, 3.<sup>a</sup>) se sigue incurriendo en el grave error de no diferenciar entre el objeto intencional y el contenido psíquico de la vivencia. La imagen abstracta, representante de la clase de todos los contenidos semejantes, sigue siendo considerada indistintamente objeto y contenido de la vivencia. Sin embargo, es fácil darse cuenta de que tal función representativa podría desempeñarla cualquier otro contenido, aunque fuera totalmente disímil de los contenidos de la clase en cuestión, pues es precisamente el carácter del acto intencional el que le presta tal referencia. La esencia intencional de los actos ha pasado desapercibida para los empiristas. Así, todo objeto intencional (o toda significación, según que se trate de pensamiento propio o de mero pensamiento simbólico) es siempre el correlato de un determinado modo de referencia intencional; y es en esta referencia donde verdaderamente reside la innegable peculiaridad descriptiva de la intuición de esencias, de la mención de especies y no de individuos. Sobre la base de un mismo contenido sensible ingrediente de la vivencia pueden construirse una gran diversidad de modos intencionales (esencias intencionales). Podemos mentar la especie ideal, o bien la clase como la totalidad de las individualidades que participan de una misma especie, o bien un individuo indeterminado de la especie (un A), o bien un individuo indeterminado de la clase (uno de los A), etc.<sup>78</sup>. Es, pues, el cambio de la modalidad intencional lo que transforma una intuición sensible en intuición eidética, permaneciendo, sin embargo, intacto el contenido ingrediente individual vivido.

Esto vuelve a retrotraernos a la cuestión de la división que Husserl hace entre esencias materiales y esencias formales. Vemos ahora que tal distinción no hace sino reflejar en el plano ontológico la distinción gnoseológica entre dos modos de intuición categorial, que se subordinan a la distinción primordial entre el intuir y el pensar<sup>79</sup>. Estos dos planos fundamentales repiten el seccionamiento kantiano establecido entre la sensibilidad y el entendimiento, entre la parte pasiva del intelecto humano y la activa. El pensamiento es el elemento conformante de la materia suministrada por la intuición sensible. Esta 'conformación' ha de entenderse como el momento de donación de sentido al contenido intuitivo individual. El pensamiento aporta el orbe de las especies ideales. Estas especies serán materiales si se encarnan en los contenidos sensibles que nos dona la percepción; y serán formales si damos con ellos en la reflexión sobre los diver-

78 LU, II, § 26.

79 Es curioso que, a pesar de que la fenomenología consiste de algún modo en reducir el pensamiento a intuición —de hecho hemos visto que llama a la intuición «pensamiento propio»—, cuando Husserl se plantea la idea de un sujeto perfecto, es decir, Dios: como *cognoscente* perfecto, y, consiguientemente, un conocimiento perfecto, no lo concibe como una superintuición, sino como un pensamiento que piensa todo cuanto es dado en una intuición completa y perfecta, es decir, como una categorización y conformación completa de la intuición completa. Cf. LU, II, § 24.

esos modos antepredicativos, predicativos y de juicios complejos, con los que construimos la ciencia <sup>80</sup>.

En su momento habremos de ver cómo se sitúa Zubiri frente a Husserl y frente al problema expuesto. El pensador español pretende no incurrir en empirismo (sensualismo) al postular el carácter esencialmente sentiente de la inteligencia humana. Inteligencia sentiente en Zubiri quiere decir inteligencia que tiene carácter impresivo, 'se deja' impresionar por las cosas reales. Es sentiente porque, como venimos repitiendo insistentemente, su dinamismo fundamental proviene de su índole real y del carácter de realidad de lo que ella entiende, es decir, de la realidad, de algo verdaderamente otro, que la precede y la excede. Sin embargo, la inteligencia misma es real y lo es en suidad, es ella misma real, de manera que posee un dinamismo autóctono que, como decíamos, construye 'conceptos', 'fictos', 'perceptos' y esbozos de la razón; con los cuales logifica (logos), construye juicios y da razón en el sistema entero de la ciencia. Husserl mismo defiende que el pensar ejerce su actividad conformadora necesariamente a partir de la intuición sensible <sup>81</sup>, lo que ocurre es que en Zubiri la inteligencia no es una facultad por sí sola, al margen de la sensibilidad, en la que tan sólo se apoyaría, sino que el sentir es un momento esencial de su propia índole, es un momento intrínseco de su esencia. Además, como ya hemos mencionado, lo irreal está ontológicamente subordinado a lo real y se nutre de ello, es una especie de modificación que el 'sujeto' hace de la realidad, en definitiva, un modo de realidad. En Zubiri todo pivota en torno a 'la' realidad, en Husserl, en torno al sujeto.

Finalmente, Husserl analiza y critica la teoría nominalista humeana de la abstracción (teoría de la *distinctio rationis*), así como la versión que de ella hace H. Cornelius <sup>82</sup>.

La teoría humeana de la abstracción se inscribe en la línea de la teoría berkeleyana, aunque no se identifica con ella. El proceso abstractivo sería un mecanismo psicológico por el que una idea individual hace de representante de las múltiples ideas semejantes en algún respecto. Nos percatamos de que repeti-

80 Más adelante veremos que «formalización» e «ideación» son cosas distintas.

81 LU, II, § 34: «Se admite generalmente que las representaciones universales nacen de las representaciones intuitivas individuales. Pero si bien es cierto que la conciencia de lo universal se enciende una y otra vez sobre la base de la intuición individual y toma de ésta claridad y evidencia, no por ello puede decirse que nazca de la intuición singular. ¿Cómo, pues, llegamos a rebasar la intuición individual y a mentar, en vez de la singularidad patente, otra cosa, algo universal, que esté individualizado en ella y, sin embargo, esté contenido en ella de manera no real? Y ¿cómo se han producido todas las formas que dan a lo universal variada referencia objetiva y constituyen las diferencias en las especies lógicas de la representación?».

82 LU, II, cap. 5.º

das veces percibimos contenidos semejantes, y ello porque la representación (cada representación) va acompañada de una reflexión semiconsciente que constata el círculo de semejanza. Damos entonces nombre a tal círculo de contenidos parecidos, de manera tal que sedimentado tal proceso por la costumbre, cuando oímos dicho nombre se despierta en nosotros, gracias a los mecanismos asociativos, la idea de la semejanza.

Según esta teoría no existen propiamente los momentos abstractos como momentos de las complejidades de contenido intuitivo (ideas simples); no existen las partes cualitativas no-independientes del contenido representado, tal y como lo suponía Berkeley. En consecuencia, abstraer no es fijar la atención en un de estos momentos, que de hecho ni siquiera existirían. Lo único que verdaderamente existe en consonancia con la teoría humeana serían las partes separables, los trozos del contenido; los cuales se inscribirían en círculos de semejanza <sup>83</sup>.

Esta teoría se erige sobre múltiples errores y confusiones. En primer lugar confunde las cuestiones referentes a los procesos psicológicos que puedan subyacer a la abstracción con el puro análisis gnoseológico del acto de mentar un abstracto. Además, Hume, como la totalidad de los nominalistas, no distingue entre el momento objetivo y su escorzo subjetivo como parte ingrediente de la vivencia. La semejanza de la que supuestamente nos percataríamos mediante esa oscura reflexión que postula no puede ser un trozo del contenido representado, del mismo modo que no es, según la teoría, un momento abstracto. Si esto es así, entonces para aprehender tal semejanza tendríamos que aprehender otra semejanza de tal semejanza, y así sucesivamente. Pero es que además Hume no admite que haya algo así como la cualidad o carácter de acto, que es el responsable último de la direccionalidad intencional <sup>84</sup>. Ahora bien, si todas las ideas (los contenidos representados) son individuales (trozos de la conciencia), no puede residir en ellos la virtualidad de representar a todas las ideas de su círculo de semejanza, esto habrá de ser un rendimiento del carácter del acto. Ningún contenido esencial o categorial esté pasivamente dado.

En definitiva, Hume falsea los datos más evidentes. Cuando me refiero al rojo de esta cerámica que ahora veo, estoy mentando el rojo mismo y no, ciertamente, una relación de semejanza.

VÍCTOR MANUEL TIRADO SAN JUAN

83 LU, II, § 36: «Las notas, las propiedades internas, no son nada que esté implícito verdaderamente en los objetos que «las tienen» [...] En verdad, no hay más que una especie de partes reales, las partes que pueden ofrecerse por sí separadas, en suma, los pedazos». Como en otros aspectos, también en éste es la filosofía anglosajona contemporánea deudora de D. Hume (p. ej., la noción wittgensteiniana de parecido de familia).

84 LU, II, § 33.