

## EXPERIENCIA ORIGINARIA EN HUSSERL Y ZUBIRI

### I

Aunque la interpretación que Edmundo Husserl y Xavier Zubiri hacen de la experiencia primigenia (ámbito de las 'síntesis pasivas' antepredicativas, para el uno y de la aprehensión primordial de realidad pre-lógica, para el otro) difiere radicalmente —hasta el punto de situar a uno en un pensamiento idealista, y al otro en un pensamiento realista—, ambos coinciden (y en ello se significa la importante impronta que la fenomenología dejó en el filósofo español) en reconocer múltiples niveles de experiencia —en concreto tres—, conectados por una relación de fundamentación, a cuya base se situaría la mencionada *experiencia originaria*. También coinciden en algunos aspectos de la descripción de esta experiencia primigenia y en el papel que le asignan.

Pretendo, así, con estas páginas iluminar la fuente fenomenológica de inspiración de la teoría zubiriana de la experiencia originaria <sup>1</sup>.

### II

Experiencia originaria es un término polisémico en la obra de Husserl. Por un lado, es el *telos* a que se ha orientado desde sus comienzos su tarea intelectual: remontarse al *origen* de los objetos que aparecen a la conciencia. En este sentido, experiencia originaria es aquella que define más propiamente a la fenomenología en su aspiración a constituirse en *filosofía primera*, en

<sup>1</sup> He de señalar que esta influencia se ejerció también, sin duda alguna, sobre el pensamiento de Heidegger, por lo que estimo que este estudio puede, quizá, también, iluminar las relaciones del sucesor de Husserl en Freiburg con la fenomenología.

arqueología del ser<sup>2</sup>. Mas por otro lado, experiencia originaria hace alusión a todo aquél ámbito experiencial en que el objeto mismo mentado se nos da en persona (*Anschauungen*); y que, por ello mismo, constituye la piedra angular de la razón.

En Zubiri, al mismo nivel de fundamentalidad, experiencia originaria (*aprehensión primordial de realidad*) es el título para aquella experiencia «exclusiva de la inteligencia», «elemental» (i.e., que es principio básico de todo su dinamismo consecutivo: logos y razón), y «radical» (raíz de todo lo propiamente humano: lo concerniente a la personeadad)<sup>3</sup>. Es así, también, la piedra angular del logos y la razón; gracias a ella tenemos actualizada la *verdad real* (verdad originaria, base de toda posible *verdad o error dual* —de la afirmación—), estamos *ab initio* e inexorablemente implantados en la realidad<sup>4</sup>. Es, pues, fuente de toda verdad.

Ya desde su escrito de habilitación (*Philosophie der Arithmetik*, 1890)<sup>5</sup> persigue Husserl con ahínco la experiencia fontanal que nos ofrezca las claves del saber, aquella experiencia del origen que no se apoya en supuestos irreflexionados y que puede, consecuentemente, posibilitar una auténtica fundamentación del saber —de todo saber—. Experiencia originaria es, pues, experiencia cristalina, experiencia del hombre que trata de construir la filosofía primera, es experiencia en la reflexión. En este sentido —ya lo hemos dado a entender—, experiencia originaria no denota la experiencia principal por la que ha de empezar todo modo humano de «conciencia». Mas tampoco queda excluida *a priori* la posibilidad de que ambos caracteres vengan a coincidir en el mismo hecho. Pudiera acontecer que sólo remontándonos reflexivamente a esta experiencia 'principal' (desconstruyendo nuestro edificio intelectual occidental sedimentado a través de siglos) lográramos esa experiencia originaria, luz de todos los supuestos habitualmente irreflexionados.

Indagando el origen del concepto de número (con el fin de dar una fundamentación teórica a la Aritmética), diferencia Husserl<sup>6</sup> entre *relaciones primarias* y *relaciones secundarias*. Serían primarias aquellas relaciones que nos estarían dadas experiencialmente (pasivamente) junto a los contenidos

2 Ed. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en «Husserliana» III, 1, Den Haag, M. Nijhoff, 1976, § 77, p. 163 (en adelante cito esta obra: *Ideen I*).

3 X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 1.ª ed., Madrid, Alianza, 1985, pp. 76 y ss. (en adelante cito esta obra: *IS*).

4 Zubiri, *IS*, pp. 230 y ss. También, X. Zubiri, *Sobre la esencia*, 1.ª ed., Madrid, Alianza, 1985, p. 117 (en adelante cito esta obra: *SE*).

5 Ed. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, «Husserliana» XII, Den Haag, M. Nijhoff, 1970 (en adelante cito *PhA*).

6 Husserl, *PhA*, pp. 67 a 71.

que ponen en relación. Por el contrario, serían relaciones secundarias o psíquicas aquellas que sólo se sustentan en la actividad sintética del sujeto, perteneciendo a otro nivel que el de los contenidos que relacionan, y no estando dadas con ellos.

Se nos abren, pues, dos vías fontanales de experiencia, según que busquemos el origen de contenidos pertenecientes a dos ámbitos ontológicos distintos. Si lo que nos interesa es el origen de los contenidos (y relaciones) primarios, estaremos remitidos al ámbito de la sensibilidad como fuente de la que surgen. En este sentido, la sensibilidad es un ámbito de experiencia originaria en que se nos dan pasivamente contenidos. Por el contrario, si buscamos el origen de contenidos categoriales deberemos remontarnos al sujeto y a la actividad sintética que éste lleva a cabo sobre los datos sensibles.

Dejando ahora de lado la cuestión del origen de lo categorial, sería muy ingenuo pensar que la experiencia sensible se nos presenta con nítida aporofundación. Siendo por propia pretensión y por tradición el origen de al menos parte de lo que encontramos en el intelecto, requiere de exhaustivos análisis que nos pongan su esencia descriptiva al descubierto.

En la *PhA* se obviaba este problema, el cual, a decir verdad, no era su objetivo. No obstante, por influjo de su maestro Brentano, se trasluce un cierto 'realismo crítico' como explicación metafísica latente de la experiencia pasiva.

Unos años más tarde, en las *Investigaciones Lógicas*<sup>7</sup>, si afronta Husserl decididamente el problema de la experiencia, especialmente en las investigaciones primera, quinta y sexta. Ya en la primera parte del libro (*PzrL*), al tratar de presentar la idea de la lógica como disciplina teórica que establecería las condiciones aprióricas (ideales) subjetivas y objetivas de la posibilidad de la ciencia (*Wissenschaftslehre* en el sentido de Bolzano), nos ofrece una primera idea del conocimiento y de su piedra angular: la verdad. Nos da dos definiciones de la verdad, de las que sólo nos interesa aquí una<sup>8</sup>: «la verdad es la Idea 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».

Naturalmente, se está hablando de la verdad vivida en el juicio evidente. Pues, bien, se trata de una teoría de la verdad como correspondencia entre dos ámbitos ontológicos: el ámbito del sentido, de lo mencionado en la men-

7 Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*, «Husserliana» XVIII, Den Haag, M. Nijhoff, 1975 (en adelante cito este primer libro: *PzrL*); y Ed. Husserl, *Logischen Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, «Husserliana» XIX/1 y XIX/2, Den Haag, M. Nijhoff, 1984 (en adelante cito este segundo libro: *LU1* o *LU2*).

8 Ed. Husserl, *PzrL*, p. 193.

ción; y el ámbito de aquello a que nos referimos mediante el sentido: el objeto mismo, o la situación objetiva misma. Y se nos dice que cuando hay verdad en la evidencia, hay *presencia* del objeto mismo en persona (*persönlich*) en el acto de conciencia en que a la vez nos referimos a él.

A esta altura de su obra (en torno a 1900), Husserl parece decirnos que sólo hay verdad allí donde hay juicio. En un sentido más genérico traduciremos esta tesis en los siguientes términos: nada puede vivirse intencionalmente —nada puede estarnos dado— sin que medie un determinado acto significativo o acto de dar sentido (*sinngebender Akt*). Es decir, sin intencionalidad constituyente de sentido no hay experiencia posible (sin concepto toda intuición es ciega).

Sin embargo, ya en la *PhA* y en los *Estudios psicológicos para una Lógica elemental*<sup>9</sup>, se prefiguraba la existencia de una experiencia previa al juicio y a toda actividad intelectual, pues, antes de que el sujeto, movido por cierto *interés*, fije su atención en alguno de los contenidos 'intuyéndole', es preciso que éstos gocen ya de algún modo de presencia a la conciencia, por muy inexplicito y desatendido que éste sea. A esta esfera la denominará posteriormente Husserl «ámbito de la pasividad originaria o de las síntesis pasivas».

El primer estudio en profundidad que incluía esta cuestión, lo acomete Husserl en la sexta investigación lógica; después será un tema recurrente: los trabajos de 1918 en adelante sobre la *síntesis pasiva*; *Lógica formal y transcendental*, y *Experiencia y Juicio*<sup>10</sup>.

### III

La teoría de la 'verdad sensible' que hemos visto expuesta en los *PzrL*, hace evidente el estilo husserliano de afrontar el problema<sup>11</sup>. Sólo hay conocimiento en sentido estricto —decíamos— cuando lo mentado encuentra su

9 Ed. Husserl, *PhA*, pp. 22, 23; y Ed. Husserl, *Psychologische Studien zur elementaren Logik*, en *Ausätze und Rezensionen*, «Husserliana» XXII, Den Haag, M. Nijhoff, 1979, pp. 113, 114 (en adelante cito: *PSteL*).

10 Ed. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis* (aus Vorlesungs- und Forschungsmanskripten 1918-1926), «Husserliana» XI, Den Haag, M. Nijhoff, 1966; Ed. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versucht einer Kritik der logischen Vernunft*, «Husserliana» XVII, Den Haag, M. Nijhoff, 1974 (publicada por Husserl en 1929); Ed. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner Verlag, Hambourgh 1985 (1.ª ed., Praga 1938).

11 La verdad de los juicios aprióricos (ya fueren analíticos o sintéticos) introduce factores añadidos de complejidad, en la medida que lo que vendría a dar cumplimiento a tales juicios serían, o bien 'esencias materiales', o bien 'esencias formales', es decir, en todo caso, idealidades. Aquí evitamos esta cuestión.

impleción en la presencia «en carne y hueso» (*leibhaftig*) del objeto individual mentado. Ahora bien, el pensador moravo trata la teoría del cumplimiento en las investigaciones primera, quinta y sexta.

Los actos expresivos humanos pueden tener lugar según tres funciones distintas o en tres contextos espirituales distintos. Puedo ejercitar mi 'logos' en la 'vida solitaria del alma'; pienso entonces en mis adentros, vivo en el mero pensamiento simbólico, en el logos desnudo. Pero de este logos solitario interior puedo pasar, movido por el interés que en mí despiertan mis congéneres —los otros sujetos de 'logos'—, a una 'vida expresiva en función comunicativa'. Entonces constituyo cadenas de sentido sobre la base de palabras sonoras o gráficas, que el otro yo que me escucha puede percibir sensiblemente e interpretar como signos de mis actos expresivos en que constituyo sentidos concretos. Mas, por último, mi 'logos' puede acontecer en función cognoscitiva; entonces tiene lugar la síntesis de conocimiento entre el acto de dar sentido y el fenómeno de estar presente el objeto mismo a que nos referimos a través de tal sentido. Examinemos los factores que entran aquí en juego.

Por un lado tenemos el acto intencional de dar sentido; el cual es un momento o parte abstracta de la vida temporal psíquica del sujeto, es un momento de la concreción real del vivir psíquico. Se apoya, pues, sobre la vivencia real, consistente en una multiplicidad de determinados contenidos individuales de sensación que se suceden temporalmente (los cuales no están ellos mismos mentados en el acto, aunque sí sean reflejamente —desatendidamente— conscientes). ¿Dónde situar aquí 'el objeto' que da cumplimiento a la mención haciéndose presente en persona?

La respuesta a esta pregunta sufrirá una palpable y fundamental evolución, y está, sin duda, a la base del tránsito de Husserl al idealismo transcendental<sup>12</sup>. Mas la posición de Husserl respecto del conocimiento sensible hasta 1905 podemos reconstruirla a partir de los *Estudios psicológicos para una Lógica elemental* ya citados<sup>13</sup>. Sobre la base de la distinción ontológica fun-

12 El cambio es por vez primera constatable en los famosos manuscritos de Seefeld de 1905 (el manuscrito de Seefeld lleva por título: *Einheit des Zeitdinges als Identischen der Veränderung oder Unveränderung*, publicado en: Ed. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, «Husserliana» X, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, text. n. 35, y se hace evidente en las lecciones de 1906-7 en torno a la idea de la fenomenología: Ed. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, «Husserliana» II, Den Haag, M. Nijhoff, 1950 (en adelante cito: *IPh*). Por ello, la segunda edición de las LU incorpora modificaciones sustanciales a la primera edición, si bien la sexta investigación permaneció prácticamente inalterada, ya que los cambios que la nueva posición exigía eran tan importantes que hubiera hecho falta reescribirla enteramente.

13 Ed. Husserl, *PStel*, pp. 92 a 123. A este respecto es muy esclarecedor el artículo de Miguel García-Baró, 'La Filosofía primera de Ed. Husserl en torno a 1900', *Dianoia*, 1986.

damental entre 'partes no-independientes' (momentos abstractos) y 'partes independientes' (pedazos), distingue Husserl entre intuición en un sentido impropio (*Repräsentation*) e intuición en sentido estricto (*Anschauung*). Sólo habría auténtica intuición cuando los objetos mentados estuvieran contenidos realmente en la vivencia en que se mientan<sup>14</sup>. Que el objeto esté contenido 'realmente' en el acto en que a la vez lo mentamos, quiere decir que es una parte ingrediente de dicha vivencia psíquica (ya sea como momento o como pedazo).

Ahora bien, los objetos materiales (espaciales) sólo podrían 'hacerse conciencia' parcialmente, por un lado; y así, toda auténtica intuición de un objeto espacial será estricta intuición, mas escorzada, orientada hacia una única 'cara' de las infinitas posibles. Por ello, el conocimiento sensible, debido a la naturaleza de la cosa física, sólo es capaz de *evidencia asertórica*, parcial. La evidencia estricta del objeto en la plenitud de sus notas queda como la Idea límite en sentido kantiano de la sucesión infinita de evidencias parciales de dicho objeto. Por el contrario, la conciencia misma —como la corriente de las sucesivas vivencias psíquico-intencionales— es la única esfera ontológica susceptible de evidencia plena, pues cada 'presente vivo' se contiene enteramente a sí mismo y es así transparente para sí<sup>15</sup>.

En la *IPh* vemos claramente superado este empirismo del joven Husserl: Se establece una importante distinción entre dos sentidos de *inmanencia* (y correlativamente de *transcendencia*). Uno es el sentido anteriormente reseñado, y que ha sido el vigente en la tradición (p. ej., al hablar de la transcendencia mundana de Dios); «inmanencia» equivale entonces a 'parte ingrediente de un todo real'. Husserl habla, empero, ahora, de un segundo sentido de «inmanencia», como «el darse el objeto de un modo absoluto y claro que excluye toda duda sensata sobre él»<sup>16</sup>. Que el objeto esté dado en persona en la percepción significa aquí, entonces, que en tanto que nos está dado, lo está de un modo que excluye toda duda sensata al respecto, nos está dado con plena evidencia. Las dificultades a la hora de interpretar el sentido de la presencia del objeto, surgen cuando sobrepasamos los datos evidentes (inmanentes en el segundo sentido) e introducimos el supuesto infundamentado de la

14 Ed. Husserl, *PStL*, p. 107.

15 Este planteamiento sigue siendo deudor de Brentano; cfr. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1973. Véase el § 7 de la V investigación lógica, A 337. A este respecto observa Miguel García-Baró, art. citado, p. 53: «[...] las pseudoideas que son los cuerpos constan de ideas fundamentales que sí son «realizables psíquicamente», más un plus irrealizable psíquicamente. Es decir, ciertas propiedades de los cuerpos pueden ser partes de la conciencia referida a los cuerpos, por más que éstos mismos, y, en primer lugar, algunas de sus propiedades, no puedan en modo alguno caber en la conciencia como partes de ésta».

16 Ed. Husserl, *IPh*, p. 35.

'actitud natural', según el cual, más allá de lo dado, el objeto posee un ser en-sí transcendente (en el primer sentido). Si el objeto es una transcendencia surge inevitablemente el problema de cómo sea posible la síntesis cognoscitiva entre dos entidades esencialmente heterogéneas: los actos intencionales cognoscitivos y las cosas materiales (corpóreas). Por ello, una vez que se ha puesto de manifiesto el verdadero sentido de inmanencia, válido para los actos intuitivos, se ha trazado simultáneamente el camino para la *reducción fenomenológica*, para el tránsito hacia la 'actitud puramente filosófica', para pasar de la fenomenología descriptiva —en tanto que ciencia de los componentes reales que constituyen el yo fenomenológico— a la transcendental, y, en última instancia, para instalarse en el *idealismo transcendental fenomenológico*.

Si el verdadero sentido de la inmanencia es el de la lumínica presencia del objeto en el acto intuitivo, habrá que abandonar el supuesto ontológico injustificado del realismo del hombre ingenuo. No sabemos si el objeto que nos está dado con evidencia tiene o no un ser en-sí, independiente de su aparecer a la conciencia; en todo caso, ello debería ser mostrado subsecuentemente a partir de evidencias en el sentido descrito. La reducción fenomenológica no es sino el repliegue a la inmanencia de la conciencia en sentido fenomenológico y el consiguiente acto de 'poner entre paréntesis' o 'hacer *epojé*' de los supuestos de la actitud realista ingenua. A partir de aquí, el origen de todo ser habremos de buscarlo en el correlativo acto intuitivo en que aquél aparece de modo claro y distinto, como ser (objeto) intencionalmente *constituido*.

Recordemos ahora cómo interpreta Zubiri allá por 1960 el 'giro fenomenológico' <sup>17</sup>:

«[...] (para Husserl) la *esencia* es el término del *saber absoluto* [...] sin abandonar este acto (acto de saber empírico), se nos dice, puedo llevar a cabo un *cambio de actitud*, consistente en tomar el término aprehendido tan sólo en cuanto aprehendido (noema), y el acto de aprehensión tan sólo en cuanto un darse cuenta (noesis)[...] Ponemos, pues, 'entre paréntesis' el *carácter de realidad*. Y en virtud de esta sencilla operación nos hemos abierto a un mundo insospechado ante nuestros ojos. En estas condiciones, [...] objeto aprehendido y conciencia aprehensora no pueden darse el uno sin el otro [...]. Lo aprehendido en cuanto tal no es *parte o momento* (pedazo o parte abstracta) de la conciencia, pero sólo se da *evidentemente* en ella (inmanencia en el segundo sentido). Recíprocamente, la conciencia ya no es un acto real de índole psíquica, sino que es tan sólo 'conciencia-

17 X. Zubiri, *SE*, pp. 25, 26. La cursiva y paréntesis en español del texto citado son siempre míos.

de' lo aprehendido [...] este 'de' es lo que Husserl llama *intencionalidad*. A su vez lo aprehendido en cuanto tal no es sino lo 'intentum', el correlato intencional de aquél 'de' [...], es decir, el *sentido* de esta intención [...] (así) la conciencia misma, al haberse reducido a sentido 'intendente'[...] sería en cierto modo la esencia de las esencias...».

A lo cual añade críticamente Zubiri que toda esta cancelación del carácter de realidad de los contenidos, incluída la conciencia misma y su correspondiente reducción a sentido, se funda en el error de Husserl —de origen cartesiano— de confundir 'aquello que a mí se me da absolutamente', con el saber absoluto<sup>18</sup>. Lo que a mí se me da absolutamente es, eso sí, el comienzo necesario de la vida científica, mas no es ni por asomo el saber absoluto que agote la enorme riqueza (esencia) de la realidad. Y es que este es el punto arquimédico en que a partir de una opuesta interpretación del sentido de la experiencia originaria, el uno —Husserl— se encierra idealistamente en la unidad monadológica de la conciencia constituyente: la esencia de las cosas, o bien es únicamente la que yo constituyo como unidad eidética en un acto de conciencia, o bien es, en todo caso, una Idea en sentido kantiano, cuya misión es regular y dar unidad sintética a una multiplicidad de sucesivas vivencias cuyo sentido es serlo de 'lo mismo'; mientras que el otro —Zubiri—, al contrario, considera ya la presencia en carne y hueso de la cosa en la 'verdad real' como la implantación consumada y originaria —aunque desde mi interioridad— en 'la' realidad. De este modo, lo que de la realidad me es actualizado en cada intelección es una base firme para moverme en ella y buscar la auténtica esencia de las cosas —aunque el éxito de la búsqueda no esté garantizado<sup>19</sup>.

18 Léase atentamente el texto de *SE*, pp. 27 y 28. Por cierto, que este texto, que acaba diciéndonos que Husserl, «con sus célebres esencias, no nos dirá nunca qué es la esencia, sino tan sólo qué es lo que se nos da en el modo absoluto de conciencia», ha sido generalmente malinterpretado, especialmente por los fenomenólogos españoles. Zubiri no pretende en ningún caso decir que Husserl no haya dado una definición de la esencia, lo que dice es que su definición de la esencia, al surgir del primado otorgado al modo absoluto de donación, ha mutilado la auténtica esencia de las cosas, la cual es un objeto de investigación científica quizá jamás alcanzable en su plenitud, es decir, algo problemático, como todo lo que es objeto de la Razón.

19 Esta sobrevaloración de la autonomía ontológica del sujeto cognoscente por parte del idealismo fenomenológico se echa también de ver en lo referente al problema de Dios. Mientras que para Zubiri nuestro ser personal, en tanto que *recibido*, está afectado de una radical nihilidad ontológica, y religado así esencialmente al poder de lo real (*se ve arrastrado* por las cosas hacia su fundamento), en Husserl lo real (el mundo) es mero correlato intencional del yo transcendental, que ya no es arrastrado por nada, ni parece deber nada a nada ni a nadie, un yo que lejos de ser un acto segundo, como en Zubiri, parece poseer todas las cualidades de una realidad absoluta-absoluta.



Por otra parte, el texto citado de *SE* plantea un serio problema interpretativo en relación a la fenomenología. Según Zubiri, no sólo los 'noemas' o correlatos intencionales serían esencias (en el sentido de Husserl: unidades eidéticas de sentido), sino que la propia conciencia constituyente también lo sería, carecería de todo carácter físico o noérgico. Esta es una cuestión muy delicada, pues el pensador moravo insiste en que el ser absoluto de la conciencia, como residuo de la reducción fenomenológica, conserva su carácter de realidad gracias a sus ingredientes temporales de sensación en los que se individualizarían los caracteres propiamente intencionales de la vivencia ('cualidad y materia intencional')<sup>20</sup>. Si esto fuera así, el idealismo fenomenológico reposaría en última instancia sobre la realidad última de las vivencias del yo, sobre la cual se apoyarían —con el mero estatuto de seres intencionales— todos los correlatos constituidos desde ella. Sin embargo, no está claro que ésta sea la interpretación correcta del idealismo fenomenológico. Todo dependerá del sentido que para Husserl tenga el tiempo inmanente de la conciencia; y todo apunta a este respecto a que incluso el tiempo interno es un rendimiento del yo transcendental (su modo de conciencia más originario) que siempre permanece más acá de todo ser —también del tiempo—, constituyéndolo<sup>21</sup>. Si esto fuera así, la interpretación de Zubiri, según la cual la conciencia (el Yo) sería el protosentido intendente de todo sentido, la esencia de las esencias, no estaría descaminada, pues al estar el yo 'fuera del tiempo' gozaría de la atemporalidad de las esencias husserlianas.

Pero volvamos al análisis de la experiencia sensible. Situémonos en la quinta investigación lógica, y pensemos el siguiente ejemplo<sup>22</sup>. Admirando un monumento de un país oriental, percibimos tallados en la piedra unos arabescos, que interpretamos inmediatamente como adornos estéticos de gran belleza; mas el guía del recinto interrumpe nuestras cavilaciones estéticas informándonos de que dichos arabescos son, en realidad, signos lingüísticos de una antigua lengua indígena. Naturalmente, cambia entonces nuestra manera de vivir los arabescos intuitivos. Husserl analiza la vivencia en los siguientes términos: 1) complejión de los 'momentos reales' de la vivencia (multiplicidad de las sensaciones individuales temporales); 2) 'esencia intencional' de la vivencia, en la que hay que distinguir a su vez: a. la 'cualidad intencional' (carácter de la vivencia por la que ésta 'pone' el objeto como siendo); b. la 'materia

20 Más adelante analizaremos brevemente estos conceptos.

21 Naturalmente, este problema requiere de investigaciones profundas y de un estudio exhaustivo de las famosas lecciones, editadas por Heidegger en 1928 en torno a la conciencia del tiempo interno: Ed. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), «Husserliana» X, Den Haag, M. Nijhoff, 1966.

22 Husserl presenta un ejemplo similar en la V investigación, *LUI*, p. 398.

intencional' o sentido como aprehendemos la cosa o la situación objetiva (en nuestro ejemplo, como signos de una determinada lengua); finalmente, 3) el 'objeto intencional' mismo que la vivencia mienta gracias a su esencia intencional.

Naturalmente, nos encontramos ante una vivencia compleja fundada en la originariedad de una intuición. Toda *interpretación* del contenido sensible nos sitúa en lo que Zubiri denomina 'ámbito consecutivo del logos', del sentido. Y, claro está, de lo que se trata, es de ver cómo se articula esta pluralidad de niveles experienciales en el pensador judío, y cómo describe él ese ámbito pre-interpretativo.

Si en nuestro ejemplo aguzamos el análisis y prescindimos de la interpretación de los arabescos, nos quedará la pura percepción del contenido sensible, al que, no obstante, denominamos 'arabescos'. En la pura percepción de los arabescos hay una *presencia originaria* de un determinado contenido sensible, de una determinada multiplicidad de escorzos que se suceden temporalmente. Y lo cierto es que Husserl postula también aquí la existencia de un cierto 'acto' de aprehensión: aquél que objetiva los puros contenidos sensibles, siempre imperfectos y fluyentes, dándoles identidad eidética. Sin estas objetivaciones originarias, que hacen uso de mecanismos intencionales retentivos, sería imposible una verdadera experiencia; lo que habría, sería el continuo fluir heraclíteano de las sensaciones inanimadas<sup>23</sup>.

#### IV

El examen más exhaustivo que hace Husserl de la donación originaria del objeto en la intuición antes de 1905, lo encontramos en la sección primera de la sexta investigación lógica. En su primera tesis reincide el pensador judío en que en toda intuición media un acto significativo, incluido el caso de los actos *esencialmente ocasionales* (indexicales)<sup>24</sup>. «Conocimiento» es el apelativo exacto para la peculiar síntesis que tiene lugar entre una determinada vivencia expresiva (p. ej., mi reloj-calculadora), y la correspondiente vivencia perceptiva del objeto mentado en la expresión. Estas dos vivencias se constituyen en un todo por mutuo recubrimiento, por lo que no se trata, pues, de mera síntesis aditiva de las vivencias, sino de una esencial interpenetración entre

23 Husserl resalta que los rendimientos de estas primeras objetivaciones y el fluyente contenido ingrediente de la vivencia sobre el que se llevan a cabo, poseen ya propiedades ontológicas distintas. Lo que cabe predicar de lo fenomenalizado no puede ser predicado el fenómeno mismo; cfr. *LU1*, 5.ª Investig., final § 2.

24 *LU2*, §§ 4 y 9.

ellas. En este todo, una de las partes, la percepción, 'da cumplimiento' (*erfüllt*) a la otra de las partes, la pura significación <sup>25</sup>.

El conocimiento es siempre el logro de un proceso dinámico; toda significación en función cognoscitiva tiene fijado su *telos* en su cumplimiento intuitivo <sup>26</sup>.

Hay que señalar que en el decurso rutinario de la vida el conocimiento perfecto, el cumplimiento pleno, es una mera posibilidad ideal; habitualmente las percepciones constituyen un acto complejo, constituido por una amalgama de intenciones (significaciones) e intuiciones, que no se dan en perfecta correlación de cumplimiento. Mienta entonces la significación más de lo que está intuitivamente presente en la síntesis. Habitualmente este «más» está motivado por las expectativas que lo verdaderamente dado despierta en el sujeto, el cual las anticipa <sup>27</sup>.

En el límite opuesto al cumplimiento está la *decepción*. Sin embargo, y esto es importante, la decepción no es carencia de cumplimiento, sino falta del cumplimiento preciso. La intuición que ahora vivo de mi reloj-calculadora decepciona mi mención de rojo, porque la maquineta es azul; luego la decepción del rojo se apoya sobre el cumplimiento del azul <sup>28</sup>. Hasta los actos objetivantes puramente signitivos (grado cero de conocimiento) se enmarcan en síntesis de cumplimiento sobre las que se apoyan, y al menos tienen lugar sobre la base de la intuición del signo físico (y de otros múltiples aspectos desatendidos que llenan en cada ahora el campo perceptivo). Estos inalienables *cumplimientos de fondo* (*Hintergrund*), son un claro precedente del concepto zubiriano de *verdad real*, y constituyen, pues, el ámbito de la experiencia originaria (aprehensión primordial de realidad) por la que el hombre está implantado *ab initio* en 'la' realidad. Como toda intelección sólo puede tener lugar sobre un fondo de verdad real, la aprehensión primordial no es mero 'comienzo' del inteligir, sino 'principio'; toda intelección ulterior (logos o razón) es como un 'dar de sí' de la experiencia originaria <sup>29</sup>.

Todo acto de conocimiento sensible se sitúa en una escala gradual cuyo extremo ínfimo estaría representado por un acto de nulo 'contenido intuitivo' —con lo que todo su contenido sería simbólico o signitivo—; mientras que su

25 *LU1*, op. cit., § 6.

26 Este dinamismo tendente a la impleción no es privativo de la esfera teórica, sino que tiene también lugar en el ámbito del deseo (que busca satisfacerse), en el de la voluntad, la esperanza, e incluso en el de las expectativas estéticas. No obstante, Husserl insiste en que «intención no es expectación, pues no es esencial a la intención el estar dirigida a un futuro cumplimiento», *LU2*, 6.ª Investig., § 10, p. 572.

27 *LU2*, 6.ª Investig., § 10, p. 574.

28 *LU2*, 6.ª Investig., § 11, pp. 575, 576.

29 Zubiri, *IS*, p. 77, y Zubiri, *El Hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 247, 248.

extremo superior consistiría en un acto carente de contenido signitivo incumplido, es decir, plenamente intuitivo. Ya hemos visto que, según Husserl, toda percepción no puede sino dar *parcialmente* (escorzadamente) su objeto (objeto material); así, el que cada percepción re-presente, sin embargo, el objeto como un todo, sólo es posible gracias a momentos puramente simbólicos —incumplidos— del acto. Por consiguiente, la adecuación perfecta es, como ya dijimos, un mero ideal rector de nuestros actos cognoscitivos. Debemos, así, diferenciar entre *intuición adecuada* como mera idea regulativa e *intuición pura* como aquella que, aún sin darnos el objeto en la plenitud de sus notas, carece de todo elemento signitivo incumplido (en el caso de la percepción, hablaremos de ‘contenido perceptivo puro’<sup>30</sup>).

Retomemos, sin embargo, ahora el análisis fenomenológico de estos actos. Ya habíamos visto que todo acto objetivante, ya sea ‘puramente signitivo’, o ‘puramente intuitivo’, o ‘mixto’, consta de una ‘materia intencional’, de una ‘cualidad intencional’, y de un ‘contenido de sensación’ (que ahora denomina Husserl en la sexta investigación «contenido expositivo o representante»<sup>31</sup>). También hemos visto que sobre la base del mismo contenido expositivo es posible erigir distintas vivencias, ya sean puramente intuitivas, puramente signitivas, o mixtas (ejemplo de los arabescos).

El creador de la fenomenología atribuye este rendimiento a lo que denomina *forma de la representación* o *forma de aprehensión*, que sería el modo como la materia intencional se funde en unidad con el determinado contenido sensible. Y estas formas posibles de unión serían: 1) el modo de la ‘representación funcional *signitiva*’, en cuyo caso, el contenido expositivo es aprehendido como careciendo de toda conexión esencial con el objeto mentado (la tinta —con sus caracteres sensibles de color, forma, etc.— de la palabra «viviente» no es ella misma un viviente, tan sólo opera como base signitiva para mentar el modo de ser como viviente); 2) podría también unirse en el modo de la ‘representación funcional *intuitiva*’, en cuyo caso, el contenido representante es aprehendido, o bien como el objeto mismo mentado (percepción), o bien como semejante al objeto (imaginación)<sup>32</sup>.

Esta manera de resolver el problema es incipientemente idealista. Se supone que lo que va a diferenciar una percepción de una mera intuición de imagen no obedece a caracteres propios del contenido sensible —que siempre es una parte ingrediente de la conciencia—, sino que es un rendimiento de la actividad subjetiva (de la forma de la representación). Sin embargo, Husserl no deja de reconocer que el contenido representante *impone* un conteni-

30 LU2, 6.ª Investig., § 14, p. 589.

31 LU2, 6.ª Investig., § 22, p. 609.

32 LU2, 6.ª Investig., § 26.

do específico que no admite cualquier tipo de aprehensión, pues unos contenidos valen como semejantes o incluso como idénticos de tal objeto y no de otro <sup>33</sup>. Queda, así, prefigurado el nivel más originario de la experiencia como un cierto darse cuenta de la oscilante especificidad del fluyente contenido de sensación: aquí se me da lisura, o un cierto sonido de determinada intensidad, o una superficie de lo que llamo azul marino, etc.; se trata de las objetivaciones originarias a que ya habíamos aludido.

Zubiri interpretaba, no obstante, esta posición de Husserl como la continuación del dualismo tradicional: las sensaciones, único elemento no-intencional de la conciencia —parte sensible—, serían aprehendidas por actos intencionales primigenios —parte inteligible—. Mas, para Zubiri, la aprehensión primordial de realidad es un fenómeno de unión esencial entre los momentos impresivo e intelectual; no hay algo así como un «residuo hilético de la conciencia» como parte independiente que se ofrezca después al entendimiento <sup>34</sup>.

Por lo demás, la teoría que Husserl nos propone en la sexta investigación era incompatible con el realismo que el autor profesaba por aquél entonces, y no pudo sino hacer inminente su paso al idealismo. Si el contenido de sensación es siempre una parte ingrediente de la realidad de la conciencia, y todo conocer es un interpretar este contenido, entonces ningún conocimiento lo será de nada transcendente <sup>35</sup>; en última instancia todo conocimiento será autoconocimiento, por mucho que se nos presente con el sentido de alcanzar lo transcendente; este sentido, que es el carácter de realidad, no será ya sino eso, un sentido más, correlato de una vivencia intencional con carácter ponente.

## V

Puesto que la tesis de la 'actitud natural' (que hay las cosas espacio-temporales con un ser autónomo en-sí, de las que mi propio cuerpo no es sino una más, y que todas ellas juntas componen el mundo) no está racionalmente

33 *LU2*, 6.<sup>a</sup> Investig., § 26, p. 618: «[...] no está enteramente a nuestro arbitrio el como qué podamos aprehender un contenido [...] (éste) nos pone límites por cierta «esfera de semejanza» [...]».

34 Zubiri, *IS*, pp. 84, 85. Como ejemplo de textos que respaldan esta interpretación, Ed. Husserl, *LU1*, 5.<sup>a</sup> Investig., §§ 14 y 15, p. ej., p. 399: «[...] (las sensaciones) no son actos; pero con ellas se constituyen actos cuando se apoderan de ellas, prestándoles vida, por decirlo así, caracteres intencionales de la indole de la aprehensión perceptiva»; también *Ideen I*, § 36, p. 74.

35 *LU2*, 6.<sup>a</sup> Investig., § 23, p. 613.

fundada, la ponemos 'entre paréntesis', quedándonos entonces con el ser absoluto de mis vivencias y de los correlatos intencionales por ellas constituidos. Pero no se trata sólo de que la tesis realista no esté fundamentada, sino que Husserl piensa que incluso es evidente su absoluta imposibilidad: «una vivencia sólo puede estar unida en un todo con vivencias»<sup>36</sup>.

Pero retomemos la cuestión de la experiencia originaria en el libro primero de *Ideen*. En el parágrafo 35, leemos<sup>37</sup>:

«Toda percepción de una cosa tiene, así, un halo de intuiciones de fondo [*einen Hof von Hintergrundanschauungen*] (o de simples visiones de fondo [*Hintergrundsschauungen*], en el caso de que ya se presuponga en el intuir el estar vuelto hacia la cosa), y también ésto es una vivencia de conciencia [...], conciencia 'de' todo aquello que hay de hecho en el fondo objetivo simultáneamente visto».

Es decir, hay una experiencia latente que no requiere que estemos centrados en el objeto aprehendiéndolo mediante una determinada significación, simplemente estamos *pasivamente abiertos* a todo un panorama de contenidos. Sobre esta base se abre el camino 'hacia' niveles nuevos de experiencia gracias a la *espontaneidad* del sujeto, que fija aquí o/y allá su atención, 'objetivando' contenidos e integrándolos en el marco cultural de los intereses de la vida, con lo que aquello que originariamente es un cierto color naranja fluente y fluctuante se convierte en fuego como utensilio, o como objeto estético, etc.

No obstante, Husserl habla aquí de experiencia originaria en sentido inverso, para referirse a la experiencia ulterior, rendimiento de la espontaneidad subjetiva. Y ello es así, debido a que ésta es la experiencia en la que habitualmente vivimos, y de la que parte la reflexión que nos descubrirá *a posteriori* su carácter derivado<sup>38</sup>.

Husserl utiliza una amplia gama de términos descriptivos para ambos niveles de experiencia. Habla, así, para referirse a la experiencia primordial en nuestro sentido de «conciencia inactual», «conciencia meramente potencial del objeto —posteriormente hablará de pre-objeto—», «meras vivencias inactuales», «halo de intuiciones de fondo», «conciencia modificada» (pues,

36 Ed. Husserl, *Ideen I*, § 38, p. 79; o § 42, p. 87. Así, pues, toda forma de realismo es una posición escéptica, según Husserl; *Ideen I*, § 46, pp. 98, 99: «[...] no es posible ninguna prueba sacada de la consideración experiencial del mundo que nos asegure, con absoluta seguridad, de su existencia [...]». A este respecto es una cuestión del máximo interés examinar cómo se enfrenta a esta tesis el realismo zubiriano.

37 *Ideen I*, § 35, p. 71.

38 Husserl tematizará posteriormente toda esta problemática a partir del concepto de *mundo de la vida*.

como acabamos de ver, sólo accedemos a ella por modificación —desconstrucción— de la experiencia cotidiana), etc. Por el contrario, para expresar niveles experienciales de orden superior habla Husserl de «conciencia actual del objeto», «objeto apercebido o aprehendido -en sí mismo, como valor, como querido, como fin-», «conciencia explícita», «conciencia originaria», etcétera.

Cualquier trozo de la corriente de conciencia de un yo en vigilia «está constantemente rodeada de un medio de inactualidad presto a actualizarse»<sup>39</sup>. Encontramos, así, en Husserl una división análoga a la establecida por Zubiri entre cosa-real y cosa-sentido (aunque, naturalmente, el sentido zubiriano de cosa-real es muy distinto en el plano metafísico), a saber, la que el pensador moravo establece entre 'objeto puramente intencional' y 'objeto aprehendido' (valorado, querido, etc.). Nuestra vida cotidiana discurre, desde luego, «no entre 'meras cosas naturales', sino entre «valores y objetos prácticos de toda índole»<sup>40</sup>.

Sin embargo, el modo como Zubiri y Husserl entienden esta experiencia originaria es sustancialmente diverso. Mientras para el creador de la fenomenología no es sino la modalidad originaria de la intencionalidad, para el pensador español no es sino «mera actualidad de la 'cosa' en la inteligencia», fenómeno de raigambre metafísica pre-intencional. Sólo en la reversión a la cosa, mediada por el logos, después de haber previamente 'salido' de ella, hay intencionalidad.

## VI

Aunque en la sección segunda de *Lógica formal y transcendental* encontramos mayores precisiones en torno a la experiencia originaria, es en *Experiencia y Juicio*, obra recopilada por L. Landgrebe y publicada tras la muerte de Husserl, que recoge y amplía la tarea emprendida en las lecciones de 1918-26 sobre la síntesis pasiva, donde encontramos un tratamiento temático del problema.

Comienza Husserl criticando la ingenuidad de la lógica tradicional, la cual ha creído siempre que, siendo la predicación la forma fundamental de juicio, se apoyaba sobre la simple presencia de los objetos de los que cabía afirmar o negar algo. He ahí mi casa, Sócrates, el parlamento, etc., como objetos en sí absolutamente determinados, que en su conjunto constituyen el mundo, a

39 *Ideen I*, § 35, p. 73. Como sabemos, esta tesis ya estaba anticipada en la 6.ª Investigación lógica, cfr. supra, p. 18.

40 *Ideen I*, § 37, p. 77.

cuyo conocimiento aspira la ciencia sobre la base de la predicación<sup>41</sup>. Sobre esta base la lógica tradicional se ha ocupado exclusivamente de la lógica de la consecuencia (reglas formales de la correcta argumentación), olvidando las 'condiciones subjetivas de la verdad' presupuestas en todo juicio.

Precisamente la tarea de la fenomenología trascendental, y en concreto de la lógica trascendental, radica en examinar reflexivamente estas condiciones subjetivas y en hacer ver que los objetos sobre los que habitualmente se juzga son ya constructos de la actividad subjetiva constituyente y no realidades últimas. Descubrimos entonces, que toda *evidencia predicativa* se apoya sobre una *evidencia ante-predicativa*<sup>42</sup>, y que los objetos o substratos sobre los que cabe juzgar son de dos tipos fundamentales: 1) «aquellos que llevan ya en sí los resultados de un juicio anterior decantados en sus formas categoriales», y 2) «aquellos que son verdaderamente substratos originarios»; de estos últimos tenemos evidencia ante-predicativa.

Este ámbito originario consiste en una primera donación de contenidos, que no llegan siquiera a constituirse en objetos; es un suelo (*Boden*) último, una *creencia pasiva* originaria y universal en el *ser*, que anticipa el subsecuente carácter ponente de la percepción activa. Esto parece hacer ya aquí inevitable una interpretación de las sensaciones, no como mero 'residuo hilético inconsciente', sino como primordio de vida intencional, de espíritu. A ello obedece el título husserliano de '*síntesis pasivas*'. Es un ámbito de la pasividad, sí; no depende de nuestro libre arbitrio lo que se nos da originariamente; mas, por muy velada y latentemente que sea, hay ya aquí una conciencia del *So-sein* de los contenidos<sup>43</sup>.

La experiencia originaria es, así, el embrión que anuncia conciencias ulteriores. Este «anunciar» experiencias ulteriores, equivale a atribuir al fondo originario de pre-objetos la virtualidad de abrir a nuevos *horizontes*: 'horizontes internos', según los cuales la cosa se irá explicitando, y 'horizontes externos', que nos arrastrarán hacia otros objetos y su conocimiento<sup>44</sup>.

La anticipación, que es la esencia de todo *a priori*, es la fuerza que parece determinar el específico curso del fluir de las vivencias, en las cuales vamos actualizando siempre nuevas 'caras' de la(s) cosa(s). También en Zubiri es la aprehensión primordial de realidad la que impulsa el dinamismo

41 Ed. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., § 8 (en adelante cito: *EuU*).

42 *EuU*, § 4, p. 13.

43 *EuU*, § 8, p. 27: «Este pre-saber es indeterminado en su contenido o imperfectamente determinado, pero nunca es completamente vacío, y si el saber no se anunciara ya con él, la experiencia no sería experiencia de precisamente esta cosa». También, en el mismo párrafo, p. 33. Recuérdese que ya en *Ideen* hablaba husserl de «conciencia inactual o meramente potencial».

44 *EuU*, § 8, pp. 28 y 32.



intelectivo, pero este impulso no proviene en modo alguno de algo así como una espontaneidad originaria del yo que escapa a su propia voluntad, sino que proviene del *poder* mismo de lo real actualizado, de su dominancia que se nos impone y en su insoslayable '*respectividad*' nos *arrastra* 'hacia' 'más' realidad, hacia nuevos escorzos suyos. Es la cosa actualizada como real, la que nos impele, a nosotros, animales inteligentes, a 'salir' de ella en el campo de realidad hacia otra cosa irrealizada (simple aprehensión), desde la cual podremos volver de nuevo a ella tensivamente (intencionalmente) en el juicio.

## VII

La cultura occidental postgalileana ha vivido en el engaño de su propia obra intelectual. Se ha vivido, y se vive aún en general, pensando que el verdadero mundo, el mundo tal y como es en-sí, es el que postulan el conjunto de las ciencias naturales. El científico occidental moderno, con su distinción entre el ámbito de lo aparente-fenoménico y el ámbito de lo que verdaderamente es en-sí, ha invertido el auténtico orden de los niveles experienciales y, correlativamente, el orden ontológico correcto. Se ha enajenado este espíritu científicista y ha olvidado, sumido en la irreflexión, que sus constructos teóricos están fundados, a fin de cuentas, en la experiencia originaria del mundo de la vida (*Lebenswelt*) y que sus rendimientos son precisamente eso: constructos humanos erigidos sobre un suelo más radical. La fenomenología trascendental se ha propuesto así la inexcusable tarea de recuperar la reflexión perdida, de sacar a la humanidad europea de su estado enajenado. La *doxa* originaria no es de menor rango que la *doxa* de la *episteme*; es, más bien, su fundamento <sup>45</sup>.

El propio 'mundo de la vida' es un constructo de sentidos, que se han venido sedimentando históricamente sobre el núcleo de la experiencia originaria. En tal medida debe ser, también, desconstruido;

«pues la conciencia ingenua que se refiere al objeto en su identidad a través de los escorzos, tan sólo tiene conciencia del resultado de este hacer [...]. No se percata en absoluto de que esta donación del objeto en estas propiedades sensibles, es ella misma ya un rendimiento, un rendimiento cognoscitivo de grado inferior» <sup>46</sup>.

45 *EuU*, § 10, p. 42.

46 *EuU*, § 13, p. 61.

Zubiri ha sabido recoger estos extraordinarios descubrimientos de la fenomenología, pero ha rechazado su interpretación y elaboración idealista, intentando insertarlos en un pensamiento realista radicalmente diverso del de Husserl y de consecuencias también radicalmente diversas para el conjunto de los problemas que nos acucian en tanto que poseedores de un modo de ser personal.

VICTOR MANUEL TIRADO SAN JUAN