

## LA DOBLE VERTIENTE NOOLÓGICO-REAL DEL CRITICISMO ZUBIRIANO

*Resumen.* Se plantea la posibilidad de crítica filosófica después de un siglo de hermenéutica. Se revisa el análisis de la facticidad de Heidegger como contingencia y ocasionalidad. Frente a ello se explora la alternativa de Zubiri y su modo de mantener la fuerza crítica de la reflexión filosófica. Este carácter crítico lo construye a partir de la realidad y la imaginación, y en torno a las nociones de sistema de referencia y esbozo de posibilidades. De este modo la dialéctica realidad-razón-realidad adquiere valor crítico en el pensamiento de Zubiri, y se convierte en una alternativa a la vía criticista de Kant y a la hermenéutica no normativa de Heidegger.

*Palabras clave:* Zubiri, Heidegger, criticismo, facticidad, realidad, poder, imaginación, experiencia, sistema de referencia, esbozo de posibilidades.

### THE TWOFOLD EMPTYING NOOLOGICAL-REAL OF ZUBIRI'S CRITICISM

*Abstract.* The possibility of philosophical critic considers after a century of hermeneutics. The heideggerian analysis of the facticity as contingency and opportunity is reviewed. Against it explores the alternative of Zubiri and its way to maintain the force critic of the philosophical reflection. This critical character it constructs from the reality and the imagination, and around the notions of reference system and sketch of possibilities. The dialectic reality-reason-reality acquires critic value in the thought of Zubiri, and becomes one alternative to the criticist route of Kant and the hermeneutics no norm of Heidegger.

*Key words:* Zubiri, Heidegger, criticism, facticity, reality, power, imagination, experience, system of reference, sketch of possibilities.

## 1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Tras casi un siglo de hermenéutica en su expresión más elaborada e influyente por parte de Heidegger, el discurso filosófico ha llegado a cuestionar su carácter autorreflexivo, crítico, fundamentador y normativo. No todas las derivaciones de la filosofía heideggeriana han contribuido en igual medida a desarrollar esta línea interpretativa. Conviene recordar el intento de “hermenéutica crítica” planteado por Habermas y Apel. El célebre choque entre Habermas y Gadamer, a pesar de los intentos conciliadores de Ricoeur y otros<sup>1</sup> apunta hacia una divergencia que no es posible ni conveniente ignorar.

La reflexión filosófica ha reclamado para sí desde sus orígenes el carácter de discurso crítico, de plataforma desde donde valorar y criticar la arquitectónica del saber y el alcance de cada uno de sus niveles. En su acepción más general, “crítica”<sup>2</sup> significa discernimiento (entre lo verdadero y lo falso, entre lo justo y lo injusto, entre lo bueno y lo malo, etc.), y exige la posibilidad real de justificación de lo discernido, para lo cual se hace necesario un criterio. Por ello, el discurso filosófico ha intentado responder desde siempre a la exigencia de fundamentación racional del conjunto de saberes vigentes en cada momento. Esta dimensión de la reflexión filosófica adquiere uno de sus puntos culminantes con Kant, donde su sistema filosófico hace consistir su rasgo constitutivo más específico precisamente en el *criticismo*. En este punto Kant recoge la tradición cartesiana y la eleva a rasgo distintivo de la filosofía moderna. Ésta es criticista porque exige una revisión previa del aparato cognoscitivo que garantice la verdad de los resultados de su aplicación, siempre y cuando se aplique correcta y rigurosamente. Esto se ha traducido históricamente en la prioridad del método, como elemento epistemológico determinante, y ha dado lugar al llamado epistemologismo.

Frente a este planteamiento criticista epistemologicista se ha alzado de manera eminente la hermenéutica. A la luz del lema fenomenológico de “a las

1 En esta línea de acercamiento entre Habermas y Gadamer cabe situar a J. Grondin, que aprovecha la distancia temporal respecto al punto álgido de la discusión, para verla con perspectiva y acercar la teoría de la acción comunicativa habermasiana a la idea hermenéutica gadameriana del carácter teleológico del lenguaje, orientado al entendimiento con el otro. Para lograr este acercamiento, Grondin minimiza el valor de la crítica de las ideologías y el de la comunidad ideal de comunicación como idea regulativa, y aboca a Habermas a un discutible pragmatismo. Sobre este punto puede verse J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona, 2008; también J. Recas, *Hacia una hermenéutica crítica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

2 Cfr. H. Holzhey, “Kritik: Der Begriff der Kritik von Kant bis zur Gegenwart” en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4, WBG., Darmstadt, 1976, pp. 1267-1282. También C.v. Bormann, “Crítica”, en *Conceptos fundamentales de filosofía*, Ed. Herder, Barcelona, 1977, vol. 1, pp. 434-452.

cosas mismas”, esta corriente filosófica ha impugnado la prioridad de todo tipo de metodologías, y ha reivindicado la anterioridad de lo real (en cualquiera de sus configuraciones), desde el punto de vista ontológico y de la fundamentación.

Esto ha llevado a poner en cuestión el rasgo criticista de la filosofía moderna, y en consecuencia de la concepción de la filosofía en el propio seno de la hermenéutica. De ahí que determinados desarrollos hermenéuticos hayan equiparado el discurso filosófico a una narración más, junto a otras como pueden ser los relatos científicos, religiosos, artísticos, poéticos, etc. Esto interpretado en el sentido de que no hay criterios que atraviesen todos esos discursos, sino que éstos representan puntos de vista inconmensurables entre sí. Siendo así, la reflexión filosófica pierde su carácter de “meta-relato” con capacidad para “comprender” la arquitectónica del saber y construir el marco de racionalidad en que cada saber ocupa su lugar sistemático. Perdería de este modo la filosofía su fuerza crítica y normativa, quedando ésta ligada a determinados saberes y sus objetos correspondientes. Un ejemplo eminente de esta corriente es el de Gadamer, que pone como metáfora orientadora para comprender cuál ha de ser el modelo de la vida filosófica y de la búsqueda de la verdad la noción de “juego”. Esta noción, tal y como la reivindica Gadamer, representa precisamente la carencia de toda normatividad, el mero acontecer. Otros casos significativos en esta misma línea son los de Richard Rorty y Gianni Vattimo<sup>3</sup>.

En este contexto, se plantea la cuestión acerca de si es posible seguir hablando de valor crítico y normativo para el discurso filosófico después de la hermenéutica heideggeriana y sus desarrollos. La respuesta a esta pregunta exige en primer lugar revisar siquiera sea someramente los rasgos más relevantes de la concepción kantiana de “crítica”<sup>4</sup>. Requiere también analizar la crítica de Heidegger al kantismo, y por último necesita asimismo una transformación de la noción misma de “crítica”.

Después de esto estaremos en condiciones de abordar la pregunta por la fuerza crítica del discurso filosófico zubiriano, su génesis y estructura.

3 Sobre esta cuestión puede verse J.A. Nicolás, “Explorando la experiencia de la verdad”, en J.J. Acero, J.A. Nicolás, ... (eds.), *El legado de Gadamer*, Univ. Granada, Granada, 2004, 153-170; y también J.A. Nicolás, “Alternativas actuales a la crisis de la Metafísica moderna” en J.A. Nicolás, M.J. Frápolli (eds.), *Evaluando la Modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*, Comares, Granada, 2001, págs. 79-105.

4 Cfr. A. Cortina, “El concepto de ‘crítica’ en la filosofía trascendental de Kant”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 9 (1982), pp. 5-22; también, J.A. Nicolás, M. Sánchez, “Criticismo y trascendentalismo: huellas kantianas en la filosofía actual”, *Revista Portuguesa de Filosofía*, 61 (2005), pp. 901-928.

## 2. TRANSFORMACIÓN DE LA NOCIÓN DE ‘CRÍTICA’

Resulta sorprendente la evolución de la tradición filosófica hermenéutica en lo referente a su relación con la capacidad crítica. Comienza, por un lado, siendo una actividad de crítica textual, orientada a la dilucidación de interpretaciones verdaderas. Por otro lado, comienza con Nietzsche siendo “hipercrítica”, en cuanto que impugna en la figura de Kant los pilares básicos de la racionalidad moderna (y occidental), tanto en sentido teórico (principios de la lógica) como en sentido práctico (valores morales y religiosos). Con ello aspira a establecer críticamente el verdadero punto de vista epistemológico y el verdadero fondo ontológico de lo real. Sin embargo, transcurrido el tiempo y evolucionada la propia comprensión y tarea de la hermenéutica, se ha llegado a renunciar a toda posibilidad de fuerza crítica para el discurso filosófico (al menos en sentido convencional) en autores como Rorty o Vattimo<sup>5</sup>.

Este hecho invita a una revisión y transformación de la noción de “crítica” desde Kant hasta hoy, de tal modo que quede sistematizado al menos la versión teórica y la versión práctica de la misma<sup>6</sup>. Evidentemente este objetivo es inalcanzable en los límites de un trabajo como éste, pero sí es posible realizar algunas reflexiones sobre este tema, que ayuden a avanzar por ese camino. Para ello se revisará el punto de partida heideggeriano, y en contraposición se reconstruirá la alternativa zubiriana, en cuanto modo peculiar de pensamiento crítico<sup>7</sup>.

Como se ha dicho anteriormente, la referencia clásica para entrar en este tema es el criticismo kantiano y la crítica de Heidegger al mismo. La filosofía kantiana es ‘crítica’ porque exige y realiza un análisis *preliminar* de los instrumentos del conocimiento. Esta analítica previa tiene como objetivo garantizar el uso correcto de las instancias cognoscitivas, y como consecuencia, la veracidad de los resultados de su aplicación. De este modo, la verdad del conocimiento viene metodológicamente garantizada.

Pero Heidegger realiza una transformación de la tarea filosófica y de su objeto. El tema de investigación y análisis para la reflexión filosófica es la “facti-

5 Cfr. J.M. Romero, “Los avatares de la crítica en Nietzsche y Heidegger”, *Devenires*, VIII, 15 (2007), 54-87; también M. Aguilar, “Hermenéutica y crítica”, en T. Oñate, C. García Santos, M.A. Quintana (eds.), *Hans Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, Dykinson, Madrid, 2005, 201-8.

6 Cfr. G. Leyva (ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Anthropos, Barcelona, 2005.

7 Para una confrontación sistemática entre Heidegger y Zubiri puede verse J.A. Nicolás, R. Espinoza (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Editorial Herder, Barcelona, 2008.

cidad”<sup>8</sup>, y ésta consiste en “nuestro existir propio en cada ocasión”<sup>9</sup>. Por ello, el rasgo determinante de la facticidad es la “ocasionalidad”<sup>10</sup>. El ser fáctico, objeto de análisis, es lo que es en cada ocasión, “en cuanto aquí”. El pensar se orienta hacia un ser cuya consistencia es la del “en cada ocasión”, la del “aquí”. Se trata de una “hermenéutica de la situación”, por que ésta se convierte en el elemento transversalmente (¿universalmente?) determinante y relativizador de la existencia fáctica. “El existir propio es lo que es precisamente y sólo en su ‘aquí’ ocasional”<sup>11</sup>. Cada existencia es lo que es exclusivamente en relación a la situación actual. Por ello la “actualidad” es una determinación de la ocasionalidad fáctica<sup>12</sup>.

Esta analítica evidentemente se contrapone al esencialismo husserliano, y en general a todo tipo de universalismo, pues todo cuanto halla en el ser fáctico tiene el carácter de contingente, de limitado al aquí y al ahora. *Este* existir es distinto en cada aquí y cada ahora. Facticidad es contingencia.

Heidegger incorpora la finitud como elemento universal constitutivo no sólo de todo saber, sino del mismo estar en el mundo. Esto implica para él que no hay método capaz de garantizar la verdad de los resultados de su aplicación. Es la absolutización del falibilismo gnoseológico y del contingentismo ontológico. Este análisis del existir fáctico abre el camino hacia la imposibilidad de cualquier fundamentación del saber y de la acción, con la consiguiente pérdida de la fuerza crítica del discurso filosófico.

Sin embargo, por otro lado, Heidegger elabora una *crítica* radical de toda la metafísica desde los griegos hasta la actualidad, al menos en la forma en que de hecho se ha desarrollado históricamente. Así pues, no se ha perdido en su giro hacia la facticidad *todo tipo* de impulso crítico. Más bien lo que parece haberse abandonado es el modelo kantiano de crítica, en el sentido de que ya no es posible que la instancia crítica quede garantizada *a priori*. Como toda acción humana, la acción crítica depende también de la praxis histórica.

Pero asumida esta transformación, es posible encontrar en Heidegger una fuerza capaz de discriminar (y por tanto, de criticar) una configuración del saber respecto de otra, en cuanto a su valor cognoscitivo. Si para Nietzsche el indicador de ese valor es el grado de impulso y desarrollo de la vida, para Heidegger este indicador es la capacidad de desvelar el fondo más valioso de las cosas, su

8 Cfr. M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1999, p. 49, 68 y 86.

9 M. Heidegger, op. cit., pp. 25, 26 y 41.

10 Cfr. M. Heidegger, op. cit., p. 25.

11 M. Heidegger, op. cit., p. 49.

12 Cfr. M. Heidegger, op. cit., p. 50.

verdadera realidad. Este fondo Heidegger lo denomina “ser” y a su desvelación la llama “alétheia”. Ahora bien, esto desvelado no se constituye en *criterio a priori*, porque el vehículo que lo posibilita no es exclusivamente racional y por tanto, no es metodológicamente controlable. Heidegger introduce otro tipo de elementos, cuyo vehículo es el arte, la poesía, la actitud de escucha, etc. Éste es precisamente uno de los grandes hallazgos de Heidegger en este punto: instancias no racionales, pero con fuerza impugnadora de hechos, interpretaciones o estados de cosas. Por esta vía, Heidegger reivindica para su planteamiento una fuerza crítica radical, pero sin posibilidad de universalización metodológicamente controlable.

Esto lleva finalmente, a distinguir dos niveles de criticismo. Uno que podría denominarse “criticismo débil” en el cual la fuerza crítica de discernimiento está limitada a un determinado contexto. Esta es su debilidad, pues se trata de una determinada versión del relativismo.

Otro tipo de criticismo es el que podría llamarse “criticismo fuerte”, porque establece instancias con fuerza crítica discernidora cuyo valor exige universalidad. Este hilo argumentativo conduce a una teoría de los grados de fuerza crítica, aún por elaborar.

### 3. LA VÍA SENSITIVO-FORMAL HACIA EL CRITICISMO

Zubiri comparte con Heidegger el llamado “giro hacia la facticidad”. Aplicado al problema de la fuerza crítica de la reflexión filosófica, significa que las instancias que garantizan “metodológicamente” la validez (y por tanto el carácter crítico) del hecho cognoscitivo no tienen el valor gnoseológico de ser “a priori”. Estas instancias no son anteriores a toda experiencia posible, ni se las puede analizar e instaurar de ese modo.

La garantía crítica del conocimiento implica para Zubiri el paso necesario por la facticidad. Esta inserción en la facticidad de lo real resulta gnoseológicamente determinante, y establece la neta distancia respecto a todo idealismo: “No es que mi razón configure las cosas, sino que es la verdad de éstas la que configura mi razón y la hace así, mía”<sup>13</sup>. Por eso, todo el complejo proceso cognoscitivo en cuanto tal viene regido por lo real, mientras que los demás elementos que lo configuran (de orden lógico, psicológico, biológico, interpretativo, etc.) están en

13 X. Zubiri, *El hombre y la verdad* [HV], Alianza, Madrid, 1999, p. 133.

función del carácter impositivo de la realidad: “Lo que hace que el conocimiento sea conocimiento es el momento de realidad de lo conocido”<sup>14</sup>.

Pero una de las diferencias fundamentales de Zubiri respecto a Heidegger en el análisis de la facticidad es que Zubiri no identifica facticidad con contingencia. Esta identificación lleva a Heidegger, en el plano ontológico, entre otros resultados, a la relativización de toda configuración óptica del mundo, en virtud del carácter epocalmente inconmensurable del ser. El resultado final es “Abgrund”.

Esta “universalización” de la contingencia afecta también al plano gnoseológico. El punto de vista cognoscitivamente “adecuado” muestra, en primer lugar, toda una infinita gama de verdades cuyo rasgo es ser “verdad derivada”<sup>15</sup>, y por tanto, dependiente de otro nivel de verdad, llamada “originaria”. Pero cuando se dirige la atención hacia la “verdad originaria”, ésta resulta inaprehensible por ninguna vía metódico-racional, porque se mueve en el incierto juego de la iluminación y el ocultamiento, que relativiza igualmente todo resultado posible.

El resultado heideggeriano es la imposibilidad de criterio universal acerca tanto del ser como del saber sobre el ser.

Pero Zubiri lleva a cabo su giro hacia la facticidad de una manera peculiar. Su punto de partida para el análisis de la facticidad es la inserción o “enraizamiento” en lo real. Este es el *factum* a analizar. Desde ahí comienza Zubiri a describir fenomenológicamente el estar en lo real en términos de intelectividad impresiva. Estamos entendiendo lo real, que se hace presente en el acto intelectual como no siendo yo. Esa es la situación de partida, y desde la cual es posible analizar lo fácticamente dado en cada situación, en cada aquí.

En este análisis Zubiri da prioridad a la *forma* en que tiene lugar el acto de aprehensión intelectual. Esa forma es la que tiene carácter universal y sirve de vía a Zubiri para salvar el relativismo desfundamentador. Los contenidos e interpretaciones de los mismos pueden ser cambiantes, pero siempre según la forma propia de la aprehensión intelectual humana. En esa formalidad lo real impone su presencia, determinando con ello a la razón y la verdad.

De este modo Zubiri establece una especie de co-incidencia (comparecen conjuntamente) entre realidad y verdad, aunque no son equivalentes. Zubiri liga verdad a intelección. Lo real en virtud del *prius* que exhibe en el acto de aprehensión siempre da de sí mucho más, es inagotable. Sólo hay verdad de aquello real

14 Zubiri, X. *Inteligencia y Razón* [IRA], Alianza, Madrid, 1983, p. 315.

15 Cfr. J.A. Nicolás, “El valor de la ‘verdad derivada’ en Zubiri y Heidegger”, en M.J. Vázquez Lobeiras, Juan Vázquez, César Raña (eds.), *Experientia et sapientia. En Memoria de Angel Álvarez*, Universidad Santiago Compostela, 2007, pp. 341-357.

que se hace presente en la intelección, por lo que resulta que toda verdad está referida de un modo u otro a lo real, pero no todo lo real tiene verdad<sup>16</sup>. De este modo, Zubiri circunscribe el campo de la verdad al ámbito de lo inteligible, y no sólo al de la razón o al del lenguaje. Pero esto a su vez, a diferencia de Heidegger, mantiene a la verdad dentro del terreno de lo metodológicamente controlable.

En este camino zubiriano está presente el rasgo fenomenológico husserliano de hallar lo universal en lo particular. Aunque no es posible la separación entre forma y contenido (incluso interactúan entre sí), ese hallazgo de la universalidad adopta la figura de una determinada formalidad. Esta forma es entendida por Zubiri como un modo de presencia o de relación entre el aparato intelectual humano y aquello que es su objeto, lo real. Por esta vía formal discurre la búsqueda zubiriana de un rasgo de universalidad onto-gnoseológica, que permite mantener abierta la posibilidad de fundamentación del saber y el poder crítico de la reflexión filosófica. Con ello se ejecuta el paso del *Abgrund* abismal al *Ergon* impreso<sup>17</sup>.

#### 4. LA DIALÉCTICA REALIDAD-RAZÓN(+IMAGINACIÓN)-REALIDAD COMO ESPACIO DE LA CRÍTICA

Ahora bien, es esencial señalar que en este giro hacia la facticidad Zubiri no coloca el peso del control crítico exclusivamente del lado de la realidad sin más. En el caso de Kant esta función corresponde a la estructura *a priori* de la razón, mientras que el papel de lo real queda subordinado a dicha estructura.

Zubiri no recurre a la posición contraria. Ciertamente sostiene que, en última instancia, “son las cosas las que nos dan o nos quitan la razón”. Esto significa, entre otras cosas, que en el proceso del conocimiento verdadero, la instancia crítica definitiva está en las cosas. Pero también significa que sin razón no hay crítica. Ambos elementos están co-implicados.

De ahí que pueda afirmarse que en el caso de Zubiri tiene lugar una especie de *dialéctica metódicamente controlable entre lo real y la razón* en orden a la construcción del proceso crítico del saber verdadero. Esta dialéctica señala por un lado a dos fuentes del hacer crítico y por otro lado establece un “método” que delimita la dinámica del saber.

16 X. Zubiri, *Inteligencia y realidad* [IRE], Alianza, Madrid, 1980, pp. 230-1.

17 Cfr. J.M. Romero, “Los fundamentos históricos de la crítica. Sobre la categoría de posibilidad en Zubiri y Ellacuría”, en J.A. Nicolás, H. Samour (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Ed. Comares, Granada, 2007, 97-117.

#### 4.1. LAS FUENTES DE LA CRÍTICA

Las fuentes gnoseológicas de la fuerza crítica del saber en el planteamiento zubiriano son dos, la realidad y la imaginación. Ambas tienen carácter de fuerza, de *energeia*, de poder. Ese poder se ejerce en una limitación mutua, en la que cada una de ellas impone su impulso y sus límites. Se produce una acomodación interactiva entre la fuerza de lo real y las exigencias de la razón con su fuerza imaginadora.

La interacción entre la fuerza de lo real y la capacidad imaginativa de la razón establece el cauce normativo por el que discurre el proceso cognoscitivo. Los perfiles de este cauce tienen un papel decisivo en la configuración del conocimiento, porque constituyen los límites de la interpretación (frente a la concepción no normativa del análisis heideggeriano de la situación hermenéutica).

##### 4.1.1. La fuerza de lo real: “*Enérgeia*”

En el pensamiento de Zubiri, la instancia que hace de referencia primera y última, que es lo real, interviene en dos momentos del proceso intelectual. En primer lugar, en el momento de la aprehensión primordial. Ahí lo real es sustento en el que tiene lugar la aprehensión y es materia de lo aprehendido. El carácter gnoseológico del vínculo aprehensivo es el de *imposición*. Lo real impone su fuerza, en modo a la vez sensitivo e intelectual.

En segundo lugar, lo real interviene al final del proceso, también con carácter decisivo en la determinación (“provisionalmente definitiva”) de la verdad de lo aprehendido y elaborado en el proceso cognoscitivo. Pero ahora el carácter epistemológico no es imposición, sino *probación*, com-probación. En este segundo caso, lo real pone a prueba la “propuesta” de interpretación resultante del rodeo del *logos*, la razón y la imaginación por la “irrealidad”. He aquí el momento en que “las cosas nos dan o nos quitan la razón”.

Pero, ¿qué significa que “las cosas nos den la razón”? Que lo real confiere a lo puesto a prueba al menos tres rasgos: confirmación, validación y justificación (fundamentación). Significa también que la acción crítica (y por tanto la dilucidación de la verdad) tiene como instancia de referencia y como criterio de “evaluación” lo dado en impresión primordial, ahora profundizado mediante el trabajo de *logos* y razón. Este momento final recibe el nombre de *experiencia*.

Ahora bien, en la acción crítica-cognoscitiva, justificada mediante la referencia a lo real, lo que se obtiene es ‘razón’. Sin razón no hay posibilidad de confrontación con lo real, y por tanto, no puede haber ni crítica, ni saber, ni verdad. El resultado del proceso crítico es tener ‘razón’, y por ende, saber fundamentado y verdadero. Por tanto, el conjunto de la “acción crítica” del conocimiento de lo

real contiene en su seno un momento lógico-racional. ¿Qué aporta la razón en este proceso? Se trata ahora de la segunda fuente de constitución del aparato cognoscitivo.

#### 4.1.2. *La fuerza de la imaginación*

En el proceso del conocimiento se plantea la cuestión acerca de qué es lo dado en la impresión primordial. En el contexto de la respuesta a esta pregunta se plantea otra fuente de aportación de elementos al aparato intelectual. Se trata de la imaginación, que tiene fuerza creativa para proponer respuestas posibles a la pregunta por la cosa. Actúa en dos niveles o “momentos” estructurales del proceso de constitución del conocimiento verdadero: *logos* y razón.

(a) En el nivel del *logos* campal, en el contexto de los *fictos*, y su relación con *perceptos* y conceptos. Pero aquí interesa fundamentalmente la contribución de la imaginación al método del conocimiento, situado en el nivel intelectual de la razón.

La acción imaginativa no tiene el carácter de imposición (como en el caso de lo real en la aprehensión primordial), sino que tiene el doble carácter de delimitación y orientación. Toda propuesta de interpretación o comprensión (experiencial) supone la selección de una posibilidad, y en consecuencia la eliminación de otras muchas posibles. En este sentido queda delimitada la perspectiva y el terreno en el que *puede* moverse el resultado final; y queda también orientada la acción en cuanto a la vía concreta a seguir hasta alcanzar el conocimiento verdadero. De este modo se va circunscribiendo el terreno y por tanto, desbrozando el ámbito de lo aceptable y lo no aceptable. Se va dibujando así el camino de la crítica.

(b) La creación de propuestas mundanalmente comprensoras tiene lugar en el nivel intelectual de *la razón*, y su condición de posibilidad es la *libertad*. Ésta se convierte así en un ingrediente esencial del conocimiento (a diferencia del nivel intelectual de la aprehensión primordial, en el que no hay libertad, sino imposición). Al funcionar en el marco de la razón, la imaginación mantiene el carácter simultáneamente intelectual y sensitivo, propio de todo ingrediente del intelecto sentiente humano, por lo que puede hablarse de una imaginación sentiente, como ha señalado A. Pintor-Ramos<sup>18</sup>.

Así pues, la imaginación se mueve en un ámbito de libertad, delimitado o restringido por dos lados: lo dado en la aprehensión primordial (transmitido campalmente por el *logos*) y las exigencias (p.e., lógicas) de la razón. Este es el

18 Cfr. A. Pintor-Ramos, *Realidad y sentido*, PUPS, Salamanca, 1993, p. 159ss.

ámbito en que se gestiona el distanciamiento respecto de lo real compactamente sentido en la aprehensión primordial. Este distanciamiento significa, desde el punto de vista ontológico, el rodeo por la *irrealidad*, y desde el punto de vista gnoseológico la incorporación de la imaginación en cuanto fuerza creativa. Ese momento de irrealidad no significa salirse provisionalmente de ella, sino estar en la realidad retraídamente, vuelto hacia sí<sup>19</sup>.

Estas dos fuentes energéticas del saber convergen, según Zubiri, en la configuración de un *método* del conocimiento.

#### 4.2. EL MÉTODO DE LA CRÍTICA: SISTEMA DE REFERENCIA Y ESBOZO

“El conocimiento parte de una actualización de lo real en aprehensión primordial sentiente y termina en una actualización en probación física, esto es, también sentiente, de realidad. El camino que va de la primera a la segunda es justo la razón inquiriente, y ésta en cuanto camino, es el método. Método es una actualización inquiriente de la realidad”<sup>20</sup>.

He aquí sintéticamente expresado el lugar del método dentro de todo el proceso intelectual. Para configurar la estructura del método, Zubiri acuña dos nociones claves: *sistema de referencia* y *esbozo*. Ambas tienen un papel imprescindible en la dinámica del saber, y marcan la impronta del método del conocimiento, tal y como lo formula Zubiri: “El método tiene tres fases: establecimiento de un sistema de referencia, esbozo de posibilidades y experiencia. Esta experiencia tiene modos diversos, esto es, hay diversos modos de probación física de realidad. Y como la probación es siempre función del sistema de referencia y de las posibilidades del “podría ser” que esbozamos, resulta que los modos de experiencia, en cuanto modos de probación, constituyen la diversidad de métodos en cuanto tal”<sup>21</sup>.

El interés aquí no es reconstruir o exponer la concepción zubiriana del método. Se trata más bien de resaltar el papel de las nociones de sistema de referencia

19 Obsérvese la sorprendente y prometedora convergencia parcial de Zubiri en este punto con Apel. En su antropología del conocimiento, Apel distingue entre el punto de vista de la inmediatez corporal, no distanciable de lo real y por ello dogmático, y el punto de vista del distanciamiento reflexivo, separable de la realidad y por ello con capacidad de crítica. Apel lo formula en términos de relación entre tecnognomía y fisiognomía. Sobre este tema puede verse J.A. Nicolás, “Neofilia: la vida de la experiencia” en *Revista de Estudios Orteguianos* (en prensa).

20 IRA, 206.

21 IRA, 242.

y de esbozo en la dinámica interactiva de la constitución crítica del método, y por tanto, del conocimiento. En estas dos categorías se concreta la formulación de la dialéctica entre razón (imaginativa) y realidad sentida. Desde este punto de vista, la experiencia en sentido estricto está en función de la constitución del sistema de referencia y de las posibilidades esbozadas; por ello resulta ser dependiente de estas dos nociones, tal y como señala Zubiri en el pasaje anteriormente citado. La experiencia sólo es “el momento terminal del método”.

Veamos cuál es el papel del sistema de referencia y del esbozo de posibilidades en la construcción crítica del método del conocimiento.

#### 4.2.1. Sistema de referencia<sup>22</sup> y esbozo de posibilidades

La noción se “sistema de referencia” es perfilada por Zubiri muy tardíamente. En sentido estricto y sistemático no es utilizada hasta *Inteligencia y razón*. Antes aparece en alguna ocasión, pero siempre de manera ocasional<sup>23</sup>.

Como primer momento del método se encuentra en el paso del nivel del *logos* al nivel de la razón, aunque inserto en ésta. Es una noción clave porque con ella se consolida el impacto de la presencia de lo real en la elaboración del método cognoscitivo. El sistema de referencia está campalmente determinado y en realidad “es el campo mismo en su totalidad campal lo que constituye el sistema de referencia para la intelección mundanal”<sup>24</sup>. El campo es el mundo sentido y por ello se convierte en referencia para la intelección mundanal-racional del mundo. El campo como sistema de referencia no es una idea del mundo, sino que es lo real físicamente inteligido: “Es la realidad física del campo la que en tanto que física, constituye el sistema de referencia para la intelección de esa misma realidad mundanalmente”<sup>25</sup>

Lo relevante en este contexto es que el sistema de referencia delimita las posibilidades del resultado final del conocimiento, es decir, restringe la gama de interpretaciones posibles. Por eso puede decir Zubiri que “el sistema de referencia lo es para la construcción de un sistema de posibilidades libremente construido”<sup>26</sup>. Esto significa que la libertad imaginativa de creación de posibilidades está referida por un lado al sistema de referencia, que delimita y excluye determinadas posibi-

22 Cfr. J.A. Nicolás, “El valor de la ‘verdad derivada’ en Zubiri y Heidegger”, art. cit., p. 353-7.

23 Puede hallarse el término ocasionalmente en *Espacio, tiempo, materia* [ETM]; *Sobre el problema de la filosofía* [SPF]; y en algún pasaje de *Escritos Menores* [EM].

24 IRA, 212.

25 IRA, 213.

26 IRA, 221.

lidades no reales (p.e., el vaso de agua que aparece ante mí, como el concepto de número 3). El vaso de agua ante mí pertenece al campo de realidad de lo líquido, mientras que el concepto 3 pertenece al campo de lo numérico. He aquí un esencial paso restrictivo, que confiere al sistema de referencia un primer grado de fuerza crítica.

Y por otro lado, la libertad de la imaginación está sometida a la posterior “aprobación” de su eficacia interpretativa de los hechos. En ese margen se mueve la actividad de esbozo de posibilidades. Se trata, pues, de una libertad limitada, como toda libertad.

Esta es la función decisiva del sistema de referencia en la dinámica problemática del enfrentamiento con lo real. Es problemática porque siempre es búsqueda, y búsqueda significa orientación hacia lo desconocido. Y lo desconocido puede provocar temor o atracción, o ambas cosas<sup>27</sup>. La metáfora que utiliza Zubiri para explicar esta dinámica es la noción de ‘maduración’. La maduración es a la vez cumplimiento, llegada, logro, y también indigencia, final, carencia de futuro. Por eso, “el conocimiento es un modo de actualización de la realidad *como problema*”<sup>28</sup>. En esta situación problemática de la razón buscando, sistema de referencia y esbozo de posibilidades representan las “coordenadas” que delimitan la creación libre en el campo de realidad<sup>29</sup>.

El sistema de referencia adquiere el carácter de conjunto de “principios canónicos”<sup>30</sup> respecto a la acción mensurante de la razón. Mediante este canon, “las cosas reales nos dan la medida de su realidad”<sup>31</sup>. Esta es su función en la doble vertiente limitadora y posibilitadora. Permite la profundización que supone poner a prueba exitosamente un esbozo, cuando esto acaba en verdad y delimita el camino de la profundización<sup>32</sup>. Esto último es lo que Zubiri llama “función direccional”<sup>33</sup>. El sistema de referencia traza “la dirección concreta del hacia de la actividad”<sup>34</sup>. Este “trazado” es la plasmación de la fuerza crítica de lo real en la

27 Sobre las posibilidades y consecuencias de la ineludible presencia de lo nuevo y desconocido en nuestra vida y su potencial epistemológico y ontológico puede verse J.A. Nicolás, “Neofilia: la vida de la experiencia”, art. cit.

28 IRA, 310 y 316.

29 Sobre este aspecto puede verse J.A. Nicolás, “El valor de la verdad derivada en Zubiri y Heidegger” (véase nota 7).

30 IRA, 211 y 311.

31 IRA, 310.

32 Cfr. Nicolás, J.A., Barroso, O., “Comprensión y realidad”, *Éndoxa* 20 (2005), 773-794.

33 IRA, 213.

34 IRA, 214.

intelección vía sistema de referencia. Y esta fuerza crítica delimita exactamente la gama de posibles esbozos dentro de los que puede moverse la imaginación.

Este “hacia” va en dirección a la fundamentación racional de lo inteligido, vía esbozo. Esto es objeto de experiencia en sentido estricto. Lo esbozado y puesto a prueba en esta experiencia viene regido por lo inteligido como sistema de referencia. Por eso la posibilidad abierta mediante el esbozo es “a una, posibilidad del podría ser de la cosa real y del podría ser de la intelección”<sup>35</sup>. Elaborar una propuesta de comprensión de lo real supone aceptar el trazado concreto marcado por el sistema de referencia en alguna de las múltiples posibilidades que esa dirección permite<sup>36</sup>. La actualización de esta propuesta es el esbozo, que reúne la posibilidad de ser de la cosa y la posibilidad de conocer del que entiende<sup>37</sup>. La actualización del esbozo, activada por lo real tiene lugar en el ámbito de la libertad, de la construcción<sup>38</sup> libre, y por tanto, desde el punto de vista gnoseológico contiene un elemento de imaginación creativa libre. La relación cognoscitiva con la experiencia probadora no es de imposición, como en el caso de la aprehensión primordial, sino que es de ‘sugerencia’<sup>39</sup>. Ninguna posibilidad se da aisladamente, porque toda posibilidad lo es en referencia a otras, es siempre com-posibilidad. Por eso, toda posibilidad constituye un sistema de posibilidades<sup>40</sup>.

“La experiencia es el momento terminal del método... No es un mero sentir, sino que es ese mismo sentir pero en cuanto en él se lleva a cabo la probación del “podría ser” *libremente construido*... Esta experiencia así concebida es la que puede tener distintos modos: son modos de probación”<sup>41</sup>.

El sistema de referencia, además de su valor “lógico” en la acción racional, en sí mismo es sentido<sup>42</sup>. El resultado del movimiento racional en lo real que es el conocimiento acaba siendo, por un lado, “más rico que la intelección primaria, más rico que la aprehensión primordial”<sup>43</sup>, porque recoge todo el despliegue lógico-histórico de la acción cognoscitiva. Pero por otro lado, más pobre en realidad,

35 IRA, 218 y 219.

36 IRA, 218-9.

37 IRA, 219.

38 IRA, 220-1

39 IRA, 219.

40 IRA, 221.

41 IRA, 242.

42 IRA, 311.

43 IRA, 315.

porque representa siempre una de las posibilidades que lo real podía dar de sí, y en ese sentido “es esencialmente inferior a la intelección primaria”<sup>44</sup>.

Finalmente, si a lo dado en impresión primordial podemos llamarlo “cosa realidad” y a lo real conocido (interpretado, comprendido) podemos llamarlo “cosa sentido”, se puede decir que la cosa realidad es la instancia y referencia crítica (marco, criterio) de la cosa sentido (mundo).

## 5. CONCLUSIÓN

En las nociones de *sistema de referencia* y de *esbozo de posibilidades* configuradas como *experiencia* se plasma el carácter simultáneamente noológico y real del modo preciso en que el pensamiento zubiriano puede llamarse crítico. El camino así diseñado implica una alternativa a todo idealismo porque no está elaborado *a priori*, sino que está entrelazado en la praxis misma de la construcción del saber, en la que tanto lo real como lo conceptual tienen su propio espacio de iniciativa e influencia.

Pero por otro lado, esta vía supone también una alternativa a la versión no normativa de la hermenéutica heideggeriana y sus desarrollos posteriores, porque reconstruye y coordina tanto las exigencias de lo real como las exigencias del *logos* y la razón, de tal modo que el acceso al conocimiento verdadero resulta ser un camino metódicamente controlable.

Así pues, la dialéctica realidad-*logos*/razón-realidad, tal y como se ha reconstruido hasta aquí, permite considerar el pensamiento de Zubiri un modo peculiar de filosofía crítica.

JUAN ANTONIO NICOLÁS

44 IRA, 316.

