

Carta abierta al Dr. Wessell

Antonio Pintor-Ramos

Estimado amigo:

Agradezco de veras su interés por mi libro y la atención que le presta. Me halaga su «discusión» por la seriedad y el rigor del tema, cosa insólita en nuestro medio donde la discusión intelectual es prácticamente imposible. Me parecería una descortesía que su crítica quedase sin respuesta; no obstante, esa respuesta debe ser breve e ir a lo nuclear porque el tipo de «respuesta» que Vd. parece solicitar es imposible por la naturaleza misma del tema.

La dificultad básica que usted plantea respecto a mi libro —respecto a Zubiri, más bien— no reside en las distintas respuestas a un mismo problema, sino en el distinto modo de plantear el problema. Reconstruyo el que me parece esquema básico de su argumentación.

Su punto de partida es la oposición tradicional entre realismo e idealismo, cuyo problema central es el tipo de relación entre el acto intelectual y lo inteligido. En mi opinión y en la de otros muchos, ese planteamiento lleva a un callejón sin salida o, mejor dicho, admite dos soluciones opuestas (realismo/idealismo), incapaces cualquiera de ellas de desarmar a la otra y en las que al final, como ya vio el gran Fichte, sólo puede decidir una opción personal.

Doy un paso más. Si se mantiene esa disyunción y contra lo que es moneda corriente por estos pagos, concedo gustoso que el idealismo tiene ventajas, sobre todo la impagable ventaja de una implacable coherencia en su argumentación. En esa línea, lo único que se puede decir contra el idealismo es lo que Hume decía del acosmismo idealista de Berkeley: es irrefutable, pero no convence. Dicho de otra manera: ¿es la coherencia criterio definitivo de verdad? La argumentación idealista es internamente coherente, pero eso no evita que se la pueda llevar hasta aporías incómodas, como han puesto de relieve tantas refutaciones antiidealistas.

Sea de ello lo que se quiera, el esquema al que me estoy refiriendo pertenecería, dentro del pensamiento de Zubiri y en el mejor de los casos, a la modalidad del logos, por la evidente razón de que estamos ante un esquema «dual» que pone en «relación» dos relatos distintos: un acto y un contenido intelectual; luego habría que analizar si esa relación es la de una cierta identidad —como defiende el idealismo— e incluso si dentro del logos ese esque-

ma es correcto. Ahora bien, si trasladamos a ese esquema dual el análisis zubiriano de la aprehensión primordial que es «simple», es previsible que el resultado sea un discurso «kafkiano» porque con ello estamos convirtiendo la aprehensión primordial en una actividad empírica de un sujeto y el análisis zubiriano resultará siempre deficiente: le faltará todo lo que el logos añade a la aprehensión primordial.

Si le entiendo bien, aquí reside el nudo gordiano. Afirma Vd., como idealista coherente, que el principio de la conciencia es primario e insuperable; los argumentos, en medio de una formulación muy aguda de procedencia royceana, siguen siendo los clásicos: es contradictorio afirmar que un objeto es totalmente independiente del acto de conciencia porque se está afirmando que uno es consciente de algo no consciente (inconsciente o supraconsciente); hablar de un «de suyo» que es independiente de mi acto consciente sólo puede ser afirmar el *an sich* de N. Hartmann, y esto es puro dogmatismo. Pero Zubiri y otros muchos filósofos contemporáneos sostienen que el carácter consciente es sólo una determinación empírica y limitada que, por tanto, es ulterior, en ningún caso primordial; del hecho de que los actos intelectivos son también actos conscientes, la filosofía moderna ha concluido arbitrariamente que la conciencia es una determinación esencial del acto intelectivo. Lo que afirma Zubiri es que el acto intelectivo en cuanto tal no se define desde la conciencia (no es, pues, consciente, inconsciente o supraconsciente), sino que «conciencia» es una nota que no entra positiva ni negativamente dentro de las determinaciones que delimitan al acto intelectivo. Lo cual no quiere decir, claro está, que no tengan ningún tipo de relación; el problema así planteado sería el de determinar cómo a partir de la unidad primordial se diferencia la conciencia y el sujeto, problema importante y muy real para el cual en Zubiri hay algunas pistas, pero creo que no una doctrina completa y elaborada. La duda es si eso que llama Zubiri «conciencia» es lo mismo que la filosofía moderna y el idealismo entendieron con ese vocablo y sospecho yo también que algunos matices —como los que Vd. ejemplifica a partir de las peculiaridades del término alemán *Bewußtsein*— exigirían un estudio posterior que, sin embargo, también sospecho que no alterarían el resultado final.

En este contexto, Vd. me pide que le muestre ese sustituto de la actividad intelectiva consciente —de hecho, la actividad perceptiva, a la que se refieren siempre sus análisis— en ese nuevo hecho que funda el análisis de Zubiri mediante «una descripción empíricamente detallada». Pero eso es imposible por la misma naturaleza de las cosas; en caso contrario, no habría un solo filósofo tan necio que lo pasase por alto. La aprehensión primordial no es ningún dato aislable y autosuficiente en el conjunto del mapa del psiquismo humano y es por eso por lo que su análisis ofrece tal cúmulo de dificultades. Convencido de que este es un camino estéril, en mi libro practiqué otra senda y, en vez de detenerme aisladamente en la aprehensión primordial, opté por evaluarla a la luz de sus expansiones posteriores en los intrincados senderos del logos y la razón. Su crítica me da sazón porque me lleva a sospechar que tampoco esta vez, a pesar de dos libros bastante voluminosos,

he alcanzado el objetivo que me proponía y el acto de aprehensión primordial sigue encerrado en una fortaleza oscura e impenetrable.

Esto es, en mi opinión, el punto clave; todas las demás cuestiones planteadas por Vd. derivan de aquí y, si no aclaramos ese punto previo, tampoco nos vamos a entender en los desarrollos concretos. ¿Estoy insinuando con ello que su crítica carece de cualquier fundamento? De ninguna manera; al menos, tiene dos importantes.

En primer lugar, es cierto que Zubiri presenta su análisis desde una oposición constante al «idealismo» y eso a Vd. le ha espoleado lo suficiente como para repensar sus convicciones íntimas. Concedo sin más que el término «idealismo» en Zubiri es demasiado vago y se adapta mal a ciertas formas concretas de idealismo; me parece que se trata de un «constructo» determinado al calor del desarrollo del propio pensamiento zubiriano («testaferro» me parece término excesivamente fuerte). Si esto es así —quizá estudie el tema con más detención—, puede provocar perturbaciones en la exposición; por mi parte, sigo pensando que la modalidad de la aprehensión primordial directamente no afecta al debate entre realismo e idealismo, pero, como Vd. ha captado muy bien, ese análisis hace luego imposible el idealismo, del mismo modo que hace imposible el tradicional realismo y también desde ese frente existen críticas a Zubiri que desde luego no encuentran en el «de suyo» el *an sich* que Vd. reprueba.

En segundo lugar, está la delicada cuestión de la terminología. Vd. insiste en una clave semántica conforme a la cual los términos deben usarse siempre en la significación recta de su sentido ordinario, es decir, función básicamente representativa cristalizada en normalidad predicativa; si no es así, quedan condenados a la nada y el término es un puro flatus vocis. Si el lenguaje de los filósofos funcionase siempre así, la mayoría de las discusiones no existirían y quizá tampoco la filosofía. He dedicado muchas páginas en mi libro a mostrar que dentro del pensamiento de Zubiri el lenguaje sólo puede desplegarse en la modalidad ulterior del logos y, en consecuencia, no puede haber un lenguaje específico de la aprehensión primordial; en ese caso, la significación sólo puede ser oblicua. ¿No es esto lícito? Si llevamos a ese extremo las exigencias de normalidad semántica ni siquiera nos van a quedar los libros de los científicos, que hablan de «ondas», «agujeros negros» y otras lindezas, sin que nadie pretenda poder argumentar desde el significado ordinario de los términos a la realidad así mentada. Es cierto que Zubiri da a veces la impresión de que sus términos son semánticamente transparentes y reitera una y otra vez idénticas fórmulas; pero entonces una tiene la extraña sensación de que se está hablando de experiencias maravillosas vedadas al común de los mortales. El lenguaje zubiriano es sólo un instrumento más o menos adecuado, pero no la cosa misma.

Esta es una de las razones por las que aprecio tanto sus estudios sobre Zubiri. Vd. se ha sentido afectado por sus análisis y, como tampoco está dispuesto a renunciar a muchas cosas que le parecen valiosas, tiene que proponer revisiones a fondo que, sin embargo, terminan siendo incompatibles con el

conjunto del pensamiento zubiriano. Precisamente el que procedan de una tradición confesadamente idealista —algo que en nuestro medio intelectual parecía muy improbable— nos está forzando una y otra vez a profundizar en Zubiri en un grado mucho mayor de lo que lo están haciendo las críticas algo insulsas procedentes del realismo tradicional. Lamento de nuevo que las circunstancias redaccionales de mi libro no me hayan permitido el debate a fondo con sus posiciones pues, aunque me parece que el resultado final no habría variado mucho, quizá algún tema se hubiese expuesto mejor.

Sé que ni antes ni ahora voy a «convencerle» porque la diferencia insalvable está en los respectivos puntos de partida; tampoco intento con esto convencer a nadie. Ya es bastante si conseguimos ir clarificando nuestras posturas y ojalá eso se hiciese en la misma medida en que Zubiri le ayudó a clarificar la suya. Por todo ello, el tema sigue abierto; al menos por mi parte, no quiero caer nunca en la tentación de imitar a Alejandro Magno y cortar con la espada el nudo gordiano en lugar del esfuerzo de desatarlo. Sólo me queda ahora darle las gracias por su muy valiosa colaboración.

Noviembre 1994