

HUMANITAS
1999

**ANUARIO DEL CENTRO DE
ESTUDIOS HUMANÍSTICOS**

26
✱

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Notas bibliográficas

¹ Aconsejo la lectura de un libro recientemente traducido al español de Remi Brague, de la Sorbona, *Europa, la vía romana*, Gredos, Madrid, 1995.

² Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, p. 704.

³ Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, F.C.E. Mexico, 1955, p. 41.

⁴ Dawson, Ch., *Ensayos acerca de la Edad Media*, Aguilar, Madrid, 1956, p. 178.

⁵ De este título gozaban legalmente y por derecho propio la «gente del libro» (a saber, los cristianos y judíos) que, aunque no se convertían religiosamente al Islam, sin embargo aceptaban el Estado y situación política impuestos por los musulmanes.

⁶ Cruz Hernández, M., *Pensamiento de al-Andalus y los supuestos ideológicos del Renacimiento europeo*, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, XXVI, 1993-94, p. 110.

⁷ Citado por Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 1996, t. 2 p. 522.

⁸ Ver, por ejemplo: *Henry Corbin*, Ed. L' Herme, París, 1981, sobre todo p. 23-67.

⁹ Ramón Guerrero, R., *al-Fârâbî. Obras filosófico-políticas*, C.S.I.C., Madrid, 1992, p. 110.

¹⁰ *Avempace. «El régimen del solitario»*, Introducción, traducción y notas de J. Lomba., Ed. Trotta, Madrid, 1197.

¹¹ *Ibn Tufayl «El filósofo autodidacto»*, Introducción, traducción y notas de E. Tornero. Trotta, Madrid, 1995.

¹² Avicena, *Risâla Hayy ibn Yaqzân*, trad. francesa de A.M. Goichon, *Le récit de Hayy ibn Yaqzân*, Paris, 1959.

¹³ Asín Palacios, M., *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispano-musulmanes*, Hiperión, Madrid, 1992, *Obras escogidas*, C.S.I.C., Madrid, 1946; *Shadilîes y alumbrados*, Hiperión, Madrid, 1990.

¹⁴ López Baralt, L., *San Juan de la Cruz y el Islam*, Hiperión, Madrid, 1990.

¹⁵ Asín Palacios, M., *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Hiperión, Madrid, (1919) 1984.

¹⁶ Entre otros, puede consultarse: Lacarra, M.J., *Cuentística medieval en España: los orígenes*, Zaragoza, 1979 y Lomba, J., *Dichos y narraciones de tres sabios judíos: Ibn Gabirol, Ibn Paqûda, Pedro Alfonso*, Mira Editores, Zaragoza, 1997.

¹⁷ Averroes, *Exposición de la República de Platón*, Trad. M. Cruz Hernández, Madrid, 1986, p. 59.

RE-EXAMEN DE LA FENOMENOLOGÍA DE ZUBIRI

Dr. Jesús Conill
Catedrático de la Universidad
de Valencia España

Zubiri constituye, junto con Ortega, el lugar privilegiado de la recepción y asimilación de la fenomenología en España. No hay contextualización posible del pensamiento de Ortega y Zubiri, si no es en conexión con la fenomenología.

Por lo que a Zubiri se refiere, los estudios de Antonio Pintor-Ramos y Diego Gracia¹ han puesto de manifiesto con precisión que, desde los primeros escritos hasta su época de madurez, Zubiri cuenta con la fenomenología como fuente de inspiración para su propia orientación filosófica. No es raro, si tenemos en cuenta que sus tres maestros, Husserl, Ortega y Heidegger, se movieron en ese ámbito y que el propio Zubiri ha reconocido explícitamente su vinculación con la fenomenología².

1. El "de dónde" y "hacia dónde" de la fenomenología de Zubiri

En principio parece clara la procedencia de la fenomenología en Zubiri, ya que en su tesis (presentada en la Universidad de Madrid en 1921) alude a Ortega como "introducción en España de la Fenomenología de Husserl"³ y un historiador de la fenomenología como H. Spiegelberg considera a Ortega como su transmisor en España⁴.

Sin embargo, ya Antonio Pintor indica que "no es seguro ni probable que fuera en los cursos de Ortega donde Zubiri oyó hablar de Husserl por vez primera"⁵. Antes de 1919 otros también habían hablado de la fenomenología; así que Zubiri tuvo otras vías de acceso a la fenomenología, seguramente la de Marcelino Arnaiz⁶ y la de la Escuela de Lovaina, en especial, L. Noël, su director de tesina sobre "El problema de la objetividad según E. Husserl"⁷.

Además, repárese en que el punto de vista que Zubiri tomará con respecto a la obra de Husserl es, al menos inicialmente, diferente del presentado por Ortega: éste comienza por *Ideen* y Zubiri arranca de *Investigaciones lógicas*.

No obstante, aunque es posible que Zubiri no se iniciase con y en Ortega sobre la fenomenología, a mi juicio, no está ya tan claro que en su recurso a la fenomenología no buscaran cosas semejantes: una salida al idealismo moderno, evitando la recaída en el realismo antiguo, y una

transformación de la fenomenología que rehabilitara la perspectiva metafísica.

Entre Ortega y Zubiri hubo indiscutiblemente una auténtica relación de maestro-discípulo, que debió tener su repercusión en lo que respecta al peculiar modo de asimilar la fenomenología. Pero, sobre todo, a Zubiri le alcanzó la "irradiación" orteguiana que impulsaba a encontrar una salida al fracaso de la modernidad filosófica y a la crisis vital/cultural que se percibía. Para lo cual no les satisfacieron totalmente ni Husserl ni Scheler, según cuenta Zubiri:

Hace años, paseando por la carretera de Zumaya, me decía Ortega: 'Lástima de Scheler; no es un metafísico; pasea filosóficamente, eso sí, su retina sobre las cosas; pero nada más'. Por parecida razón jamás le satisfizo como posición última la fenomenología de Husserl⁸.

Se comprende que Ortega dijera que abandonó la fenomenología en cuanto la recibió⁹ -dado que comenzó por *Ideen*-, si lo que buscaba era superar el idealismo; y, si la fenomenología no nos libraba de él, habría que abandonarla, corregirla o transformarla. Y, a mi juicio, esta es la resultante del proceso de asimilación de la fenomenología por parte de Ortega y Zubiri.

No es mi deseo adentrarme en los vericuetos historiográficos, sino llamar la atención sobre el giro que toma la fenomenología en Zubiri. Quisiera aportar una perspectiva complementaria a la historiográfica genética, aclarando no sólo "de dónde" viene sino sobre todo *hacia dónde va Zubiri con la fenomenología*, hacia dónde se dirige su peculiar transformación, qué finalidad persigue y qué resultados obtiene.

2. Fenomenología objetivista

Zubiri había conocido a Ortega en 1919 y a Noël al ir a Lovaina en 1920. Se encuentra entonces entre Ortega y Noël, director de tesis y de tesina, respectivamente. Escribe sus trabajos fenomenológicos en 1921: la tesina sobre la objetividad en Husserl (en Lovaina), y la tesis sobre la teoría fenomenológica del juicio (en Madrid), partiendo directamente de la fenomenología de Husserl, en la formulación *objetivista* de *Investigaciones lógicas*, lejos de todo idealismo y como plataforma para intentar dar una respuesta a la "bancarrotada" del subjetivismo moderno¹⁰.

Estos escritos de la primera etapa de Zubiri (1921-1928) revelan la importante contribución magisterial de Husserl, hasta el punto de que su fenomenología puede considerarse la plataforma desde la que Zubiri orientó su propio quehacer en filosofía.

¿Cuál fue esa orientación? Zubiri desde el comienzo de su trayectoria fue muy consciente del *fracaso de la modernidad*, debido a que el planteamiento "crítico" moderno conduce al "ideísmo", término que engloba todas las formas de "filosofía de la conciencia" (empiristas, racionalistas, idealistas) que se apoyan en ella para acceder a la realidad, pero que fácilmente conducen a crisis de escepticismo por pretender sustentarse sobre los conceptos e ideas de la razón, como si este rodeo permitiera resolver la pérdida del vínculo radical con las cosas y la *falta de fundamento* en la realidad.

Muchos han interpretado esta crítica zubiriana de la modernidad como una recaída involutiva en el realismo antiguo. Pero Zubiri tampoco acepta la pretendida solución del "realismo" (ni clásico, ni crítico), pues asume el proceso moderno en cuanto desvela el tránsito acríptico del "objeto" a la "realidad" sin justificación y se opone, por consiguiente, a la acríptica identificación del nivel de los objetos con el de la realidad.

Por lo tanto, Zubiri no acepta ni el "realismo" ni el "idealismo", sencillamente porque se trata de dos *explicaciones* contrapuestas del mismo problema. Justo en este punto aporta la fenomenología de Husserl una vía de solución: situarse en un nuevo nivel filosófico más radical, el de la "descripción", previo a las posibles "explicaciones" (realista o idealista).

La fenomenología de Husserl ofrecía un enfoque *descriptivo* de los fenómenos, al margen de cualquier mediación explicativa que pudiera distorsionar la manifestación originaria de los datos. Sólo mediante este regreso a una descripción previa de los fenómenos es posible superar la tiranía de cualquier explicación. Este modo de asumir la fenomenología por parte de Zubiri se ha denominado "objetivismo", entendiéndose por tal la tarea consistente en "una descripción esencial y sin presupuestos previos de los datos del problema".

El uso peculiar zubiriano de la fenomenología objetivista, inspirado en las *Logische Untersuchungen* de Husserl y dirigido a superar tanto el realismo tradicional como el idealismo moderno, obligaba a rechazar también el giro idealista que el mismo Husserl imprimió a su fenomenología a partir de *Ideen*. Según Zubiri, Husserl "lleva demasiado lejos el carácter autónomo de la intencionalidad; esto va a conducir a la fenomenología hacia cierto idealismo"¹¹.

La tesis doctoral de Zubiri *Ensayo de una Teoría fenomenológica del juicio* (presentada en 1921 y publicada en 1923) parece ser el primer libro publicado sobre fenomenología en lengua no alemana. Forma parte de un proceso de asimilación de la fenomenología y pretende explícitamente

contribuir a "una Filosofía de la Objetividad pura" de base fenomenológica.

En ella encontramos un rotundo rechazo del subjetivismo e idealismo mediante una defensa del objetivismo: defensa de la esencia como idealidad (separada de la realidad) y de la presencia intencional en la conciencia del fenómeno esencial.

La "vuelta a las cosas" de la fenomenología fue preludiada por el objetivismo de Bolzano y Brentano, y hasta compartida por diversas tendencias como el materialismo, el positivismo y el pragmatismo¹²; pero este común empeño de lograr moverse en el mundo de la objetividad alcanza su madurez filosófica con la fenomenología.

3. Transformación de la fenomenología

A partir de 1928 se abre una segunda etapa, que dura hasta 1944 -fecha en que se publica *Naturaleza Historia Dios-*, en la que la influencia de Ortega¹³ y el nuevo horizonte abierto por Heidegger impulsan a Zubiri a desvelar las *insuficiencias "modernas"* pendientes en Husserl y a radicalizar la fenomenología buscando el nivel preológico (preconceptual, prejudicativo, prerracional), que sea raíz y fundamento de la *conciencia*.

A esta segunda etapa se la ha denominado "ontológica", porque ya no está centrada en el problema de la objetividad dada a la conciencia, sino que la inspiración fenomenológica dirige la atención hacia la estructura entitativa de las cosas. Zubiri sustituye la fenomenología objetivista por la ontológica: "la constitución de un ámbito filosófico de carácter ontológico"¹⁴. Todos concuerdan en que en esta etapa es decisiva la influencia de Heidegger.

Sin embargo, Zubiri no seguirá el camino hermenéutico de la fenomenología ontológica de Heidegger. Tal vez porque vislumbró tempranamente los peligros que llevaba consigo la transformación hermenéutica del pensamiento ontológico, especialmente bajo la influencia nietzscheana¹⁵: la radical temporalización del ser (el ser mismo es tiempo), la reducción del ser y de la verdad a sentido y su posible difuminación (en el destino del ser y en el acontecer de sentido) y, a mi juicio, lo más importante: la problematización del fundamento (la renuncia radical a la fundamentación) y la factualización destranscendentalizadora de la razón (la razón es tiempo)¹⁶.

Pero, igual que, según Zubiri, "Heidegger ha partido de la Fenomenología, y pese a las hondas, radicales, transformaciones que en ella introduce, sin embargo, permanece en el ámbito fenomenológico"¹⁷, del mismo modo podríamos decir que -a pesar de ir prescindido de casi toda

alusión directa a la fenomenología (como en *Naturaleza Historia Dios-*)- Zubiri se encuentra en esta etapa también en el "ámbito fenomenológico" y mantiene la "actitud fenomenológica" de lograr una "descripción inmediata del acto de pensar"¹⁸.

Ahora bien, lo que ocurre es que está buscando una transformación de la fenomenología¹⁹, diferente a las de Ortega y Heidegger, dado que le parecían insuficientes, tanto la vía orteguiana de superar la idea fenomenológica de la conciencia mediante la de vida humana como la vía heideggeriana mediante la *comprensión* del ser.

Por eso, a partir de aquí, Zubiri recorrerá su propio camino en discusión explícita o implícita con sus maestros. Por ejemplo, en la relación de Zubiri con Heidegger, Antonio Pintor destaca la importancia que debió tener el carácter incompleto del enfoque heideggeriano sobre el tema de la *verdad* para exigir un replanteamiento que desbordara el marco ontológico²⁰. Y no es que le falte razón, sin embargo, creo que hay otros aspectos relevantes, como el de evitar los peligros de la *hermenéutica* y la cuestión del *fundamento*, que debieran tenerse muy en cuenta para explicar el progresivo distanciamiento de Zubiri respecto de Heidegger, tras una etapa de gran influencia.

¿Y a dónde conducirá la transformación propiamente zubiriana de la fenomenología?

*La fenomenología, frente a la dislocación que el saber filosófico había llegado a padecer, coloca de nuevo el problema filosófico en la genuina raíz que tuvo en Aristóteles. 'Desde las cosas': tal es también el lema de toda la Fenomenología. Pero hay que añadir: desde las cosas, hacia la filosofía*²¹.

La fenomenología "*coloca*" el problema filosófico en la genuina raíz: "desde las cosas". El lema más corriente de la fenomenología, "*A las cosas mismas*", queda sustituido aquí por "*Desde las cosas mismas*", bien expresivo del propósito zubiriano: recuperar el horizonte de la realidad superando las mediaciones de la conciencia. De ahí que el saber fenomenológico, de la descripción de los fenómenos no fuera para Zubiri más que el comienzo de una nueva filosofía, porque:

*«la fenomenología ha ido desplegándose en una filosofía y culmina en una metafísica»*²².

Zubiri aprovechará este nuevo impulso para abrir un camino desde la fenomenología a la metafísica. Por consiguiente, el nuevo lema, que resume la trayectoria zubiriana, podría decir así: *Por la fenomenología a la metafísica*.

Ahora bien, ¿cómo acceder a la realidad desde la descripción de los fenómenos, es decir, desde la objetividad de lo dado a la conciencia? ¿Es posible pasar fenomenológicamente del objeto a la realidad?

Para resolver este problema -que constituyó una auténtica "encrucijada"²³, pero rebasando el enfoque moderno de la objetividad y el tradicional del ser (es decir, más allá del enfoque gnoseológico y del ontológico), Zubiri radicalizó el análisis fenomenológico de los hechos hasta descubrir que *la realidad está dada* en un nivel previo a la conciencia y a la relación sujeto-objeto, sin caer en los típicos defectos de la metafísica precrítica. Con lo cual, a mi juicio, abrió un nuevo camino para transformar radicalmente la metafísica, capaz de salir al paso del reto nietzscheano²⁴.

4. "Superación metafísica de la fenomenología"

Si en las dos primeras etapas Zubiri está dentro de la fenomenología, sea en una versión objetivista o en una ontológica, hay que preguntarse ahora si también en esta tercera etapa (1944-1962) sigue siendo su filosofía una modalidad de la fenomenología.

Desde 1944 mi reflexión constituye una etapa nueva: la etapa rigurosamente metafísica. En ella recojo, como es obvio, las ideas cardinales de la etapa anterior (...). Pero estas ideas cobran un desarrollo metafísico allende toda objetividad y allende toda ontología²⁵.

A tenor de estas manifestaciones del propio Zubiri, Antonio Pintor ha dado una respuesta negativa a la cuestión planteada sobre el carácter fenomenológico de la última filosofía de Zubiri: a su juicio, la filosofía de Zubiri "arrancó de la fenomenología", pero no concluye en una fenomenología, ni siquiera puede seguir entendiéndose como una forma original de fenomenología²⁶.

Esto parece cierto si lo referimos a la metafísica, entendida como teoría de la realidad, tal como se desarrolla por Zubiri en *Sobre la esencia* y *Estructura dinámica de la realidad*, su principal producción en los años sesenta²⁷.

No obstante, en la producción de esta etapa encontramos pasajes decisivos, en los que queda bien patente que la asimilación zubiriana de las nociones fenomenológicas constituye la plataforma desde la que se intenta alcanzar otras nuevas que las superen.

Por ejemplo, en un pasaje de *Sobre la esencia* (al que remite en *Sobre el*

sentimiento y la volición) Zubiri se enfrenta expresamente a Husserl, Heidegger y Scheler (tres autores pertenecientes al ámbito fenomenológico), con el fin de distinguir -sin separar, ni independizar- el ámbito del sentido y del valor respecto del de la realidad.

Tanto en *Sobre la esencia* de 1962 como en el trabajo "El problema del mal" de 1964 (recogido en *Sobre el sentimiento y la volición*), Zubiri defiende, frente a Husserl y Heidegger, la anterioridad, no sólo "*katà physin*" sino "*kath' aisthesin*", de la realidad sobre el sentido: "una anterioridad por el modo primero y primario como la cosa es percibida"²⁸. Porque, aunque la fenomenología de Husserl y Heidegger ha descrito como obvio que lo que primariamente percibimos son cosas-sentido, Zubiri piensa que la aprehensión de las cosas en su nuda realidad es anterior a la aprehensión de las cosas-sentido; se trata de "una anterioridad de estructura aprehensiva":

La aprehensión de la nuda realidad no es una especie de residuo de la aprehensión de la cosa-sentido, sino un momento primario, constitutivo y fundante de esta última aprehensión.²⁹

El "error fenomenológico", según Zubiri, consiste en creer que aprehendemos *primo et per se* cosas-sentido. Pero ni el sentido o la esencia (el nóema de la conciencia intelectual en Husserl) ni el valor (el noema de la conciencia estimativa en Scheler) pueden independizarse de la realidad, a no ser cayendo en un "ingente platonismo de la conciencia"³⁰. Lo presente en un acto de intelección es la realidad y en un acto de estimación, una "realidad valiosa".

La terminología empleada por Zubiri para delimitar su propio pensamiento en los momentos cruciales sigue siendo de corte fenomenológico. Repárese, por ejemplo, en el siguiente texto, en el que Zubiri aclara que el valor "se funda en la condición en que la realidad misma queda ante mi acto de estimación":

La condición no es una especie de reacción subjetiva ante lo real. Cuando me enfrento con una realidad para estimarla, ciertamente, si no hubiera un acto mío de estimación no habría condición. Pero (...) como este acto es objetivo, es decir, va intencionalmente a la realidad como un intentum de la estimación, resulta que es la realidad misma la que queda como término objetivo de la estimación. Yo la hago quedar, pero es ella la que queda. Mi hacer no es una reacción subjetiva ni una intervención en la realidad de la cosa; es simplemente un 'hacer-quedar'³¹.

Lo curioso es que en esta etapa madura del pensamiento zubiriano, considerada como "metafísica", persista de modo tan pronunciado su vinculación fenomenológica, aunque sea en una peculiar versión transformada. Por eso, a pesar de las declaraciones del propio Zubiri, cabría hablar, o bien de una nueva etapa (¿"noológica"?), o bien habría que dividir la "etapa metafísica" en dos subetapas: 1ª) la propia de *Sobre la esencia* (1944-68), en la que se expone la metafísica como tal, en el sentido estricto de "teoría de la realidad"; y 2ª) la de la trilogía *Inteligencia sentiente* (1968-83), en la que se presenta la "metafísica" en el sentido de "filosofía primera", en forma de *Noología*. Y entonces habría que preguntarse más concretamente si la *noología* es, o no, alguna modalidad original de fenomenología.

La respuesta de Pintor-Ramos sigue siendo negativa: la noología de Zubiri no puede ser nunca una fenomenología, ya que sólo conserva de Husserl la exigencia de un planteamiento radical, pero justamente no en su forma fenomenológica; y los conceptos básicos de la filosofía de Zubiri (el de realidad, esencia, sustantividad, actualidad, religación) no pueden entenderse como derivados de la fenomenología ni como alternativas a otros conceptos fenomenológicos³².

En cambio, Diego Gracia considera que la actitud filosófica de Zubiri se asemeja a "lo que a su modo pretendió Husserl con la fenomenología, plantear el problema del saber a un nivel más radical que el de la antigua metafísica y el de la moderna teoría del conocimiento"³³. De ahí que relevantes novedades de la filosofía zubiriana se produzcan al hilo de un diálogo (crítico y superador) con la fenomenología; así, por ejemplo, «el concepto zubiriano de realidad no surge frente al aristotélico de naturaleza, sino frente al fenomenológico de cosa-sentido»³⁴.

En efecto, al acotar en *Inteligencia sentiente* el concepto de realidad como formalidad -el "de suyo"-, lo hace primero frente a la realidad "en sí", como algo independiente de mi percepción, propia del realismo antiguo; pero, sobre todo, frente a la fenomenología de Husserl y Heidegger³⁵. Porque, ante la cuestión "¿qué es, en efecto, lo que nosotros hombres aprehendemos formalmente en el sentir?", la respuesta fenomenológica de Husserl y Heidegger ha sido que lo que aprehendemos en la percepción son cosas-sentido (paredes, mesas, puertas, etc.). Pero, según Zubiri, «esto es radicalmente falso. En una aprehensión impresiva yo no intelijo jamás, no aprehendo sentientemente jamás, una mesa. Lo que aprehendo es una constelación de notas que en mi vida funciona como mesa (...) que tiene en mi vida función o sentido de mesa. (...) Las cosas como momentos o partes de mi vida son lo que yo he llamado 'cosa-sentido'».

Por mi parte, habría que añadir que esta vinculación y confrontación con la fenomenología se detecta en otros conceptos básicos de la nueva filosofía de Zubiri: por ejemplo, las nociones de "nuda realidad" y "condición" están en relación con las nociones de "sentido" y de "valor", dando como resultado las contraposiciones de "nuda realidad" y "realidad valiosa", "cosa-realidad" y "cosa-sentido".

También es muy probable que la noción zubiriana de "esencia" haya surgido en confrontación con la fenomenológica: frente a la esencia como idealidad intencional estaría la esencia física no desvinculada de la realidad. Cuando Husserl descubre la estructura de la "pura" conciencia, la intencionalidad, y el nuevo objeto como correlato intencional, el "sentido" (un puro "eidos"), se debe a que ha puesto entre paréntesis el carácter de realidad. Mediante esta *reducción de la realidad a sentido* se logra un saber absoluto de la esencia, independiente de la realidad fáctica.

Pero el análisis formal zubiriano ya en *Sobre la esencia* ofrece una crítica de las ideas husserlianas centrales: las de saber, conciencia y esencia.

En primer lugar, el enfoque todavía predominantemente *epistemológico* de Husserl "no va directamente a las cosas" sino que busca evidencias apodícticas, un saber absoluto. La fenomenología nos dice sólo el modo de conciencia en que algo nos es dado; pero, al desviarse de la cosa y dirigirse a la conciencia, ha perdido lo esencial de la realidad.

A ello se suma una *crítica de la conciencia*, no sólo en su versión cartesiana, sino de la *intencionalidad*. La conciencia no consiste formalmente en "ser-intención-de", sino en ser "actualización"; la intención es un modo de actualizar. Por tanto, el ser objeto intencional "consiste" en remitir formalmente a lo que el objeto es independientemente de la conciencia y de su sentido. Se trata de una remisión no de "sentido", sino "física", como física es también la actualización.

Así pues, según Zubiri, la esencia no es formalmente "sentido", ni la realidad de hecho y la esencia se contraponen al modo husserliano. Porque toda esencia es esencia "de" la cosa, un momento de ella. El "de" pertenece a la estructura formal de la esencia misma: "esencia-de". La esencia no es independiente de la realidad de hecho (no es una "cosa ideal"). Por consiguiente, a juicio de Zubiri, con la *reducción del carácter de realidad*, "Husserl ha descoyuntado la realidad, y la realidad se le ha ido para siempre de las manos", al separar *esencialidad* y *facticidad*.

Por su parte, la "actualidad" es una noción que supera la noción de

"objetividad" intencional fenomenológica³⁶. Zubiri "afina" el análisis de Husserl y Heidegger, aclarando en qué consiste "estar presente", que no es ni intención ni desvelación, sino *actualidad*.

Tampoco acepta Zubiri el denominado "principio de todos los principios" husserliano: cuando nos dice Husserl que el principio de todos los principios es la reducción de toda nóesis intencional a la intuición originaria, esto es, a la impleción [*Erfüllung*] de lo intencional por lo intuido, a mi modo de ver enuncia algo absolutamente inexacto. (...) Husserl ha emprendido el camino desde la claridad hacia la cosa; cuando lo que hay que emprender es el camino desde la cosa hacia la claridad. El principio de todos los principios no es la impleción intuitiva, sino algo más radical: la exigencia real de impleción.³⁷

Así pues, Zubiri critica las bases de la fenomenología de Husserl, la primacía de la conciencia y su presunto saber absoluto: Husserl se mueve siempre en un plano concienal. Por eso, toda su filosofía tiene un solo tema: 'conciencia y ser', y un solo problema: el saber absoluto en una 'visión'. Pero conciencia y ser se fundan en intelección y realidad. Intelección y realidad son los hechos radicales y básicos. Su unidad intrínseca no es la correlación intencional expresada en la proposición 'de'. No se trata de conciencia 'del' ser, ni del acto de intelección 'de' la realidad sino de mera 'actualización' de la realidad 'en' la intelección, y de la actualización de la intelección 'en' la realidad. La unidad intrínseca es 'actualización'³⁸.

Asimismo, una noción tan importante como la de "religación" (la noergia del poder de lo real) responde a las insuficiencias de la intencionalidad noético-noemática, típica de la fenomenología, y a la necesidad de corregir el concepto de *nóesis* y *noema*: «se ha resbalado sobre el carácter impresivo del *noein*, esto es, sobre su unidad formal con la *aisthesis*, con el sentir»³⁹.

Por tanto, si atendemos al carácter sentiente del inteligir, (1) «la *nóesis* no es sólo como se ha dicho un acto cuyo término fuera meramente intencional, sino que es en sí misma un acto físico de aprehensión, es decir, un acto cuya intencionalidad no es sino un momento, el momento direccional del aspecto atingencial o aprehensor de lo inteligido en impresión. (2) Por otro lado, el *noema* no es tan sólo algo que *está presente* a la intencionalidad de la *nóesis*, sino que es algo que *se impone* con una fuerza propia, la fuerza de la realidad, al aprehensor mismo.» «En su virtud, el *noein* es un *ergon* y por esto su estructura formal es Noergia. Noergia significa 'a una' que la *noesis* es atingente, es impresivamente aprehensora, y que el *noema* tiene fuerza impositiva propia de realidad. Es la fuerza de la impresión de realidad.»⁴⁰

En todos estos casos de confrontación y delimitación del propio pensamiento (*conciencia-ser/intelección-realidad, intencionalidad/actualidad, noesis-noema/noergia*), lo que parece claro es que su último punto de referencia en los temas decisivos sigue siendo la fenomenología, y sobre todo la de Husserl.

Pero que persista la "inspiración fenomenológica"⁴¹ hasta en los momentos de configuración de su filosofía madura, no quiere decir que se confundan fenomenología y noología. Tan sólo es que responden a una preocupación semejante o a la misma actitud filosófica radical de "filosofía primera". Ahora bien, la noología no es un mero complemento de la fenomenología de Husserl, sino fruto de una transformación de la fenomenología que aporta una "corrección radical"⁴².

5. Noología y metafísica

Como indica Diego Gracia, la distinción entre noología como filosofía primera y metafísica concuerda con una actitud fenomenológica⁴³, por la que se desarrolla un análisis del "carácter impresivo" de la "formalidad de realidad"; y ante la que cabe pensar en un nuevo enfoque interpretativo del desarrollo de la filosofía de Zubiri. En vez de comprenderlo en función de sus etapas, una vez llegados a su madurez, también cabría un tercer enfoque, ya no cronológico sino sistemático, según el cual en la llamada etapa metafísica habría que considerar dos vertientes, la estrictamente "metafísica" y la "noológica", inseparablemente unidas.

A mi juicio, un texto de esta época de madurez puede iluminar y acreditar la visión que hemos expuesto sobre el tránsito desde la fenomenología a la nueva metafísica zubiriana, en su doble vertiente:

«En el rigor de los términos, el residuo de que nos hablan los fenomenólogos es (...) el momento mismo de realidad. El animal carece de este residuo»⁴⁴.

Es decir, la *noología* sería el desarrollo pormenorizado del análisis de este residuo fenomenológico⁴⁵: *el momento de realidad dado en la sensibilidad humana*. El análisis de este dato no es una construcción teórica sino, según Zubiri, un "prolijo y complicado" análisis del acto de intelección sentiente, es decir, de la impresión de realidad; un análisis que exige una filosofía de la inteligencia (noología) y una filosofía de la realidad (metafísica), más fundamental que la ontología de Heidegger y que la filosofía de la vida de Ortega, es decir, que las otras vías por las que se ha intentado superar también la fenomenología de Husserl.

Zubiri ha descubierto un camino que va desde la fenomenología transformada en forma de noología a una nueva metafísica postnietzscheana⁴⁶, que -según José Luis Aranguren- le hace merecedor del calificativo de "el último gran metafísico" en una época caracterizada como postmetafísica. Como acertadamente indica Pedro Laín, la filosofía de Zubiri constituye un intento de «superación metafísica de la fenomenología de Husserl», al pasar «de la intuición de esencias a la visión de realidades». A diferencia de Heidegger que no rebasa el ámbito de una ontología fenomenológica, Ortega y Zubiri impulsan una nueva línea metafísica desde dos nociones diferentes de realidad, que "son perfectamente conciliables"⁴⁷ dentro de un nuevo programa de metafísica.

También Diego Gracia considera que la filosofía madura de Zubiri tiene por objeto encontrar una salida al método fenomenológico. Para ello Zubiri traslada la indagación fenomenológica desde la "conciencia" (Husserl), la "vida" (Ortega) y la "comprensión" (Heidegger), a la "aprehensión". Con lo cual, a mi juicio, rebasa la fenomenología de la *esencia* y la de la *existencia* (la analítica hermenéutica), para ofrecer una *Analítica noológica del saber de realidad*, en la que se parte de la unidad radical y originaria de esencialidad y factualidad.

¿Significa, como señala Pintor, que en la obra madura de Zubiri hay una revalorización de Husserl y un progresivo alejamiento de Heidegger? A mi juicio, el tránsito desde una fenomenología de la conciencia y desde la hermenéutica de la existencia a una *Analítica de la facticidad* (como noología) no se produce al margen de la inspiración heideggeriana, pero sin renunciar a la radicalidad fundamental de Husserl; por tanto, incorporando el nivel de la *facticidad* (la formalidad de realidad en la aprehensión), pero sin claudicar ante el giro hermenéutico y su derivación desfundamentadora.

Notas bibliográficas

¹ A. Pintor-Ramos, "Zubiri y la fenomenología", en *Realitas* III-IV (1979), pp. 389-565; "La 'maduración' de Zubiri y la fenomenología", en *Naturaleza y Gracia*, vol. XXVI/2-3 (1979), pp. 299-353; *Realidad y verdad*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1994; D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Barcelona, Labor, 1986.

² X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, Madrid, Alianza, 1987 (9ª ed.), pp. 13-14.

³ X. Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Madrid, 1923, p. 8.

⁴ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague, Nijhoff, 1969 (2. ed.), II, p. 611.

⁵ A. Pintor, "El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 10 (1983), 55-78, p. 72 y 73; "Zubiri y la fenomenología", 398-401.

⁶ M. Arnaiz, *Psicología fundada en la experiencia II: La inteligencia*, Madrid, 1914.

⁷ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, pp. 51-66; A. Pintor-Ramos, "El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 10 (1983), 55-78; "Zubiri y los inicios de la fenomenología en España", en J. San Martín (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, pp. 285-295.

⁸ X. Zubiri, en *El Sol*, 8 de marzo de 1936.

⁹ J. Ortega, *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1970 (3ª), VIII, p. 273.

¹⁰ X. Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, p. 16.

¹¹ X. Zubiri, *Le Problème de l'Objectivité d'après Ed. Husserl*, p. 21.

¹² Cfr. Diego Gracia, *Voluntad de verdad*, pp. 29-30.

¹³ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, pp. 51-66 (Diego Gracia interpreta que Heidegger ha suplantado a Ortega); A. Pintor, "El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 10 (1983), 55-78.

¹⁴ X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, p. 14.

¹⁵ Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 322-323.

¹⁶ Cfr. K.O. Apel, "Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung", en *M. Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Forum für Philosophie, Frankfurt a.M., 1989; J. Conill, "Zu einer anthropologischen Hermeneutik der erfahrenden Vernunft", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47/3 (1993), 422-433.

¹⁷ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 452.

¹⁸ X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, p. 21.

¹⁹ J. Conill, "La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: la posmodernidad metafísica", en J. San Martín (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, pp. 297-312.

²⁰ A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad*, pp. 45 ss.: La verdad no sólo tiene relación con el ser y la patencia sino también con la firmeza (la seguridad y confianza).

²¹ X. Zubiri, "Filosofía y metafísica", *Cruz y Raya*, 30 (1935), pp. 59-60.

²² *Ibid.*, p. 21.

²³ A. Pintor-Ramos, "Zubiri y la fenomenología", p. 559.

²⁴ J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.

²⁵ X. Zubiri, *Naturaleza Historia Dios*, p. 15.

²⁶ A. Pintor, *Realidad y verdad*, pp. 55 y 320.

²⁷ La primera edición de *Sobre la esencia* es de 1962 y *Estructura dinámica de la realidad*

responde a un curso de noviembre y diciembre de 1968 (aunque se publicó póstumamente en 1989).

²⁸ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 105.

²⁹ X. Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 230.

³⁰ *Ibid.*, pp. 214 y 215.

³¹ *Ibid.*, p. 219.

³² A. Pintor, *Realidad y verdad*, p. 334 y 331.

³³ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, p. 104.

³⁴ *Ibid.*, p. 199.

³⁵ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, pp. 59-60, remitiendo en este contexto a *Sobre la esencia*, p. 104.

³⁶ Cfr. por ejemplo *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 220, e *Inteligencia sentiente*, pp. 134-136.

³⁷ X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, pp. 237-238.

³⁸ X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, p. 238.

³⁹ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, pp. 93-94.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 94.

⁴¹ A. Ferraz, *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid, 1988, p. 26.

⁴² D. Gracia, *Voluntad de verdad*, p. 109. (Cfr. *Sobre la esencia*, p. 104; *Inteligencia sentiente*, pp. 59-60, 85; *Inteligencia y logos*, p. 238; *Inteligencia y razón*, pp. 93-94).

⁴³ D. Gracia, *Voluntad de verdad*, p. 113. (Cfr. *Inteligencia sentiente*, p. 35).

⁴⁴ X. Zubiri, "Notas sobre la inteligencia humana", *Asclepio* 18/19 (1967-68), p. 346.

⁴⁵ Contra este carácter residual se ha expresado de diversas maneras Zubiri (*Sobre el sentimiento y la volición*, p. 230; *Inteligencia sentiente*, p. 85), porque ahora el análisis zubiriano de la sensibilidad, de inspiración fenomenológica, no la considera algo residual: "la sensibilidad no [es] una especie de residuo 'hylético' de la conciencia, como dice Husserl, ni un *factum brutum*, como la llaman Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma".

⁴⁶ J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988 y *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

⁴⁷ P. Laín, *Cuerpo, alma, persona*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, pp. 115-116 y 201-202.

EL AMOR PERSONAL

Dra. Luz García Alonso
Academia Hispanoamericana
de Ciencias, Artes y Letras,
correspondientes de la Real
Española

El amor es la actualidad del apetito, la a petición en algunos casos y, en todos, el fundamento de la petición. El amor es la unión entre el bien y el apetito, la coadaptación entre ambos.

Toda pasión implica la pasión amorosa, todo querer es amor en última instancia. Amar es sucumbir al atractivo del ser. La realidad es multiatractiva y el apetente es profundamente vulnerable frente a ese atractivo. Es por eso que el amor inflama la realidad, la respuesta amorosa no se hace esperar ante los requerimientos de lo que se capta como bueno.

Sin embargo, ello no significa que el amor se bonifique a sí mismo. Hay amores que pueden ser perversos, aunque sean naturales y psicológicamente plenos, en ellos la maldad se debe a una deficiencia en su ordenación al fin debido, a una falta de ser de orden, ya que el orden es también una realidad. El motor de toda acción es el amor, de todo heroísmo y de toda villanía. Por eso la misión de la fortaleza y de la templanza es la reordenación de los amores pasionales. El cometido de la justicia es someter los amores racionales. La tarea central de la moralidad consiste en regular los amores en función del fin eterno: suprimir o fomentar algunos y crear otros.

"El motor de toda acción es el amor... de todo heroísmo y toda villanía". "En el amor está la salvación del mundo y en él está también su ruina". La realidad del amor es bivalente: hay amores positivos y amores destructivos; amores virtuosos y amores viciosos. El amor es una razón análoga que se predica proporcionalmente del amor natural, del pasional y del voluntario.

El amor que constituye la fuerza integradora de las cosas consigo mismas, el que hace que el río fluya hacia el mar, que los satélites sigan su órbita y el oído tienda al sonido, el amor como inclinación espontánea a su objeto, no procedida por ningún conocimiento, es al que se le llama *amor natural*.