EN LAS FRONTERAS DE LA FENOMENOLOGÍA: LA NOOLOGÍA DE ZUBIRI

1. EL LUGAR DE LA NOOLOGÍA

A lo largo de la historia de la cultura occidental la filosofía se ha ido afirmando como una parte integrada de esa cultura. Sin embargo, el lugar, el alcance y el cometido básico que compete hoy a la filosofía se ha convertido en un gran problema. Las filosofías de nuestro tiempo necesitan, antes que nada, justificar la filosofía misma y, por ello, la cuestión del engarce originario de la experiencia filosófica se presenta como la cuestión decisiva.

También en Zubiri esta es una cuestión decisiva que presenta en su obra rasgos tan definitivos como paradójicos. Actuando sistemáticamente como "punto de partida" y como "fundamento" de toda reflexión filosófica, sin embargo, sólo adquirió su radicalidad definitiva en la última obra publicada por el filósofo. De este modo, es el resultado final de una larga trayectoria intelectual, pero ese resultado final es el que debe ofrecer el fundamento definitivo a los distintos elementos que habían ido surgiendo a lo largo de aquella trayectoria. Sin embargo, el progreso de radicalización en el comienzo no es indiferente respecto a cada uno de los temas filosóficos que se habían ido elaborando, pues se trata de un *fundamento* que permanece en lo fundado fundándolo y, por tanto, es previsible que lleve consigo una revisión de lo así fundado.

Por otra parte, es cierto que este fue también el primer tema dentro de la reflexión zubiriana, pues uno de los modos de entender el *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* es como un estudio de la experiencia originaria dentro del saber [1]. Esto quiere decir que la propia articulación de la experiencia originaria conoció un desarrollo ininterrumpido, que se ve afecta-

1 X. Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (Madrid, Imprenta de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos 1923). En adelante, citada como TFJ.

Universidad Pontificia de Salamanca

do de manera decisiva por la refluencia sobre ella de cada uno de los temas concretos que se van elaborando. Este proceso circular es mucho más que una incomodidad expositiva; ya en 1935 Zubiri veía en ello una peculiaridad irrebasable del saber filosófico: "Si se conviene en que el principio de sus principios es la índole de su problema, había que decir que, en filosofía, el *principio* es el *final* y, recíprocamente, en su primer originario y radical 'paso' está ya toda la filosofía" [2].

Esta circularidad propia del saber filosófico tiene importantes consecuencias. Como es obvio, obliga a una lectura circular en la que cada elemento sólo se puede comprender desde su función dentro de la totalidad, pero, a su vez, la totalidad sólo existe en la configuración sistemática de los distintos elementos que la componen. En segundo lugar, a la hora de identificar la clave decisiva para comprender y evaluar el conjunto del pensamiento zubiriano, parece lógico que se recurra a la última exposición, cuando, además de última, aparece como la de mayor radicalidad; pero, recíprocamente, no es posible medir el grado de esa radicalidad si no se mira en la perspectiva que la muestra como desembocadura final de toda la trayectoria que le antecede. La que hoy aparece como pintoresca polémica en la prensa diaria de Madrid con motivo de la publicación del primer volumen de *Inteligencia sentiente* muestra las arbitrarias interpretaciones a que lleva la lectura de una obra fuera de su contexto. Esto tiene consecuencias tan decisivas para el pensamiento zubiriano que merece la pena que nos detengamos en ello por un momento.

La imagen pública vigente durante casi toda la vida de Zubiri fue la de un filósofo centrado en la *metafísica*, entendiendo por tal el estudio de las cuestiones *últimas*. Parecía como si de hecho se operase una resolución de las distintas cuestiones filosóficas en el ámbito metafísico y esa dimensión fuese lo que tenían de específicamente *filosóficas*. Esa era la imagen del Zubiri maduro disponible para toda una generación de filósofos, con lo cual su pensamiento se vio envuelto en las tormentosas polémicas en torno a la metafísica, que fueron preocupación de primer orden en la década de los sesenta y parte de los setenta. La polvareda así levantada sólo a algunos permitió ver que Zubiri hacía un uso del término "metafísica" lo suficientemente novedoso como para no quedar descartado por aquella polémica, sino que de alguna manera se ofrecía como salida válida para las cuestiones en discusión. Este fue el camino básico a través del cual Zubiri influyó inicialmente. La publicación al final de su trayectoria de *Inteligencia sentiente* significó para esta interpretación nada más que el *complemento* que justificaba de manera definitiva aquel núcleo filosófico y, por tanto, se vio como refuerzo que no altera-

2 X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. 9 ed. (Madrid, Alianza 1987), p. 155. Citada en adelante como NHD.

Universidad Pontificia de Salamanca

ba en nada lo ya establecido. Los defensores de esta opción creyeron encontrar en las primeras páginas de *Inteligencia sentiente* argumentos definitivos cuando, enfrentándose a todo el criticismo moderno, Zubiri escribe: "Es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres" [3].

Pero un estudio detenido de esa última obra iba a permitir ver las cosas de un modo algo más matizado. El carácter "congénere" de realidad y saber se funda en que es una y la misma *realidad* el centro del que emergen ambas perspectivas; pero de ello no se deduce sin más que las dos perspectivas sean intercambiables. Una de las nuevas aportaciones de *Inteligencia sentiente* es la elaboración rigurosa de los fundamentos y límites de los distintos grados del saber (incluido el saber metafísico), lo cual significa una actitud *crítica* que no puede por menos de afectar a las propias elaboraciones filosóficas de Zubiri, las cuales a esta luz muestran una faz mucho más problemática y abierta, dejando en el olvido cualquier posible sospecha de dogmatismo que pudiese encontrarse en sus exposiciones anteriores. Si la última obra es la que lleva a su grado máximo la radicalidad presente como exigencia en el conjunto de la obra zubiriana, parece lógico tomarla como referencia básica desde la cual se debía valorar el conjunto del pensamiento zubiriano. Esta es la clave expuesta con fuerza en 1986 en la obra de D. Gracia [4], cuya publicación significa una nueva etapa en la interpretación de Zubiri. Esa clave fue utilizada y puesta a prueba luego en distintos temas y su fecundidad me parece fuera de toda duda razonable, ofreciendo una solución convincente de múltiples problemas y abriendo la filosofía de Zubiri a los debates más actuales en el mundo del pensamiento. Por otra parte, ello significaba destinar la mayor parte de los bibliografía zubiriana anterior a quedar anticuada como algo necesitado de profunda revisión, cosa que en buena parte también se fue haciendo en los años siguientes.

Esta centralidad de la noología [5] zubiriana no sólo solucionaba airosamente múltiples problemas, sino que, al mismo tiempo, planteaba toda una nueva constelación de problemas. La cuestión más delicada reside en saber si la noología se limita a ofrecer un fundamento más radical a la metafísica zubiriana o, por el contrario, la radicalización que ello significa lleva consigo la necesidad de plantear de nuevo algunos de los conceptos básicos anteriores.

3 X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad*. 3 ed. (Madrid, Alianza 1984), p. 10. Citada en adelante como IRE

4 D. Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri* (Barcelona, Labor 1986).

5 El término *noología*, que Zubiri emplea esporádicamente, lo utilizaré a lo largo del presente estudio sin ninguna discusión y para designar el conjunto de temas que quedaran definitivamente articulados en los 3 volúmenes de *Inteligencia sentiente*.

Universidad Pontificia de Salamanca

El tema en este momento sigue abierto, pero algunas investigaciones recientes [6] parecen insinuar que la novedad de la noología exige revisar a fondo nada menos que la propia conceptuación del conjunto del orden transcendental. Tampoco sería nada extraño que así sucediese porque es conocido que los trabajos que siguieron a *Sobre la esencia* significan rectificaciones y precisiones de alcance, lo cual lleva a pensar en una constante movilidad interna del pensamiento zubiriano en la que cada conquista despertaba nuevos problemas y esa movilidad sólo se detuvo con la muerte del filósofo. Es probable que en un futuro no muy lejano esto obligue a revisar el esquema de conjunto para el desarrollo del pensamiento zubiriano y, de modo concreto, la tercera etapa de ese desarrollo.

Otro grupo importante de problemas surgía en una dirección distinta a partir de los propios análisis de *Inteligencia sentiente*. Esta obra esboza múltiples problemas que allí quedan sin el adecuado desarrollo y, por tanto, están necesitados de prolongaciones que pueden revertir sobre el conjunto de la obra. Esto indicaría la posibilidad y, a la postre, la necesidad de una utilización crítica de los instrumentos analíticos dispuestos por Zubiri a través de caminos que no están expresos en la obra del filósofo, algo que sólo se está iniciando en algún punto concreto y cuyas consecuencias últimas resultan del todo imprevisibles. De una u otra manera, todo ello acaba siempre reincidiendo en la aprehensión primordial de realidad, el punto que significa la innovación más llamativa de la trilogía y que en su total simplicidad, cuanto más se piensa, más insondable aparece.

No pretendo decir que la centralidad de la metafísica y la centralidad de la noología no dejen en pie múltiples e importantes temas comunes, los cuales no sólo generan una amplia zona de contacto, sino que permiten también un importante elenco de acuerdo. Pero tampoco debe ocultarse que se trata de imágenes del conjunto del pensamiento zubiriano con importantes diferencias que afectan no tanto a uno u otro punto cuanto al concepto subyacente de filosofía y, por tanto, a los caminos de utilización de esa filosofía. Es muy posible que no pueda extremarse ninguna de esas dos imágenes y que cada una de ellas tenga parciales razones a su favor: sin la noología, la metafísica zubiriana ofrece tentaciones al dogmatismo que no parecen hoy muy prometedoras para la filosofía, pero una "noologización" universal de todos los temas tratados en Zubiri tampoco parece otra cosa que un refinamiento inútil y "purista" incapaz de aportar nada nuevo. En este sentido, los defensores de un Zubiri metafísico desconfían de que la centralidad de la noología signifique en retorno subrepticio a una posición "criticista" con una solapa priori-

6 Véase el sugerente y discutible estudio de J. Bañón, 'Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri', *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 19 (1992) 287-312.

Universidad Pontificia de Salamanca

dad de la Teoría del conocimiento y, como consecuencia, un fraccionamiento del campo filosófico en zonas similares a las surgidas de la clasificación wolffiana [7].

Esta sospecha -fundada o no- pone de relieve la necesidad de una contextualización de la noología zubiriana, no sólo por el hecho trivial de que todo texto sólo se puede leer desde su contexto implícito, sino sobre todo porque es así cómo se puede evaluar el alcance de la "originalidad" zubiriana y abrirla para hacerla eficaz en el escenario actual de la filosofía. Esta contextualización exige poner de relieve al mismo tiempo dos líneas complementarias: por una parte, las vicisitudes del desarrollo interno dentro del pensamiento zubiriano y, por otra parte, la apropiación y crítica de otras filosofías que inciden en ese desarrollo.

El presente ensayo no pretende resolver esto de modo satisfactorio; simplemente me remitiré al esquema general, hoy habitual en la investigación zubiriana, no para trazar la historia de la noología, sino para fijarme en aquellos aspectos con alcance sistemático que van dibujando el lugar filosófico de esa noología [8]. Aunque este esquema ofrezca muchos puntos oscuros por el momento, sería prematuro querer ir más allá pues ese es un trabajo que previsiblemente deberá hacerse en el futuro. Lo que aquí pretendo es destacar aquellos puntos que a la altura actual de la investigación aparecen como más discutibles y, por tanto, más vivos para la valoración de este punto del pensamiento de Zubiri.

2. UNA FUNDAMENTACIÓN DESCRIPTIVA DE INSPIRACIÓN OBJETIVISTA

Es un tópico decir que una de las características más específicas del pensamiento moderno es la eclosión de una actitud *crítica*, que desemboca en la prioridad otorgada dentro de la filosofía a la "Teoría del conocimiento". Como todos los tópicos, tampoco este pasa de una primera aproximación a vista de pájaro, bajo la cual se cobija un territorio mucho más complejo y necesitado de importantes matizaciones.

Parece fuera de toda duda razonable que Zubiri entró en el mundo de la filosofía a través de una rigurosa formación neoescolástica. Pero el vituperio

7 Véase en este sentido el estudio de I. Ellacuría, 'El objeto de la filosofía', publicado al comienzo de su gran obra *Filosofía de la realidad histórica* (Madrid, Trotta 1991), pp. 17-42.

8 En conjunto, esto podría servir como revisión o epílogo de mi libro *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri* (Salamanca, Universidad Pontificia 1994), del cual incluso retoma algunos pasajes, vistos ahora en contexto distinto.

Universidad Pontificia de Salamanca

que vino a caer sobre el término hizo olvidar que "neoescolástica" es un nombre demasiado vago, dentro del cual caben orientaciones concretas con diferencias muy importantes. G. Marquínez Argote demostró en un cuidado trabajo [9] que fue la Escuela de Lovaina -un grupo bien caracterizado dentro de la neoescolástica- el que tuvo en este punto la influencia decisiva. Pero quizá lo más importante no sea el año en que Zubiri fue alumno del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, sino el ciclo entero de filosofía que durante tres años Zubiri siguió con Zaragüeta, un discípulo de Mercier totalmente identificado con su espíritu filosófico. Para el tema que nos va a ocupar, conviene decir que Mercier aceptaba la centralidad de la Teoría del conocimiento -que él denominaba "Criteriología"- y, a partir del análisis de la experiencia interna posibilitado por la nueva psicología, proponía su prueba de la realidad del mundo exterior. Esto significaba de hecho la aceptación de un planteamiento típicamente moderno, lo cual le valió a Mercier críticas por parte del tomismo más ortodoxo, aunque su objetivo era la fundamentación del saber metafísico a partir de una defensa del realismo como solución al problema crítico. A falta de una documentación adecuada, cabe conjeturar que Zubiri recibió de Zaragüeta esa centralidad del problema crítico y una solución que cabe entender como variante del "realismo crítico", también llamado "ilacionismo", una postura que el sucesor de Mercier en Lovaina, L. Noël, había desechado totalmente en nombre de un llamado "realismo inmediato".

No se puede defender el realismo crítico si no se mantienen supuestos básicos del pensamiento moderno; a su vez, mantenidos esos supuestos, la opción realista no se impone sin más y sólo alcanza su objetivo a través de dificultosos caminos. Este carácter híbrido convierte al realismo crítico en una solución de compromiso, de la que Zubiri se alejó pronto por vía expeditiva: "Sentimos aún en él los hábitos de una época ya superada y que tal vez señala el tránsito hacia el pensamiento contemporáneo. Saludemos, pues, respetuosos a este insigne difunto" (TFJ 110). Pero el "idealismo" moderno se basó en debilidades de la filosofía anterior, con lo cual era impensable un retorno al realismo antiguo; por tanto, la "bancarrota" de esa modernidad exigía un desplazamiento en el modo mismo de plantear el problema.

Fue en este contexto en el que Zubiri descubrió las *Investigaciones lógicas* de Husserl, obra que le produjo una visible conmoción intelectual y cuya apropiación significará el punto de partida de su filosofía con el abandono, al menos transitorio, de la neoescolástica. A partir de Husserl, Zubiri reconstruirá una amplia plataforma *objetivista*, que disolverá la interminable disputa

9 G. Marquínez Argote, 'El joven Zubiri y la Escuela de Lovaina', recogido en su libro *Sobre filosofía española y latinoamericana* (Bogotá, USTA 1987), pp. 241-301.

Universidad Pontificia de Salamanca

realismo-idealismo y desplazará a un lugar ulterior las cuestiones de alcance metafísico.

Esta plataforma se puede dibujar en torno a dos núcleos básicos: una doctrina descriptiva de la conciencia y una nueva teoría del juicio, siendo esta segunda la consecuencia sistemática de los elementos analizados en la primera. El tema en detalle resulta bastante complejo, pero en los últimos años ha recibido una notable atención [10], por lo que ahora me limitaré a resumir sus principales conquistas teóricas.

El impulso recibido de la fenomenología remite a un ámbito originario y primario que da lugar a un saber exento de presupuestos (*Voraussetzungslosigkeit*). Esto desemboca en un análisis descriptivo, que sólo toma en consideración lo dado en su modo de darse, dejando de lado, "poniendo entre paréntesis" el alcance metafísico que corresponda a los objetos así revelados. Tal saber, por una parte, se funda en la evidencia que muestra lo dado en su inmediatez y, por tanto, se impone al margen de cualquier consideración ulterior. Por otra parte, es previo y fundante respecto a las disciplinas que estudian las distintas regiones de lo real. Zubiri denomina por entonces "fenomenología" a la disciplina filosófica primera que actúa como base de las restantes: "Necesitamos algo más fundamental y previo a toda explicación: una Fenomenología del conocimiento, sobre la cual, por ser intuitiva e infalible, estén de acuerdo todos, subjetivistas y realistas" (TFJ 48-49). El tema de esa fenomenología es invariablemente la descripción de objetos: "La cosa es el objeto en cuanto no está presente a la conciencia; el objeto es la cosa en cuanto está presente a la conciencia" (TFJ 44). El grave problema está en saber, una vez que se acepta que el "objeto" es primario, cómo se pasa de ese "objeto" a la "cosa" transcendente, cuestión que Zubiri aplaza para un momento posterior. Así, podría dar la impresión de que la fenomenología aporta tan sólo

10 Debe mencionarse, ante todo, el estudio pionero de M. Riaza, 'El enfrentamiento de Zubiri con la Fenomenología de Husserl', en Varios, *Homenaje a Xavier Zubiri* (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones 1970), II, pp. 559-584. También: A. Savignano, *Psicologismo e giuduzio filosofico in M. Heidegger, X. Zubiri, J. Maréchal* (Padova, La Garandola 1976); del mismo, 'Il pensiero fenomenologico di E. Husserl secondo X. Zubiri', *Aquinas* 20 (1977) 3-42. A. Pintor-Ramos, 'Zubiri y la Fenomenología', en Varios, *Realitas III-IV* (Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones /Ed. Labor 1979), pp. 389-565; del mismo, 'El joven Zubiri: fenomenología y escolástica', *La ciudad de Dios* 199 (1986) 311-326; del mismo, 'Zubiri y los inicios de la fenomenología en España' e, J. San Martín (Ed.), *Ortega y la fenomenología* (Madrid, UNED 1992), pp. 285-295. J. J. Garrido Zaragozá, 'El "objetivismo fenomenológico" de los primeros escritos de Zubiri', *Anales valentinos* 10 (1984) 367-405. J. G. Pout Soto, 'Un artículo desconocido de Xavier Zubiri. De la inteligencia intuitiva a la intelección sentiente', *Revista de Filosofía* (Chile) 31-32 (1988) 83-93. D. Gracia, *Voluntad de Verdad*, pp. 33-77. También el citado estudio de G. Marquínez Argote. A la vista de los conocimientos actuales, quizá este tema deba replantearse en conjunto.

Universidad Pontificia de Salamanca

un análisis previo y neutral, que deja los problemas ulteriores inalterados; pero esta impresión se desvanece en cuanto uno se fija en la doctrina de la conciencia.

La importancia central de esta doctrina viene dada por el hecho de que el ámbito consciente es el lugar de ese análisis inmediato; el desarrollo de ese análisis no se limita a aportar un apoyo para cualquier posición ulterior (idealismo o realismo), sino que pone de relieve datos elementales olvidados o pasados por alto, a cuya luz tanto el realismo como el idealismo parecen fundarse en un incorrecto planteamiento del problema y, por tanto, ambos tienen que ser abandonados en sus formulaciones tradicionales.

Quizá la clave de todos los análisis zubirianos durante esta etapa resida en el carácter *intencional* de la conciencia, una doctrina -como es sabido- de raigambre aristotélica y recuperada para la filosofía actual por Brentano. Esta recuperación ha mostrado una asombrosa fecundidad, capaz de revitalizar la mayoría de los problemas filosóficos clásicos que parecían haber entrado en una vía muerta; en esa estela se coloca entonces Zubiri. En una primera aproximación, la intencionalidad de la conciencia significa algo muy simple; significa "una separación formal entre el objeto mentado y el contenido de la conciencia" [11]. Es decir, el objeto no se reduce a un "contenido de conciencia", sino que aparece como algo "dado" y ese modo de aparecer a la luz del acto intencional es lo que configura su objetividad. Este sencillo dato tiene tales consecuencias que Zubiri no duda en afirmar: "Lo único que tiene que decir la filosofía de hoy es justamente que las cosas son algo independiente de la conciencia" [12].

A su vez, la conciencia tampoco es originariamente nada más que el otro polo que se actualiza con la presencia del objeto y, por tanto, toda conciencia es constitutivamente "conciencia-de" algo. Ese algo, al hacerse presente de modo inmediato, ofrece el sentido de "objeto" como lo dado en la conciencia y, por tanto, son las donaciones objetivas las que van conformando el tejido consciente, que se presenta de esta manera como campo universal de todo posible sentido. Esto delimita una esfera inmediata, accesible a un análisis puramente descriptivo, cuyo tema central es la constitutiva referencia entre conciencia y objeto, sin que ninguno de esos dos términos tenga sentido si no es en su constitutiva referencia al otro. Aunque la finalidad inmediata de este análisis es una crítica al psicologismo, el planteamiento tiene un alcance mucho más amplio, pues afecta al modo en que se habitualmente se ha plan-

11 X. Zubiri, *Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl. I: La logique pure*. Thèse presentée por l'examen de Licence (Louvain 1921), p. 19 (manuscrito).

12 Z. Zubiri, Recensión de la *Psicología* de Brentano, *Revista de Occidente*, n. 42 (1926) 408.

Universidad Pontificia de Salamanca

teado la cuestión del conocimiento. El punto clave es ahora lo que, en terminología del Zubiri maduro, llamaríamos una "des-sustantivación" de la conciencia: "La 'conciencia en general' no existe; existen sólo *actos* de darse cuenta propios de un yo concreto" (TFJ 86).

Esta tesis, que Zubiri ya mantendrá siempre, destruye uno de los pilares básicos de todo el pensamiento moderno, calificado por Zubiri invariablemente como "subjetivismo". Esto lleva consigo la negación de la primacía filosófica otorgada tradicionalmente a la "Teoría del conocimiento"; si originariamente no hay ningún "sujeto" sustantivo, el problema de su relación con otro término heterogéneo no pasa de ser un pseudoproblema que luego hace inviable cualquier intento de solución; antes de ello, hay unos datos inmediatos en los que la escisión sujeto-objeto no aparece y la descripción de esos datos muestra que, en el mejor de los casos, la teoría del conocimiento sería una ulterior explicación "teórica", que debe contar con un análisis de los datos previos en los que se funda. Zubiri mantiene claramente el carácter filosóficamente derivado de cualquier posible teoría del conocimiento: "La crítica, por lo mismo que es crítica, es crítica de algo y, por tanto, lejos de ser la primera, es la última de las ciencias" (TFJ 64). El obstinarse en mantener su primacía lleva a un planteamiento erróneo que termina inevitablemente en un círculo vicioso.

Como se ve, no niega ahora Zubiri toda legitimidad a los problemas propios de la teoría del conocimiento; lo que niega tajantemente es su primacía filosófica: "En lugar de partir de una definición previa del objeto y el sujeto, para después ensayar ponerlos en relación por medio de un ficticio *puente*, es preciso partir del hecho del conocimiento, único dato inmediato de la conciencia, para dar, en consecuencia con él, una definición satisfactoria del sujeto y el objeto" [13]. La primacía filosófica recae ahora con claridad en una fenomenología del conocimiento, basada en la inmediatez de lo que aparece en el acto consciente y desarrollado en un análisis puramente descriptivo, que se circunscribe al campo marcado por la conciencia intencional y sus objetos. Los problemas de explicación teórica son ulteriores, quedan fuera de ese marco y tienen que elaborarse a partir de los puros datos descriptivos.

Zubiri aplicará luego esos datos a la doctrina filosófica del juicio, el lugar en que confluyen esos datos diversos. La justificación de esa centralidad del juicio se mueve en una línea clásica dentro de la filosofía: "El juicio es uno de los puntos de mira de las investigaciones de todas las épocas. Esta preocupación tiene hondas raíces. Una de ellas, y no la menos importante, se halla en la conexión que dichos problemas tienen con la verdad, centro de gravitación de todo el pensar filosófico" (TFJ 13). Al aplicarle los resultados

13 X. Zubiri, 'Crisis de la conciencia moderna', *La ciudad de Dios* 141 (1925) 212.

Universidad Pontificia de Salamanca

del análisis del acto consciente, Zubiri construye lo que Ortega llamaba una "anatomía del juicio", en cuyos detalles no entraré ahora. Baste decir que formalmente el juicio es visto como *intención de objetividad* y la unión de sujeto y predicado es el cumplimiento de la intencionalidad mediante la presencia del objeto.

Lo que ahora importa destacar es que la tradicional teoría del conocimiento queda desbordada por una nueva fenomenología del conocimiento, cuyo tema es la descripción de lo dado en su inmediatez. Pero esto no será más que un punto de partida, después del cual será preciso afrontar con los datos alcanzados la *explicación teórica* de los problemas. Esto tiene que significar por fuerza que el objeto dado no se agota en su modo inmediato de darse, sino que en ello mismo muestra caracteres que *transcienden* ese modo de darse. ¿Qué alcance tiene esa transcendencia y por qué caminos es accesible? Este es el problema al que intentaba responder Husserl con su radicalización de la fenomenología descriptiva en una fenomenología transcendental, camino que Zubiri rechaza bajo la acusación tópica de recaída en el "idealismo". Si el análisis descriptivo debe circunscribirse al campo de la relación intencional conciencia-objeto, Zubiri deja planteado un ámbito ulterior marcado por los núcleos del "sujeto" y la "cosa", ámbito en el que los caracteres metafísicos hasta ahora cuidadosamente reprimidos se desplegarán sin trabas, ámbito, por tanto, susceptible y necesitado de *teorías explicativas*. Aunque es patente que los propios análisis descriptivos hacen imposible un mero retorno de las explicaciones tradicionales, no queda claro el camino que, desde el análisis descriptivo, conduce con seguridad a ese otro ámbito que los transciende. Por ello, el aplazamiento de los problemas explicativos sólo puede ser metodológico y provisional, pero Zubiri parece dudar respecto al camino concreto a seguir; una prueba de estas dudas podrían ser algunos atisbos que propugnan una recuperación desde esos nuevos fundamentos de algunas doctrinas neoescolásticas. Esto podría ofrecer una pauta para la valoración del estudio citado "Crisis de la conciencia moderna", un artículo a todas luces de circunstancias y cuyo estilo rompe totalmente los moldes que son habituales en Zubiri.

En todo caso, esos atisbos dispersos suscitan nuevas dudas. La raíz de tales dudas parece residir en que Zubiri -como el propio Husserl de esta época, prisionero de lo que podría llamarse un "molde cartesiano" en el modo de plantear el problema- entendió su análisis de la experiencia originaria como *comienzo* primero del saber y, en cambio, no tiene aún suficientemente claro que en filosofía todo comienzo es siempre un *fundamento*. Las ambigüedades surgidas podrían leerse como síntomas de que las dudas no se van a resolver avanzando sobre lo así conseguido, sino volviendo sobre ello para examinar si aquel análisis alcanzó radicalidad última suficiente. En mi opinión, a pesar de las importantes conquistas, el análisis no es suficientemente radical porque sigue conservando excesivos elementos de lo que se busca superar.

Universidad Pontificia de Salamanca

Una de las razones de ello reside en una crítica insuficiente de la modernidad filosófica y la rotundidad de la crítica zubiriana a la "bancarrota" de la modernidad no debe engañarnos, porque esa rotundidad está basada en una simplificación del problema. Si es un avance grande la "des-sustantivación" de la conciencia, ello no evita que se siga aceptando la prioridad del acto consciente como lugar inmediato de manifestación de la realidad; en ese campo, la realidad tiene que aparecer como el *sentido* presente en la conciencia, y por mucho que se insista en la independencia del objeto "dado", ésta siempre se derivará a partir del sentido primario con que se hace manifiesto en el acto consciente. Pero, como el propio Zubiri reprochará más tarde a Husserl, éste es un camino muy refinado para seguir reafirmando el prejuicio típicamente moderno de la primacía de la conciencia.

Por eso, la negación de cualquier primacía dentro de la reflexión filosófica a la teoría del conocimiento también es una conquista definitiva, pero tampoco evita la centralidad que dentro de la filosofía se otorga al problema del conocimiento, por mucho que se desplace al ámbito más originario de una fenomenología del conocimiento. También esto sigue siendo una herencia de la modernidad, que sólo puede superarse con una crítica mucho más radical

Exactamente lo mismo sucede con la centralidad que dentro de los problemas del conocimiento se confiere al juicio, una postura tópica en toda la tradición filosófica desde el mismo Aristóteles. Por mucho que se refine el análisis de los elementos que se unifican en el juicio, su centralidad va unida estrechamente a tesis básicas como la primacía del acto consciente, una postura que pronto se tendrá que abandonar por insuficiente.

Todo ello muestra que, desde su primera obra escrita en plena juventud, la experiencia originaria es problema clave dentro del pensamiento de Zubiri. Pero en esta primera etapa estamos sólo ante un *punto de partida*. Esto significa ya la importante conquista -con toda probabilidad, decisiva para la suerte del pensamiento de Zubiri- de separarse de planteamientos entonces frecuentes, incluso habituales, que ya aparecían como estériles por obsoletos; pero deja para el futuro la decisiva tarea de profundizar hasta el final en esa línea de radicalización. Cuando Zubiri se percate de la ineficacia que llevaría consigo continuar dentro de esas pautas y, en consecuencia, vea la necesidad de retornar sobre la experiencia originaria con un análisis de mayor radicalidad, habremos dado un paso decisivo hacia la madurez.

3. EL ÁMBITO ONTOLÓGICO

Ese nuevo paso viene determinado por una apropiación del planteamiento filosófico de Heidegger. Pero esto plantea dos importantes problemas. El

Universidad Pontificia de Salamanca

primero consiste en determinar el significado exacto de ese nuevo planteamiento heideggeriano, cuestión que en aquella época resultaba oscura y propiciaba constantes discusiones. El segundo sería determinar la peculiaridad zubiriana de esa apropiación.

A simple vista y por lo que toca a nuestro problema, parece que podríamos decir que hay una superación del típico desarrollo de la filosofía por parte de Husserl, poniendo en primer plano un ámbito más radical y originario, con lo cual nuestro problema se resolvería como un aspecto de la tormentosa cuestión de las relaciones filosóficas entre Heidegger y Husserl. También a simple vista, esto aportaría una salida para las ambigüedades de la etapa anterior con el abandono de algunas de sus tesis básicas, como son la prioridad del plano consciente y la centralidad filosófica del juicio. Todo ello, siendo cierto, me parece insuficiente porque, después de todo, se trata de "resultados" concretos, los cuales derivan lógicamente de un núcleo mucho más fundamental que está necesitado de análisis.

Cabría dar un paso más y fijarnos en algunos temas recurrentes dentro de los escritos de esta etapa zubiriana, temas cuyo enfoque (frecuentemente, la propia terminología) es marcadamente heideggeriano, aunque luego en los desarrollos y las conclusiones se puedan apreciar diferencias respecto al filósofo alemán. Visto así, deberían destacarse los temas de la historicidad y de la verdad [14], este último particularmente indicado ahora. Conforme al esquema que vengo siguiendo, la verdad originaria se retrotrae a una esfera que es previa a la conciencia y al juicio, apareciendo como la propiedad que muestran las cosas en tanto que quedan "descubiertas" ante el foco de luz que es la existencia humana. Esto significa, primeramente, desbordar el marco lógico habitual: "Saber una cosa es saberla por sus principios. Si se quiere seguir hablando de lógica, habrá de ser una *lógica de los principios*, infinitamente más difícil que la *lógica de los razonamientos*" (NHD 69). Pero, a su vez, esa lógica de los principios desemboca en un ámbito más originario: "La realidad de la verdad nos manifiesta realmente la verdad de una realidad *sentida* en nuestro sentir. Y el problema será ahora escindir, dentro de esta verdad, la realidad, la cosa realmente verdadera, y la realidad verdadera de la cosa. Estos tres términos se hallan así constitutivamente unidos: realidad de la verdad, verdad de la realidad, realidad verdadera. Jun-

14 Debo aludir a mi estudio, hoy necesitado de revisión profunda, 'La "maduración" de Zubiri y la Fenomenología', *Naturaleza y Gracia* 26 (1979) 299-353. Es muy importante el estudio de D. Gracia, 'La historia como problema metafísico' en Varios, *Realitas III-IV*, cit., pp. 79-149, así como el equilibrado tratamiento que a esta etapa dedica el mismo autor en *Voluntad de verdad*, pp. 79-117. Por mi parte, he vuelto parcialmente sobre el tema en 'Heidegger en la filosofía española. La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri', *Revista de Filosofía* (México) 23 (1990) 150-186.

Universidad Pontificia de Salamanca

tos plantean el problema citado, para el que haría falta no sólo una *lógica de los principios*, sino, en cierto modo, una *lógica de la realidad*" (NHD 75). Mientras siga siendo algún tipo de "lógica" la que mantenga unidos los distintos aspectos que inciden en el tema de la verdad, es porque la desvelación de lo real muestra lo que este es en el logos, porque estamos en un plano *onto-lógico*.

Los pasajes que acabo de recordar son un tanto crípticos y su aclaración necesitaría ulteriores desarrollos que no son de este lugar. Podría pensarse, en efecto, que Zubiri toma de Heidegger una especie de "Teoría del conocimiento ontológico", sin asumir con ello la integridad de su "ontología", como defiende D. Gracia [15], pero esta distinción -aunque sólo sea metodológica- en Heidegger ofrece muchas dificultades. No obstante, quizá está reflejando el hecho de que en esta etapa Zubiri se apropia una parte importante del pensamiento heideggeriano, al mismo tiempo que deja de lado e incluso critica otra parte no menos importante. Habría que averiguar si esto no se puede concretar investigando en otras direcciones [16], pues lo que parecen indicar los textos es más bien un alejamiento de cualquier intento de conceder centralidad filosófica al conocimiento, el cual se funda en un tipo concreto de relación *ontológica* y, por tanto, es a esa ontología a la que debe corresponder el núcleo central de los problemas filosóficos.

Esto permite sugerir la posibilidad de otra perspectiva, que en el futuro podría analizarse con detención. La base del impacto filosófico de Heidegger sobre Zubiri no está en una superación de las ambigüedades a que Zubiri había abocado antes bajo la guía filosófica de Husserl, ni siquiera está en la aplicación fecunda de algunas doctrinas heideggerianas importantes. Con ser todo esto cierto, su núcleo central está en un nuevo concepto de filosofía y en una novedosa articulación del conjunto de los problemas filosóficos, lo cual conduce al pensamiento de Zubiri a fijar su atención en un núcleo *fundamental*, cuya base es *ontológica* en el sentido de descubrimiento del ser de las cosas más allá de su inmediata apariencia; con algunos matices no desdeñables para evitar equívocos, ese núcleo filosófico pienso que debe denominarse *ontología fundamental* y esa es la base que se va configurando como substrato -no siempre muy explícito, no siempre muy elaborado- de los brillantes y conocidos análisis concretos de esta etapa. En este sentido, me limitaré ahora a indicar algún tema que significa el abandono de las posturas del primer punto de partida.

15 *Voluntad de verdad*, p. 67. En todo caso, la expresión "teoría del conocimiento ontológico" pienso que debería substituirse por la de "ontología del conocimiento".

16 Aquí me limito a sugerir que se fije la atención en la doctrina heideggeriana de la temporalidad y la historicidad (la "II Sección" de *Sein und Zeit*), respecto a la cual Zubiri sugiere importantes reservas.

Universidad Pontificia de Salamanca

El primero de estos temas es precisamente la concepción de la filosofía, cuya inspiración heideggeriana parece fuera de cualquier duda razonable. La filosofía surge del asombro que suscita el hecho de que las cosas no se reduzcan a lo que "parecen" de modo obvio, sino que en su parecer apuntan a algo más, lo cual configura los que tales cosas verdaderamente "son". El ser de la cosas no es obvio, sino que es dado como el medio invisible en el que las cosas se hacen visibles y la filosofía surge del aventurado propósito de conocer en el ser de las cosas el fundamento de sus cambiantes modos de aparecer. En este sentido, hay un ser de las cosas que transciende de su aparecer y sólo ante el acto teórico de la intelección se revela; con terminología del Zubiri maduro, el campo propio de la filosofía es la dimensión transcendental de las cosas, por lo que en última instancia la filosofía es *metafísica* y sólo en el saber filosófico se manifiesta la dimensión metafísica que sostiene la pluralidad de manifestaciones de lo real. El objeto propio de la filosofía no existe, no está ahí previamente al acto filosófico, sino que es la propia actividad del filosofar la que constituye su objeto al descubrir la zona de problematismo en que están envueltas las cosas reales. Esto determina la peculiaridad del saber filosófico y, al mismo tiempo, su radicalidad respecto a los diversos saberes concretos: "Mientras la ciencia es un conocimiento que *estudia* un objeto que *está* ahí, la filosofía, por tratar de un objeto que por su propia índole *huye*, que es *evanescente*, será un conocimiento que necesita *perseguir* a su objeto y *retenerlo* ante la mirada humana, *conquistarlo*. La filosofía no consiste sino en la constitución activa de su propio objeto, en la puesta en marcha de la reflexión" (NHD 150). El inagotable problematismo de lo que las cosas son es el fundamento de su pluralidad de apareceres y, por tanto, la filosofía es un saber fundamental en el que se enraízan los saberes concretos.

Esto explica la complejidad del mundo del saber y sus variados aspectos, que se han ido desplegando a lo largo de la historia con una constante tendencia por parte de esos aspectos concretos a desgajarse y autonomizarse, perdiendo así el sentido de la totalidad. El más urgente desafío intelectual de nuestra época es que el asombroso crecimiento de saberes concretos no nos lleve a perder el sentido del conjunto y la filosofía tiene la misión inaplazable de engarzar de nuevo esa pluralidad sin oscurecer sus diferencias. En una atrevida reconstrucción histórico-sistemática -también de sabor heideggeriano- Zubiri vertebra dentro del saber los ideales que vienen marcados por la definición ("qué" son las cosas), el entender ("porqué" de las cosas) y la demostración, entendida esta al mismo tiempo como explicitación de la cadenas de razones (raciocinio), como especulación (búsqueda de los principios) y como experimentación (sentir la cosa sabida). Es claro que la exigencia de vertebrar estos distintos aspectos del saber tiene consecuencias de gran alcance. Habría que integrar (no sólo "compenetrar") realidad e idea, para superar su actual

Universidad Pontificia de Salamanca

estado de fraccionamiento en el cual encontramos "frente al *ideísmo* sin realidad, un *reísmo* sin idea" (NHD 86). Igualmente, habría que integrar sentidos e inteligencia ("mente") y no sólo ajustar o serializar su respectivo funcionamiento. Pero el problema que queda pendiente para el futuro es la raíz que desde sí misma genera esa integración y en este sentido se hace dudoso que el rango de saber fundamental pueda atribuirse a una "ontología", demasiado inclinada hacia la primacía de la idea y de la mente. Es decir, debe haber algo previo que está sosteniendo lo que las cosas sean, pero esto es ahora un contenido ignoto a conquistar.

Esto repercute en el segundo tema al que quiero referirme: el tema de la verdad. Con lo dicho parece claro que la verdad no puede ser primariamente un carácter del acto mental en el que se encuentra algún tipo de conformidad ("homoíosis", "adaequatio") con el mundo de las cosas que está fuera de él. La primacía intelectiva del juicio no puede mantenerse porque, para que puedan darse juicios verdaderos o falsos, es preciso suponer que las cosas tienen la propiedad de descubrir su ser ante la mente; cualquier verdad "lógica" está asentada en una previa verdad "ontológica", que es la propiedad por la que las cosas descubren ante la mente su ser oculto en su apariencia obvia. En líneas generales, esto responde al planteamiento de la verdad que hizo Heidegger a la altura de *Sein und Zeit*, lo cual significa una radicalización en la línea del planteamiento tradicional de la verdad -en el cual precisamente domina de modo exclusivo el aspecto "descubierto" de las cosas-, pero no un cambio radical de dirección, cambio que ciertamente Heidegger propugnará más tarde llevando el tema de la verdad al acontecimiento (*Ereignis*) del ser y disociándolo de cualquier referencia a la mente humana, pero este no es el camino que va a seguir Zubiri. Este, como es sabido, asume la radicalización heideggeriana y sus consecuencias, pero desde el comienzo la encuentra incompleta.

La razón de ello es que se trata de un concepto excesivamente "griego" y, por tanto, está condicionado por la concepción "naturalista" que los griegos se hicieron del conjunto de lo real. En esa visión no hay lugar para las peculiaridades de las realidades personales y esta limitación del horizonte griego resulta decisiva; Zubiri dice abruptamente: "Grecia se hundió para siempre en su vano intento de naturalizar al logos y al hombre" (NHD 55). A ello contrapone Zubiri -siguiendo de cerca a Von Soden- un concepto personal de verdad, propio de la tradición semita, en el que la verdad es primariamente confianza en que la palabra del amigo se cumplirá en el futuro, una verdad *escatológica*, cuyo medio propio no es la naturaleza, sino la historia.

La complejidad que confluye en el saber tiene que repercutir también en la complejidad de la verdad. En un pasaje muy importante y conocido, que se conservará con ligeros matices en su última obra, Zubiri completa a Heideg-

Universidad Pontificia de Salamanca

ger y exhibe un impresionante aparato filológico para hacer ver que en el término *verdad* confluyen tres líneas distintas. Una de ellas es ciertamente la línea griega que desemboca en el "ser" como expresión de la verdad; esta línea es muy importante, pero unilateral. A ella habría que añadir una radicalización de esta línea en el sentido apuntado por Heidegger como "patencia" de lo oculto. Finalmente, está la aludida línea semita que entiende la verdad primariamente como "seguridad". Zubiri tiene ahora (1942) perfectamente claro el objetivo: "Desde el punto de vista lingüístico, en la idea de verdad quedan indisolublemente unidas tres esenciales dimensiones, *cuyo esclarecimiento ha de ser uno de los temas fundamentales de la filosofía*: el ser (**es*-), la seguridad (**uer*-) y la patencia (**la-dh*-)" (NHD 39; la primera cursiva es mía). Este es uno de los pasajes más nítidos en los que Zubiri expresa una conciencia inequívoca de la necesidad imperiosa de superar el contexto *ontológico*, incapaz de responder a todas las exigencias de un verdadero saber *fundamental*. Igual de clara es la conciencia de que esto exige un nuevo paso: "No se trata de mera reconquista, sino de un replanteamiento radical del problema, con los ojos limpios y la mirada libre" (NHD 49) La exigencia programática de un nuevo planteamiento, al margen ya de cualquier tutela filosófica, no puede ser más clara.

Pero esta conciencia de insuficiencia no debe llevar a menospreciar los importantes avances de esta etapa. El abandono de la centralidad filosófica del problema del conocimiento, ¿significa también un abandono de la inspiración dominante de la "fenomenología"? Aunque Zubiri muestra tendencia a utilizar el termino "fenomenología" en sentido restrictivo para designar de modo directo la filosofía de Husserl, parece más exacto pensar en una prosecución de los ideales filosóficos propios de la fenomenología, para cuya realización adecuada es necesario desbordar el planteamiento de Husserl porque el contexto ontológico ofrecía perspectivas más fecundas. La ontología fundamental sería, pues, una ontología *fenomenológica*, que estaría basada en el modo en que el ser de la realidad se hace manifiesto, no a la luz parcial y limitada de la conciencia, sino a la luz de toda la riqueza de la existencia humana. Entender el paso de Husserl a Heidegger como una simple secuencia progresiva hoy nos parece poco exacto, pero no debe olvidarse que en aquel momento se había convertido en un tópico compartido por muchos filósofos que luego siguieron orientaciones muy distintas. Esa permanencia de la orientación fenomenológica no es una simple cuestión de palabras; se basa en algo muy importante como es la prioridad filosófica del *sentido*, aunque su horizonte se amplíe fuera del ámbito de las objetividades conscientes hasta el sentido del ser de las cosas. Los repetidos atisbos de la limitación insuperable del planteamiento ontológico son también dudas respecto a la primacía que filosóficamente compete al sentido.

Universidad Pontificia de Salamanca

4. INTELIGENCIA SENTIENTE

La superación del planteamiento ontológico con la primacía acordada a la realidad señalan el paso a la madurez de Zubiri. Es muy frecuente pensar que esa madurez filosófica queda concretada en los dos núcleos básicos representados por una nueva metafísica de la esencia y por la noología. Como ambos aparecen sucesivamente dentro de la obra de Zubiri, la opinión más difundida es la que postula que en la metafísica de Zubiri estaba supuesta implícitamente la noología y la última obra del filósofo se limita a explicitar lo implícito sin variaciones fundamentales.

En efecto; me parece que este era inicialmente el proyecto del propio Zubiri cuando, a partir del año 1976 [17], decide escribir su noología. Sin embargo, a medida que esta se va desarrollando en detalle, muestra tal densidad en los problemas que cabe pensar que aquello, proyectado inicialmente como explicitación de lo implícito, desemboca en un alcance sistemático mucho mayor. El socorrido argumento de la intención explícita de Zubiri sólo tiene aquí un valor relativo porque en filosofía los problemas, una vez desencadenados, tienen su propia fuerza capaz de arrastrar al autor muy lejos de los propósito iniciales y Zubiri mismo lo había visto así: "No es el hombre quien busca la filosofía, sino la filosofía quien busca al hombre. El hombre no busca la filosofía, se encuentra con ella. La filosofía puede decir al hombre: no me buscarías si yo no te hubiese encontrado" [18]. Conforme a esta guía, enfocaré ahora el problema.

Al colocar la realidad como centro de la filosofía, la investigación de Zubiri persigue articular las notas que configuran constitutivamente esa realidad. Lo que alimenta la reflexión filosófica es básicamente la transcendentalidad de la realidad y Zubiri busca determinar la extensión de esa transcendentalidad. Si la realidad es transcendental, es porque excede de su modo inmediato de darse, pero esa excedencia también está dada como exigencia y, por tanto, la filosofía debe actualizar de modo diferenciado aquella exigencia. Lo que está allende la aprehensión no significa un trasmundo al lado de lo dado en aprehensión, sino que es lo mismo dado distendido y actualizado con todas sus exigencias. De este modo, la *metafísica* no es ninguna "trans-física", no es el estudio de una zona de cosas que pertenece a otro mundo distinto del sensible, sino que es el estudio de lo "físico" distendido en "metá". El esquema de fondo con que parece operar el pensamiento zubiriano se funda ahora en la diferenciación de lo dado en aprehensión y lo allende la aprehensión, que no

17 La fecha viene marcada por un breve curso privado (3 lecciones) que Zubiri ofrece en ese año en su Seminario y que es el anticipo inmediato de lo que será luego *Inteligencia sentiente*.

18 X. Zubiri, 'Sobre el problema de la filosofía' (I), *Revista de occidente*, n. 115 (1933) 79.

Universidad Pontificia de Salamanca

son dos zonas de lo real independientes o yuxtapuestas, sino dos dimensiones de una y la misma realidad física dada en aprehensión. Por eso, no puede tratarse sino de una *metafísica intramundana*, cuyo tema central quizá sea la conceptuación adecuada del orden transcendental.

Esa amplitud y riqueza de la realidad se basa en su modo de darse, algo previo y mucho más amplio que el mero orden conceptivo. Es aquí donde surge el concepto de *inteligencia sentiente*, inicialmente un término extraño, pero que se ha ido afirmando como uno de los conceptos básicos de todo el pensamiento de Zubiri y el fundamento de todo su pensamiento metafísico. Inteligencia sentiente denomina el ámbito de inmediatez en el que la realidad misma queda dada con toda su riqueza y todas sus exigencias, en ella aparecen dadas las notas que exigirán al pensamiento recorrer diferenciadamente la riqueza de lo dado y también la exigencia de distenderlo allende la aprehensión.

Esto exige que "inteligencia sentiente" sea la unificación de los distintos aspectos que aparecen en el complejo inteligir humano, aspectos que toda la tradición filosófica había fraccionado en capacidades heterogéneas. Ese fraccionamiento quedó consolidado en la tópica contraposición entre sentir e inteligir, contraposición que, según Zubiri, "fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea" (IRE 11-12). Ello dotó a esa contraposición de una fijación muy sólida, que hace muy difícil su superación. No se trata de aproximarlos, para que sentir e inteligir puedan compartir un mismo objeto; tampoco se trata de que se atribuya a la sensibilidad la tarea de acarrear materiales *para* un inteligir que, después, tiene la función de informarlos, determinarlos o constituirlos conforme a las exigencias internas de su lógica autónoma. Se trata de que originariamente la misma inteligencia es *sentiente* de modo activo y ese sentir es componente intrínseco de toda intelección posible (al menos, de toda intelección humana). Pero, ¿qué es lo que siente la inteligencia?

Habitualmente se tiende a pensar que las cosas en tanto que sentidas aparecen como *estímulos* que activan los órganos sensoriales, con sus peculiaridades en cada especie animal. Ahora Zubiri hace suya esta doctrina hasta el punto de establecer como formalidad especificadora del sentir la estimulidad: "El carácter formal de la pura sensibilidad es, a mi modo de ver, la *estimulidad*" [19]. Ahora bien, el estímulo lo es en tanto que suscita una respuesta biológica y, como tal, se agota en el círculo cerrado formado por la suscitación y la respuesta, por variadas y complejas que resulten a veces las elabora-

19 'Notas sobre la inteligencia humana', en X. Zubiri, *Siete ensayos de antropología filosófica* (Bogotá, USTA 1982), p. 109. En adelante citada como SEAF.

Universidad Pontificia de Salamanca

ciones de esa respuesta. Pero este círculo está muy lejos de explicar las complejas funciones intelectivas.

Por ello, en el caso de la *inteligencia* sentiente en ese círculo estimúlico se activa la dimensión específicamente intelectiva, para la cual las cosas aparecen formalmente como *reales*, es decir, como algo que es dado siendo lo que es *de suyo*, no originariamente "en sí" ni tampoco "en mí". Esto introduce una formalidad completamente nueva, en la que el estímulo originario rompe su círculo cerrado al convertirse en estímulo *real*. En el contacto sentiente con las cosas, la inteligencia asume todos los componentes del sentir, pero opera una especie de suspensión de la formalidad estimúlica substituida ahora por la típica formalidad real. De este modo, el dualismo de sentir e inteligir queda superado por una especie de dualidad de momentos internos a la propia inteligencia sentiente que sólo actúan unificados, aunque en sí mismos no sólo son distintos, sino contrapuestos: "Estimulidad y realidad son dos formalidades completamente distintas. La estimulidad es la formalidad de las cosas en una suscitación de respuesta: realidad es la formalidad según la cual las cosas son de suyo. Lo primero es exclusivo del puro sentir; lo segundo es exclusivo de la intelección" (SEAF 109). Se trata, pues, de un concepto *dual* de inteligencia sentiente en cuya actividad se unifican las dos dimensiones del sentir y el inteligir, que en sí mismas son heterogéneas. Inteligencia sentiente señala así el lugar de la experiencia originaria, el marco de lo dado en aprehensión como fundamento que permite el despliegue de todo el mundo del saber. Pero esa concepción dual presenta múltiples dificultades, simplemente evaluándola a la luz de las propias exigencias de Zubiri.

Esta concepción, cuyo objetivo inmediato es enraizar lo allende la aprehensión en lo dado en aprehensión, de ninguna manera es casual. Aparece como miembro de una concepción dinámica de la realidad en la que esta va dando de sí las diversas formas de realidad; esas formas son irreductibles, pero cada una se apoya en las anteriores, las cuales le sirven de substrato y, por tanto, quedan integradas a una nueva altura. La culminación de ese dinamismo real es la *suidad*, la forma de realidad que es típica de las realidades personales. De este modo, la inteligencia sentiente se integra dentro de un planteamiento genético que, sin ser excluyente respecto al planteamiento estructural, tiene matices propios. "Estimulidad" sería, en efecto, la concreción que adquiere el sentir dentro del mundo animal; dada la estrecha conexión evolutiva con ese mundo animal, las realidades personales conservan en su inteligencia la sensibilidad, pero por las mismas exigencias evolutivas ("hiperformalización" del sistema nervioso) queda integrada como momento de una nueva formalidad, la cual se abre a las cosas en tanto que "reales"; como tal, esa formalidad es rigurosamente irreductible a la sensibilidad estimúlica. De esta manera, inteligencia sentiente por una parte asegura la continuidad evolutiva entre las distintas formas de la realidad y el ser humano; por

Universidad Pontificia de Salamanca

otra parte, señala la irreductible novedad que significa el ser humano dentro del cosmos.

Esto plantea, sin embargo, al menos dos tipos de problemas.

El primero es, si queremos llamarlo sí, un problema "metodológico". Si lo que se busca es establecer el lugar de la experiencia originaria como punto de arranque de todo el saber, no puede operarse más que con una mera descripción de hechos en los que no interfiera ninguna elaboración teórica, no porque las elaboraciones teóricas carezcan de cualquier justificación, sino porque, al ser fundadas, *sólo pueden venir después*. Pero la *concepción del puro sentir como* estimulidad que se agota en el círculo cerrado por su respuesta no es ningún hecho, sino una explicación teórica, por ajustada que se quiera a los hechos. Tampoco la hiperformalización cerebral deja de ser una teoría y, por tanto, en ningún modo puede hacerse depender la formalidad de realidad de la hiperformalización pues, en el mejor de los casos, habría que seguir el camino inverso.

El segundo tipo de problemas dice relación con el concepto de inteligencia sentiente. Si "formalidad es aquello según lo cual nos enfrentamos primariamente a las cosas" (SEAF 107), no es fácil entender cómo puedan unificarse en inteligencia sentiente formalidades tan distintas como la estimulidad y la realidad. Decir que se conserva el sentir "suspendiendo" su formalidad específica es afirmar que inteligir es y no es al mismo tiempo sentir. Esto permite fundar lo allende la aprehensión en lo dado en aprehensión, pero parece que en esto último quedan amalgamados factores que pertenecen a órdenes distintos; obsérvese, por vía de ejemplo, este confuso pasaje: "En la propia aprehensión, si no en la primera, en el rigor de los términos, sí por lo menos en la aprehensión simple (no confundir la 'aprehensión simple' de algo con su 'simple aprehensión'), esto es, en aquella que incluye la aprehensión de una cosa real entre otras, esta cosa presenta notas que rápidamente cobran una función caracterizadora o disyuntiva suya, a diferencia de otras notas que ella posee, por decirlo así indistintamente, de modo real pero indiferente" [20]. Si, como parece, estamos hablando de lo dado en aprehensión, lo mínimo que cabe preguntar es por esa aludida "aprehensión primera", sólo desde la cual será posible alguna articulación rigurosa entre las notas reales indistintas y las notas reales distintivas.

5. APREHENSIÓN PRIMORDIAL DE REALIDAD

Cuando Zubiri decide someter a análisis pormenorizado el concepto de inteligencia sentiente, su propósito inicial sigue siendo clarificar la peculiar

20 X. Zubiri, *Sobre la esencia* (Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones 1962), p. 16. En adelante citada como SE.

Universidad Pontificia de Salamanca

relación entre lo dado en aprehensión y lo allende la aprehensión. Pero el peso de los problemas desbordará ampliamente ese programa, hasta el punto de generar conflictos con doctrinas defendidas anteriormente. Inicialmente Zubiri se enfrenta a la concepción tradicional del acto intelectivo, caracterizada ahora con gran precisión como *logificación de la inteligencia*, respecto a la cual la "entificación de la realidad" es consecuencia ineludible.

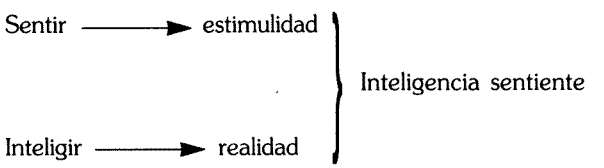
Esto exige delimitar, ante todo, lo que formalmente es la intelección, algo que se describe reiteradamente como "mera actualidad de lo real en inteligencia sentiente". Pero si se quiere llegar a un análisis suficiente de la experiencia originaria, es preciso identificar analíticamente el momento primordial, porque sólo desde él se puede explicar la compleja articulación interna de las distintas modalidades intelectivas y sólo a la luz de su análisis podrá verse la necesidad y el alcance de las modalidades anteriores. Al inicial esquema binario de lo dado en aprehensión-lo allende la aprehensión (esquema que nunca desaparece del todo) se yuxtapone ahora otro esquema surgido por exigencias de radicalidad en al análisis de la experiencia originaria; este segundo esquema, también binario, viene marcado por la diferencia entre lo primordial-lo ulterior, esquema típico de la noología que, sin ser incompatible con el anterior, no está referido directamente al alcance metafísico de los contenidos aprehendidos, sino más bien a la típica *actualidad* intelectiva de lo real.

La exigencia de radicalidad hasta la modalidad primordial viene determinada por un cambio muy importante en el concepto de inteligencia sentiente [21]. Ahora el sentir ya no va a definirse por la formalidad estimúlica, sino por su carácter impresivo: "La aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva. He aquí lo formalmente constitutivo del sentir: *impresión*" (IRE 31). Ahora bien, el mero sentir no existe; siempre aparece concretado bien como sentir estimúlico, cuya formalidad propia es la estimulidad, bien como sentir intelectivo, cuya formalidad propia y única es la realidad. La concepción dual de la inteligencia sentiente, cuya unificación integraba en el componente intelectivo los caracteres sensibles, es substituida ahora por una concepción rigurosamente unitaria en la que el sentir mismo desemboca en la formalidad real. No es ya que la inteligencia sentiente integre desde dentro el sentir, el cual formalmente quedaría definido por una formalidad estimúlica que entra en estado de suspensión; es un sentir constitutivamente intelectivo, cuya única formalidad es la realidad. Con dos sencillos esquemas, podemos apreciar las diferencias entre ambas concepciones:

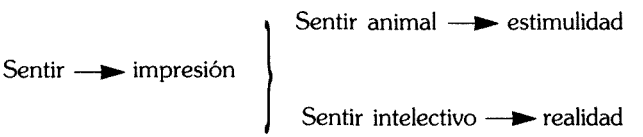
21 Para este punto, véase el preciso estudio de J. Bañón, 'La estructura sentiente de la trilogía de Zubiri', *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 18 (1991) 65-80. En las antípodas, la sorprendente interpretación "idealista" de L. P. Wessell, *El realismo radical de Xavier Zubiri. Valoración crítica* (Universidad de Salamanca 1992)

Universidad Pontificia de Salamanca

Esquema I



Esquema II



No parece que Zubiri tenga conciencia explícita de este cambio ni de sus consecuencias; esto podría explicar la escritura algo imprecisa a veces de *Inteligencia sentiente*, sobre todo en su primer volumen. Zubiri hace arrancar su descripción de la tradicional contraposición entre sentir e inteligir para mostrar su unión en la inteligencia sentiente; pero este esquema está superado por el nuevo análisis del sentir, a cuya luz el recurso al sentir estimúlico distorsiona el nivel del discurso al introducir elementos que de ninguna manera son "hechos", sino elaboraciones teóricas constitutivamente problemáticas. Esto mismo lo refleja el título inicial del primer volumen, al que se denomina *Inteligencia sentiente*, cuando ese es el título adecuado para el conjunto de la obra.

En mi opinión, ese nuevo concepto de inteligencia sentiente pone en primer plano el sentir y convierte el pensamiento de Zubiri en un *sensismo*, expresión que significativamente sólo aparece en el tercer volumen [22] y tampoco Zubiri parece consciente al principio de lo que implicaba [23]: "Sentir es la forma primaria y radical de inteligir. No se trata de un sensualismo. El sensualismo pretende reducir todo lo inteligido a contenidos de impresión. Y esto es absurdo. Se trata más bien de un *sensismo*: realidad es siempre el 'de suyo', y la forma primaria y radical de sentir el 'de suyo' es el sentir intelecti-

22 X. Zubiri, *Inteligencia y razón* (Madrid, Alianza 1983), p. 89.

23 Una anécdota lo hará ver. A raíz de la publicación del primer volumen, escribí un estudio al que titulé "Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente". Cuando se lo mostré a Zubiri me dijo: "Está muy bien; el título lo dice todo", sin que yo sospechase (parece que Zubiri tampoco) que el tercer volumen recuperaría el término "sensismo", contraponiéndolo novedosamente a "sensualismo".

Universidad Pontificia de Salamanca

vo" [24]. Ahora bien, en la mayor parte de sus descripciones del acto intelectivo Zubiri hace predominar el aspecto "inteleccionista" (IRE 283-284) y, en consonancia con ello, discute casi siempre con filósofos que son nombres importantes de la tradición "intelectualista"; ganará en claridad y en riqueza si se completa el aspecto "sensista" y se presta mayor atención crítica a la tradición "sensualista".

Este nuevo concepto de inteligencia sentiente lleva a Zubiri a la necesidad de identificar y aislar su modalidad primordial, que está ocupada por aquel acto simple en el que se cumplen todas las condiciones que definen de manera formal la *inteligencia sentiente*, es decir, el acto elemental que es tan sólo mera actualidad de lo real. Esto es lo que se denomina aprehensión primordial de realidad y que dentro de *Inteligencia sentiente* sólo toma el papel protagonista en el capítulo VIII del primer volumen, después de un amplio análisis del acto intelectivo en general. Si la aprehensión primordial de realidad es el acto absolutamente simple en que la realidad queda actualizada como mera realidad, esa aprehensión primordial es primariamente un hecho intelectivo porque "realidad" es un carácter formalmente intelectivo. Pero, al quedar la realidad *sentida*, su actualización en aprehensión primordial no se agota en esa línea intelectiva, sino que queda *afectando* al sentir intelectivo y exige una *respuesta* a esa afección. Un ser dotado de inteligencia sentiente debe estar dotado en ese mismo acto de sentimiento afectante y de voluntad tendente; habría que suponer que, a esa luz, la realidad inteligida queda cualificada por nuevos caracteres, no independientes de la "realidad", pero sí con matices irreductibles. Esto parece exigir que la línea intelectiva, dominante en *Inteligencia sentiente*, se completase con análisis del sentimiento y la volición si se quiere abarcar la riqueza con la que la realidad queda actualizada primordialmente; pero esto no existe en la obra de Zubiri pues frecuentemente se limita a señalar los temas o, en el caso de sus estudios sobre el sentimiento y la voluntad,pertenecen a un ámbito mucho menos radical que el alcanzado en el caso de la inteligencia. Se trata de un problema pendiente que me parece importante puesto que afecta a la aprehensión primordial y es ahí donde todo termina por decidirse. Mi postura en este punto la sintetizaría diciendo que sólo existe un hecho primordial, el acto de aprehensión primordial de realidad; pero esa aprehensión es, al mismo tiempo y por necesidad intrínseca, intelectiva, volitiva y sentimental.

Esta identificación de la modalidad primordial de inteligencia sentiente es la novedad inicial que aporta *Inteligencia sentiente* respecto a los tratamien-

24 X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid, Alianza 1984), pp. 35-36. Como es sabido, Zubiri corrigió la redacción de la primera parte de esta obra (a la que pertenece la cita) después de terminar la publicación de *Inteligencia sentiente* y en los meses anteriores a su muerte.

Universidad Pontificia de Salamanca

tos zubirianos anteriores. Ello permite romper en su raíz la tradicional "logificación de la inteligencia" al poner de relieve una modalidad que es previa y fundante respecto a todo logos. Se trata de un punto sobradamente conocido y subrayado, pero quizá se ha reparado menos en otra consecuencia complementaria. La logificación de la inteligencia significa reducir todos los actos intelectivos al esquema específico del logos; si esto se rompe diferenciando una modalidad primordial previa, se rompe también disociando el logos de la razón propiamente dicha y esta separación -que es el lugar de la fractura entre lo dado en aprehensión y lo allende la aprehensión- tiene importantes consecuencias; ello va a conducir a una doctrina de la razón en la que esta aparece como constitutivamente limitada y problemática, lo cual significa la respuesta propia de Zubiri a todos los intentos modernos de absolutizar la razón. En el largo proceso instruido por el pensamiento contemporáneo contra la etapa anterior, Zubiri niega cualquier absolutismo de la razón, que es siempre derivada y fundada, pero le reserva la tarea insubstituible de desplegar hasta sus fundamentos últimos la exigencia de transcendentalidad con que queda actualizada toda realidad en aprehensión primordial.

6. NOOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA

La noología zubiriana es el examen definitivo de la experiencia originaria, el nivel primario y elemental en que hunde sus raíces todo posible saber y desde el cual queda vertebrada toda la varia complejidad de las intelecciones humanas. El tema está presente de una u otra manera a lo largo de toda la obra zubiriana no por casualidad, sino como expresión de un impulso de radicalidad, propio de una gran parte del pensamiento europeo posterior a Hegel; a ese impulso pretende dar cumplimiento definitivo la noología. Si los desarrollos de la noología cumplen o no adecuadamente ese cometido es una cuestión de importancia decisiva porque en ello se juega la realización del ideal fundamentador que anima toda la filosofía de Zubiri. En este sentido, todo se juega en un acto muy simple y modesto como es la aprehensión primordial de realidad, un punto que, cuanto más se estudia, más inagotable parece. Pero ese análisis, lejos de cerrarse sobre sí mismo, levanta una nube de nuevos problemas, que apenas comienzan ahora a esbozarse. Me referiré aquí a dos temas discutibles, que podrían significar una primera valoración de conjunto de estos análisis.

Superada desde hace tiempo la primacía moderna de la teoría del conocimiento, ¿significa la noología el abandono definitivo de toda fenomenología o, por el contrario, debe entenderse como un desarrollo radical dentro de la fenomenología, que rehace de raíz la primera obra de Zubiri? La pregunta es

Universidad Pontificia de Salamanca

mucho más que una ociosa discusión académica porque lo que con ello se busca es la altura en la que se encuentra la experiencia originaria en Zubiri y su lugar propio dentro del pensamiento actual; por ello, esta cuestión no puede responderse sólo desde dentro del pensamiento zubiriano, pues remite a una corriente filosófica como la fenomenología que tiene una larga historia en nuestro tiempo y presenta muchos problemas a la hora de delimitarla adecuadamente. Por eso, la pregunta enunciada tiene múltiples facetas a las que ahora me acercará en pasos sucesivos.

A) *"Descripción" frente a "teoría"*

En primer lugar, hay un uso muy lato del término "fenomenología", que sirve para designar toda "descripción" de hechos dados por sí mismos, prohibiéndose expresamente el paso a cualquier teoría (sea científica o metafísica) que vaya más allá de lo dado. En este sentido, "fenomenología" es un ámbito previo que, en sí mismo, pretende ser "neutral" respecto a cualquier posible toma de postura ulterior. Obsérvese, no obstante, que, si con ello se afirmase definitivamente la imposibilidad de ese paso ulterior, tal postura ya habría desbordado ese carácter neutral desde una idea expresa de la límites de la filosofía, la cual se convertiría en una especie de "propedéutica" universal al saber propiamente dicho. Será difícil negar que este momento descriptivo previo ha sido reivindicado con fuerza por las filosofías de raigambre fenomenológica, contra el modo tradicional de comenzar en otras filosofías; el propio Zubiri afirmó inicialmente, para deshacerse de los equívocos de las filosofías modernas, que "necesitamos algo más fundamental y previo a toda explicación: una fenomenología del conocimiento, sobre la cual, por ser intuitiva e infalible, estén de acuerdo todos" (TFJ 48-49). No es raro que se denomine "fenomenológica" la doctrina zubiriana de la intelección en este sentido [25]; ello significa tan sólo que inicialmente Zubiri se propone atenerse a una descripción de los hechos tal como están dados, prescindiendo allí de cualquier determinación "teórica" ulterior, determinación que por principio no queda prohibida, pero ya no sería fenomenología. No veo especiales inconvenientes en aplicar este sentido del término "fenomenología" al pensamiento de Zubiri; sólo que este uso no sirve para delimitarlo frente a ninguna corriente filosófica concreta (es más bien un plano necesario con este u otro nombre en toda filosofía) y tampoco se pretende que valga para la totalidad del pensamiento zubiriano; aún así, para que se justifique el relieve filosófico que Zubiri da a esto, habrá que

25 Así, por ejemplo, A. Ferraz Fayos, *Zubiri: el realismo radical* (Madrid, Cincel 1988), pp. 26, 31, 51.

Universidad Pontificia de Salamanca

examinar las razones que lo llevan a este planteamiento, algo que ya supone siempre una concepción concreta de la filosofía.

Cuando en el siglo XX se habla de fenomenología como corriente filosófica específica, aún asumiendo ese ideal descriptivo, se quiere decir algo más. Ese "más" resulta muy difícil de aquilatar porque desde el principio la fenomenología no quiso nunca definirse por unas tesis concretas comunes, sino por una *actitud* abierta que generó un "movimiento" muy plural, algo distinto de las "escuelas" filosóficas que dominaban la filosofía alemana en el cambio del siglo; Merleau-Ponty dio concisa expresión a algo que se ha tornado un tópico: "La fenomenología se deja practicar y reconocer como manera o estilo, existe como movimiento antes de haber llegado a plena conciencia filosófica" [26]. El único modo posible de determinar un movimiento tan plural es desde su desarrollo histórico, evitando una delimitación tan estrecha que no haga justicia a lo que fue su eficacia real y evitando, al mismo tiempo, una delimitación tan amplia que diluya su especificidad reconocible; en este sentido, otro importante fenomenólogo dio la descripción más exacta que conozco cuando dijo que la fenomenología es "la suma de la obra husserliana y las herejías surgidas de Husserl" [27]. Toda "herejía" lo es respecto a alguna ortodoxia y sólo es tal porque comparte con esa ortodoxia un substrato común; es claro que en este caso el substrato común está dado por la obra de Husserl, pero esta referencia no debe ser suficiente cuando es obvio que la eficacia histórica de la fenomenología como movimiento dependió en parte esencial de la proliferación y el vigor de diversas "herejías"; será, pues, que la obra de Husserl, al margen de las intenciones de su autor, es susceptible de utilizaciones distintas. También parece que para Zubiri la fenomenología es originariamente Husserl, pero esto no resulta suficiente para contestar a nuestras preguntas pues a nadie se le ocurriría definir a Zubiri como un fenomenólogo "ortodoxo".

B) *Fenomenología como "idea de la filosofía"*

Dejando de lado ahora el sentido lato del término, es necesario dar un paso más. Según la apreciación de Zubiri, dentro de la misma obra de Husserl hay dos planos, no independientes, pero sí de alcance diverso. En el horizonte intelectual de la contemporaneidad Husserl expuso un programa intelectual conformando una "idea de la filosofía" que, en cuanto tal, afecta a la

26 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris, Gallimard 1945), p. II.

27 P. Ricoeur, 'Appendice' a E. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*. 3 ed. (Paris, Vrin 1967), p. 185.

Universidad Pontificia de Salamanca

filosofía misma como actividad intelectual, al margen de los contenidos concretos que luego conformen una filosofía dada. "La filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo apoyada en última instancia en la ciencia psicológica. Un apoyo que se expresó como teoría del conocimiento. Desde esta situación, Husserl, con una crítica severa, creó la fenomenología. La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar como tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento... La fenomenología tuvo así una doble función: una, la de aprehender el contenido de las cosas; otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. Y esta última función fue para mí la decisiva" (NHD 13-14).

La idea fenomenológica de filosofía parte del supuesto de que esta no es un simple saber sobre un objeto dado de antemano (como sucede en las ciencias), sino una actividad a la búsqueda de su propio objeto "constitutivamente latente" [28]; por ello, en sus comienzos toda filosofía tiene que ser "constitutivamente inmatura" (FM 13) y el problema de esa actividad es buscar su maduración [29]. Ello es así porque, entiéndase como un saber eidético de las cosas o como una especie de lógica universal de la verdad, la fenomenología es siempre una filosofía fundamental; quiere esto decir que se trata de un saber originario que no se apoya en ningún otro saber previo, de un saber radical que rechaza todo presupuesto previo y que, por tanto, en un primer paso sólo puede ser una descripción de hechos dados de manera inmediata; eso es lo que la fenomenología buscaba al presentarse como "un modo especial de saber sobre las cosas" (FM 22). Esta idea de la filosofía se presentó en la fenomenología como "la irrupción violenta que se ha abierto paso en medio de la angostura de la ciencia del siglo XIX, y especialmente de la psicología experimental... Lo que a Husserl se debe en primera línea es la positiva creación de un ámbito donde poder filosofar libremente" [30]. Pues bien, esta idea de la filosofía desarrollada por la fenomenología recoge las exigencias intelectuales que nuestro tiempo lanza a todo filósofo; en este sentido, la exigencia de originariedad y de radicalidad no sólo no ha desaparecido nunca de la obra de Zubiri, sino que el desarrollo de esta puede entenderse desde ese motor básico y desde ese ideal que su filosofía más madura pretende haber realizado en plenitud. Si nos mantenemos en este plano, cabe llamar a la doctrina de la inteligencia "fenomenología" y el propio Zubiri da pie a entenderla como

28 X. Zubiri, 'Filosofía y metafísica', *Cruz y Raya* n. 30 (1935) 15. Citado en adelante como FM.

29 Podría dudarse de si estas viejas ideas de Zubiri contraponiendo filosofía y ciencias son asumibles desde su pensamiento maduro; pero no es ahora el problema.

30 FM 17-18. Zubiri reitera en plena madurez las mismas ideas e incluso casi en los mismos términos: cf. NHD 13-14.

Universidad Pontificia de Salamanca

una "maduración" intrínseca de la actitud fenomenológica básica, del mismo modo que lo fueron filosofías fenomenológicas, distintas pero "congéneres", como las de Husserl, Scheler o Heidegger (cf. FM 10, 12, 18).

Aceptemos que esto es real e incluso decisivo para el pensamiento de Zubiri, pero ¿es suficiente *hoy* para una delimitación rigurosa de ese pensamiento? A mi entender, la respuesta debe ser negativa; a la vista de más de ochenta años de desarrollo del movimiento fenomenológico, esto parece suficiente para afirmar que una filosofía concreta (se podrían poner muchos ejemplos, pero no vienen ahora al caso) fue esencialmente fecundada por la frondosa matriz fenomenológica, pero no para decir que esa filosofía es ella misma una "fenomenología". La separación entre una idea de la filosofía y su realización concreta en filosofías determinadas es sólo provisional y aproximada, si no se quiere terminar en un formalismo vago; la arriesgada afirmación de Zubiri, según la cual "a cierta altura de su madurez, puede discernirse perfectamente en Husserl qué idea de filosofía le arrastra y cómo esta idea ha encarnado en él" (FM 20), no puede significar (y no lo significa en el contexto) la total indiferencia de la idea fenomenológica de filosofía respecto a la obra concreta de Husserl, sino que indica tan sólo el hecho histórico, ya entonces evidente, de que las posibilidades filosóficas de tal idea no se agotan (cf. FM 18) en los desarrollos concretos de Husserl. En el propio Zubiri hay aspectos que permiten verlo así.

Si se analiza el escrito en que nos estamos apoyando, no es difícil ver que la defensa de la fenomenología se funda en el hecho de encontrar en ella los rasgos esenciales que definen cualquier verdadera filosofía y la imperecedera hazaña de Husserl es haber recuperado para el siglo XX el motor de un saber como el filosófico, seriamente amenazado en el imperialismo cientificista del siglo precedente. Por cierto que esto es muy fiel a la idea de Husserl, el cual insiste en la inserción de la fenomenología dentro del núcleo más sólido de la tradición filosófica occidental; ello no sólo en sus últimos escritos (sobre todo, en la *Krisis*), como es reconocido por todos, sino ya de manera explícita desde el célebre estudio programático de 1910 *La filosofía como ciencia estricta*. Vistas así las cosas, podrá decirse que la filosofía de Zubiri arranca de la fenomenología en el sentido de que esta cumplió la función de transmisor y posibilitó una filosofía que efectivamente no fuese más que "pura filosofía"; pero, en esta misma operación, abrió una nueva posibilidad de "repetición" filosófica del pasado, en la que pudieron recuperar dignidad los tradicionales problemas de la filosofía y en la que se abrieron paso soluciones que ya desbordaban los primitivos marcos teóricos diseñados por Husserl; ya era un hecho palpable que "desde la modesta pretensión de conquistar alguna evidencia absoluta la fenomenología ha ido desplegándose en una filosofía y culmina en una metafísica" (FM 21). El atenimiento al ámbito estrictamente descriptivo, que en un primer momento fue una conquista liberadora frente a

Universidad Pontificia de Salamanca

las estrecheces positivistas, aparecía ya como un principio de rigidez que otros filósofos (ante todo, Scheler y Heidegger) pugnaban por superar. Con esto, Zubiri estaba explicando también implícitamente el paso de su propia filosofía desde un primer objetivismo descriptivo al predominio de una inspiración "ontológica", presentándolo como una comprensible "maduración" del primer substrato.

Esta brillante explicación de Zubiri recoge muchos factores reales e importantes. Pero parece pensada desde Heidegger y desde la idea, común en estas fechas entre los discípulos del filósofo, de que la "ontología" heideggeriana significaba la "realización plena" de las posibilidades que la fenomenología anterior había "preparado". Rápidamente le van a entrar dudas a Zubiri de que Heidegger signifique esa realización plena de las posibilidades filosóficas desencadenadas por la fenomenología y, por otra parte, también va a resultar dudoso que la obra de Heidegger, la cual sin duda parte de la fenomenología, no termine en algo que ya no debe llamarse formalmente fenomenología. Además, esto conducía a reducir la obra de Husserl a una preparación previa, en la cual la fenomenología "casualmente" desempeñó un papel histórico liberador [31], lo cual ya en 1935 era desproporcionado e incluso injusto. Quizá también por esto, una década después Zubiri optó por no volver a imprimir esta parte del trabajo que ahora estoy comentando.

Si se opta con buen tino por separar a Heidegger de la fenomenología, esta vuelve de nuevo a tener su centro en la filosofía de Husserl; en toda la obra madura de Zubiri se tiende a identificar la fenomenología con la filosofía que modélicamente desarrolló Husserl, el cual ya no es sólo el difusor de un genérico programa válido para cualquier filosofía a la altura de nuestro tiempo, sino el autor de una filosofía destacada y muy significativa. Es fácil ver que esta revalorización de Husserl coincide en Zubiri con un progresivo alejamiento de Heidegger. Por ello, si se quiere definir la filosofía madura de Zubiri como una "fenomenología", esto deberá significar algún tipo de retorno a Husserl; pues bien, por paradójico que esto resulte a simple vista, pienso que en cierto sentido es así. La dificultad y la clave está en ese "en cierto sentido" [32], en la definición de ese indefinido.

31 En principio, este papel podía haberlo desempeñado una filosofía distinta de la de Husserl. De hecho, por estos mismos y en un escrito de homenaje a Ortega, Zubiri define el papel de Ortega dentro de la filosofía española con los mismos términos que aplica a Husserl en el caso de la filosofía europea. Cf. 'Ortega, maestro de filosofía', publicado en el diario *El Sol*, de 8 de marzo de 1936, texto que puede leerse reproducido en J. L. Abellán-T. Mallo, *La Escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía* (Asamblea de Madrid 1991), pp. 173-176.

32 Hasta aquí lleva el problema J. Conill, 'La noología de Zubiri', *Revista de Filosofía*, 2ª serie 8 (1985), pp. 366-369 y también en buena medida D. Gracia, *Voluntad de verdad*, cit., pp. 106, 109, 111. Contando con estos resultados, me propongo ahora dar un paso más.

Universidad Pontificia de Salamanca

C) *Fenomenología como "filosofía eidética"*

Aún si se acepta la unidad esencial de la filosofía de Husserl, es innegable que en su obra hay diversos momentos susceptibles de utilización separada; la historia del movimiento fenomenológico demuestra que esta utilización fragmentada es un hecho constantemente repetido. Dentro ya de la obra misma de Husserl cabe distinguir una fenomenología "eidética" y una fenomenología "transcendental"; en estos dos nuevos pasos ha de dilucidarse nuestro problema. Cierto es que puede hablarse todavía de un tercer momento en la obra del fundador de la fenomenología, el que puede denominarse fenomenología "genética"; pero ese desarrollo tiene lugar en unas fechas en las que Zubiri parece haber perdido interés por Husserl y no encuentro indicios de un interés que llevase a pensar en una influencia específica de este momento, tan valorado y tan fecundo dentro de otras "herejías" fenomenológicas. Cabría ciertamente una confrontación entre la filosofía de Zubiri y el análisis husserliano del "mundo de la vida" (*Lebenswelt*); pero, por sugestiva que resulte la tarea, se tratará siempre de una confrontación extrínseca al desarrollo mismo de la filosofía zubiriana.

Si la doctrina zubiriana de la intelección pudiese entenderse como una fenomenología eidética, cabría ver la última obra como una recuperación del punto de partida del filósofo en su primera etapa. Como vimos, en esa etapa Zubiri asume las exigencias de una pura descripción como punto de arranque en el cual enraizan todos los problemas del saber e incluso asume la decisión de no superar este ámbito. Ahora bien, esto no basta para definir la fenomenología; no basta, en primer lugar, porque no es algo exclusivo de los fenomenólogos, los cuales en este punto no hacen más que refinar técnicas de análisis tan viejas como la filosofía misma; no basta, en segundo lugar, porque la eficacia de estos análisis en orden a los ideales filosóficos que los mueven depende esencialmente de los conceptos con los que se opere. Por mucho que a veces se haya insinuado lo contrario, el hecho es que no existen descripciones totalmente neutras y el éxito de la fenomenología depende de la fecundidad de los conceptos con que se trabaja.

Estos conceptos básicos son identificables. El primero y decisivo es que el plano radical, el lugar propio de todo análisis filosófico, es el ámbito consciente; la redescripción de la conciencia como intencionalidad convierte a esta en un campo de sentido dentro del cual las cosas aparecen dadas como objetos. En su dimensión más radical las cosas son "objetos", es decir, el "sentido" con que se muestran en la conciencia. El acto consciente adquiere su plenitud cuando su intencionalidad queda inmediatamente plenificada por la presencia en ella misma del sentido objetivo mentado, produciéndose entonces esa "intuición esencial" que realiza el ideal de originariedad del saber filo-

Universidad Pontificia de Salamanca

sófico. Conciencia como intencionalidad, realidad como sentido, intuición esencial como meta: he aquí tres conceptos básicos (quizá no los únicos) con los que la fenomenología pretendió realizar su idea de un saber primero.

Hay que reconocer que, tanto en *Investigaciones lógicas* de Husserl como en los escritos de la primera etapa de Zubiri, estos conceptos pretenden utilizarse como meramente "operativos" y no como conceptos "temáticos". Pero esto sólo puede ser un estadio provisional. Ello es así, en primer lugar, porque los objetos quedan inmanentizados en la conciencia misma; pero entre las propiedades dadas de algunos de esos objetos aparecen notas que apuntan algún tipo de transcendencia sobre el plano consciente; si se sigue la dirección de esa transcendencia, se concluirá en afirmaciones de alcance metafísico y se rompen los límites de una mera descripción; si se resuelve esa dirección en la inmanencia misma, se adopta una actitud sobre el fundamento de toda posible realidad que tampoco es puramente descriptiva. En segundo lugar, una filosofía que busque una ausencia total de presupuestos no puede aplazar indefinidamente el tratamiento temático de los conceptos con los que opera y, por tanto, el paso a una filosofía metadescriptiva era inevitable para Husserl. Lo más grave de ello, en tercer lugar, es que esos conceptos, supuestamente operativos, arrastran de manera real (implícita o explícitamente) la grave afirmación de que la conciencia es el ámbito originario de toda posible realidad y, en consecuencia, la realidad última de las cosas tiene que ser su sentido.

Heidegger denunció con vigor que todo el refinado análisis husserliano del acto consciente no le evitó caer en un conciencismo radical de nuevo cuño, estrechador arbitrario del ámbito de lo real y con el que entraron en tropel incontrolado los prejuicios básicos de toda la metafísica occidental. Mantener las exigencias husserlianas de radicalidad y originariedad exige, paradójicamente, liberarse de la estrechez de los conceptos básicos de la filosofía de Husserl. Esta denuncia heideggeriana no sólo está justificada, sino que señala un punto irreversible; Zubiri sintetizará esto en la tajante afirmación de que "la fenomenología [de Husserl] es la gran sustantivación de la conciencia que ha corrido en la filosofía moderna desde Descartes" (NHD 15). No afirma Zubiri -entiéndase bien- que la conciencia sea en Husserl una tradicional sustancia autónoma e independiente; lo que sucede es que se ha "sustantivado" arbitrariamente como el campo universal de todo posible sentido del que dependen adjetivamente las notas de lo real.

¿No cabe aislar los instrumentos puramente descriptivos y utilizarlos al margen de esos problemáticos conceptos? Es lo que pretenden tantas "herejías" al definir la fenomenología como un "método" al margen de cualquier "filosofía" explícita; valga ahora como ejemplo el propio Heidegger: "[La fenomenología] no es una 'postura' *(Standpunkt)*, tampoco es una 'dirección'

Universidad Pontificia de Salamanca

(*Richtung*) porque ni es ninguna de esas cosas ni puede llegar a serlo mientras se comprenda a sí misma" [33]. Pero en filosofía ningún "método" es de hecho un camino practicable si no está orientado desde la dirección de una meta buscada o presentida; Husserl tiene mucha razón cuando afirma que "las meditaciones sobre el método pertenecen ya el edificio de la filosofía misma" [34] y la historia del movimiento fenomenológico así lo confirma también. Insistamos: ¿no cabe una mera descripción de los fenómenos sin ninguna otra dirección ulterior? En teoría, habría que contestar afirmativamente; pero ¿qué interés *filosófico* podría tener eso? Para que lograse alcance filosófico, sería preciso un análisis exhaustivo de cada fenómeno en el que se revelase sin ninguna duda el relieve concreto de cada factor; pero todo análisis es siempre parcial e interminable, aunque se trate del más nimio de los fenómenos, en última instancia porque "la gran enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa" [35]; si se puede hablar de algún progreso en el análisis de los fenómenos, este será en función de la meta que orienta ese análisis.

Con estos supuestos, concretemos la pregunta: ¿Es la doctrina zubiriana una fenomenología eidética de la intelección? La descripción zubiriana puede utilizar en algunos momentos los instrumentos que la fenomenología codificó; pero sus conceptos básicos y su ámbito de análisis no son los propios de la fenomenología pues Zubiri rechaza el conciencismo fenomenológico -cualquiera que sea el modo en que se entienda- y este rechazo afecta también a la básica postura metafísica que identifica realidad con sentido. El ámbito de experiencia en que pretende moverse Zubiri busca un ideal de radicalidad, que le puede haber venido a través de la fenomenología, pero cuya realización es inconmensurable con los conceptos básicos de esta. Una fenomenología eidética sólo es posible en el ámbito creado por la logificación de la inteligencia, lo que Zubiri combate sin descanso. Añádase aún que, al menos desde 1930, Zubiri es consciente de que una fenomenología puramente eidética es una filosofía manca porque son los fenómenos mismos quienes exigen sobrepasar el ámbito de lo que aparece como meramente dado en la conciencia; afirmar que la doctrina zubiriana de la intelección es una fenomenología eidética significaría que el fenómeno mismo de la intelección queda insuficientemente descrito por haber acallado de modo artificial todo lo que en él pueda desbordar ese ámbito consciente.

Esto no sólo lo sabe Zubiri, sino que lo sabía ya Husserl cuando negaba el calificativo de "fenomenólogos" a sus discípulos debido a la tozudez de

33 M. Heidegger, *Sein und Zeit*. 11 ed. (Tübingen, Niemeyer 1966), § 7, p. 27.

34 E. Husserl, *Die Krisis der europäische Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. "Husserliana", vol. VI (Den Haag, M. Nijhoff 1954), p. 445.

35 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. VIII.

Universidad Pontificia de Salamanca

estos en no querer sobrepasar el plano eidético. Por sorprendente que pudiera parecer, nuestra pregunta básica sólo muestra todo su alcance si, en un cuarto paso, la referimos a la fenomenología transcendental de Husserl.

D) *La fenomenología como "filosofía transcendental"*

Hay una razón importante para dar este paso. En su filosofía madura Zubiri tiende a identificar la fenomenología con Husserl, no porque ignore que existen otros fenomenólogos, sino porque piensa que las aportaciones más radicales y específicas de la fenomenología se encuentran en la obra de Husserl. Pero Husserl no es ahora fundamentalmente el propulsor de un programa filosófico o el difusor de un refinado método de análisis de gran utilidad para cualquier filosofía; Husserl es, ante todo, el creador de una filosofía propia, de enorme importancia porque lleva a sus últimas consecuencias una idea de lo que es la filosofía y una concepción metafísica de la realidad. Hasta tal punto es esto así que, en la etapa metafísica y después de un relativo obscurecimiento en la etapa ontológica, parece ofrecerse una recuperación del filósofo Husserl como el último gran metafísico de Occidente, del cual el mismo Heidegger es una derivación no imprevisible, sin menoscabo de la importancia de los análisis de este último. Sin duda alguna, se trata ahora del Husserl de la fenomenología "transcendental"; cabe incluso precisar algo más porque, dejando de lado exclusivismos impensables en un discípulo directo del filósofo, la guía básica es siempre el primer (único publicado en vida de Husserl) volumen de *Ideas* [36], del mismo modo que en la primera etapa Husserl era fundamentalmente el autor de *Investigaciones lógicas*.

Cuando se dice que "la noología zubiriana es la *Aufhebung* de la fenomenología" o, quizá con mayor precisión, que "el diálogo [de Zubiri] con la fenomenología acaba a la vez en anulación y superación" [37], estas expresiones sólo tienen sentido referidas a la fenomenología transcendental. El problema es si tal "superación" sigue siendo aún fenomenología, para lo cual es preciso saber el alcance de lo que se anula y lo que se conserva. Digamos, ante todo, que esta recuperación de Husserl no significa ningún retroceso sobre las críticas básicas de Heidegger, asumidas en lo esencial por Zubiri.

36 Me fundo para esto en que Zubiri siempre mencionaba esta obra como la representativa de Husserl. Además, si se analizan las exposiciones de su obra madura (SE 23-32: *Cinco lecciones de filosofía*. 3 ed. [Madrid, Alianza 1985], pp. 211-246) puede verse incluso en la terminología que el camino expositivo que se sigue es el que predomina en aquella obra, lo cual ciertamente también tiene sus graves inconvenientes, como saben hoy todos los conocedores de Husserl.

37 D. Gracia, *Voluntad de verdad*, cit., pp. 111 y 106, respectivamente.

Universidad Pontificia de Salamanca

Este se encuentra con que Heidegger sigue manteniendo la prioridad de la cuestión del "sentido", si bien referida ahora al ser, que ya en la primera página de *Ser y tiempo* queda "sustantivado", es decir, decidido dogmáticamente como la cuestión originaria a la que finalmente se reducen de manera adjetiva las restantes cuestiones filosóficas [38]. Con ello, no quedan resueltos los problemas porque, si Husserl tomó un camino que le desvió de su solución, los impulsos básicos de estos problemas no pueden perderse en medio de una especie de hipóstasis universal del ser.

¿Qué es lo que básicamente buscaba Husserl? Captar la intelección en la unidad inmediata de la vivencia intencional, antes de que esta se disgregue en la tradicional escisión de sujeto y objeto. Husserl no ignora la presencia de la sensibilidad dentro de esa unidad vivencial -es posible que finalmente incluso la necesidad de esa presencia- y quiere acercarla estrechamente al ámbito noético.Pero esta presencia es la de dos ingredientes que, aún coexistiendo dentro de la vivencia, son formalmente irreductibles; Husserl acabará por entender la sensibilidad como un acarreo de materiales -"datos hyléticos"-, sobre los cuales se desencadena el autónomo "elemento noético", el cual les da "forma" de sentidos en tanto que "noemas" de una intencionalidad noética en ejercicio. Por ello, puede afirmarse que "la corriente del ser fenomenológico tiene una capa material y una capa noética", pero "los análisis incomparablemente más importantes y más ricos se encuentran en el lado noético" [39]. Al partir del acto consciente, Husserl puede sentirse satisfecho con la constatación de un substrato material y centrar todo el peso del análisis en la información noética de ese material. Es una vía intelectualista, al final equivocada, pero no por ello el hecho mismo de la intelección deja de ser un acuciante problema, que no se salda traduciéndolo en la propiedad de manifestarse que compete al ser mismo. Si substraemos los prejuicios del conciencismo intelectualista de Husserl, es preciso volver sobre el problema que alienta detrás de sus análisis con su propio impulso de radicalidad.

Esto sólo puede salvarse deshaciendo el tradicional prejuicio de la filosofía que reduce la sensibilidad a los contenidos concretos que aporta; en esos contenidos sentidos se *siente* siempre también un momento *noérgico* que cualifica al acto mismo como sentir "intelectivo": los contenidos se presentan en una alteridad que los hace sentir como "de suyo", como otros que la misma actualidad intelectiva. Esto no es ni puede ser ningún acto noético porque lo

38 Cf. SE 453; NHD 16. Entendido así, lo que dice Zubiri no parece excesivamente discutible y, por tanto, pueden dejarse de lado las reservas que en otro contexto expresa J. Garrido Zaragozá, 'Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri', *Anales valentinos* 10 (1984) 91.

39 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. "Husserliana", t. III (Den Haag, M. Nijhoff 1950), § 85, p. 212.

Universidad Pontificia de Salamanca

que Husserl especificó como *noesis* es en realidad un momento intrínseco del mismo sentir; en el caso de que se desligue alguna *noesis*, esta será producto de las notas noérgicas con las que los contenidos reales tornan actual la intelección y, por tanto, en ningún caso será una *noesis* pura. Si se quiere llamar fenómeno a ese acto primario de aprehensión, no se puede decir que su manifestación directa sea el logos ("fenomeno-logía") y, por tanto, toda posible fenomenología se moverá dentro de un modo de actualizar las cosas ulterior a su originaria noergia; de hecho, es en el momento ulterior del logos donde Zubiri suele colocar los problemas que la fenomenología consideraba centrales, incluso con perceptibles parentescos terminológicos ("reducción" "*intentum*", "irrealidad", etc.). Si por "fenomenología" ha de entenderse, como quiere Husserl, no sólo un método de análisis sino una disciplina filosófica radical de las unidades de vivencia intencionales, la "noología" que preconiza Zubiri no puede ser nunca una fenomenología porque su objeto no es directamente noético ni puede traducirse en lo fundamental dentro del marco noético.

En este caso, afirmar que la filosofía zubiriana de la inteligencia es una fenomenología ya no podría hacerse de manera coherente más que afirmando que todo el conjunto de la filosofía de Zubiri lo es, puesto que la fenomenología así entendida es una manera integral de hacer filosofía, a la que no cabría fraccionar luego en planos independientes. El propio Husserl no dudó en presentar la disciplina fenomenológica como la verdadera *filosofía primera*, cuya meta era tan clara como ambiciosa: "Espero mostrar nuevamente que la idea de una filosofía primera se extiende de manera progresiva, que realiza la idea necesaria y auténtica de una doctrina universal de la ciencia, que por ello abarca íntegramente la teoría de una vida racional, por tanto una teoría universal de la razón teórica, valorativa y práctica. Todavía más: querría demostrar que tiene vocación de reformar toda nuestra actividad científica y librarnos de la tiranía propia de todas las especulaciones científicas" [40]. A este respecto, si traducimos en terminología zubiriana la exigencia fenomenológica básica, habría que decir que todo nuestro saber (poesía, ciencia, metafísica, etc.) está limitado a lo dado en aprehensión; es cierto que de las exigencias dadas en las cosas aprehendidas arranca todo nuestro saber, pero el modo de actualizar esa exigencia admite muchos contenidos como tales no aprehendidos e incluso, aún en el caso de que sean materialmente aprehendidos, la razón les da una dimensión de fundamentalidad allende toda posible aprehensión, algo pues que en sentido propio habría que denominar "metafenomenológico". Lo "conservado" de Husserl en Zubiri sería, por tanto, la exigencia de un planteamiento radical de la intelección; lo "negado", en cambio, sería el modo *feno-*

40 E. Husserl, *Erste Philosophie*, I. "Husserliana", vol. VII (Den Haag, M. Nijhoff 1956), pp. 6-7.

Universidad Pontificia de Salamanca

menológico de enfocar el problema; por ello, pienso que denominar como fenomenológico el tratamiento zubiriano de la intelección es algo que, si se utilizan los términos con rigor, introduce muchas más confusiones que claridad. Un sensismo intelectivo desborda ese marco porque la realidad es previa y más amplia que la intencionalidad y que todo marco noético; Zubiri lo expone con claridad: "La unidad intrínseca de afección real, alteridad de realidad, y fuerza de realidad es lo que constituye la unidad de la aprehensión de realidad. Es una unidad de acto aprehensor. No es... una mera unidad noético-noemática de conciencia, sino una unidad primaria y radical de aprehensión... La aprehensión es por esto un *ergon* al que tal vez pienso que podría llamarse *noergia*... El noema y la noesis no son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de 'actualidad', un devenir que no es noético no noemático, sino noérgico" (IRE 64). Esto explica suficientemente que Zubiri considere ahora la "fenomenología" como algo extraño a su propio pensamiento porque la noología es la realización de unos ideales filosóficos puestos en marcha por la fenomenología, pero desarrollados aquí a un nivel de radicalidad que desborda el marco de las filosofías fenomenológicas. Por ello, no es extraño que en sus obras maduras Zubiri menciona siempre la fenomenología como algo susceptible de una crítica total en tanto que desviación del planteamiento adecuado.

E) *La fenomenología como filosofía del sentido*

Esto puede matizarse todavía más en un quinto paso. Aún cuando una filosofía dada desemboque en algo que en sentido propio no deba llamarse fenomenología, tal denominación sigue teniendo un sentido si la fenomenología actuó como inspiración y referencia determinante (no única) a lo largo del desarrollo de una filosofía que termina por desbordar ese marco. Incluso sigue teniendo sentido si la fenomenología aparece como "adversario" tan destacado que los problemas mismos y el modo de tratarlos dependen de un intento consciente de superarla. Así se ha ido configurando la historia del movimiento fenomenológico en la que la proliferación de herejías, muy diversas entre sí, queda unificada a veces tan sólo desde una referencia crítica semejante [41]. Pongamos un ejemplo que nos puede servir como comparación para nuestro tema. Un filósofo actual tan importante como E. Levinas ha ido ofreciendo un pensamiento original que, en su conjunto, significa una de las críticas más severas y sin concesiones que nunca se hayan hecho al conjunto del pensa-

41 De hecho, tal parece ser el criterio ecléctico adoptado en la cuasi-oficial historia del movimiento: H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. 2 ed. (The Hague, M. Nijhoff 1969).

Universidad Pontificia de Salamanca

miento occidental; una y otra vez, el filósofo judío encuentra en los conceptos básicos de ese pensamiento unilateralidad, falta de radicalidad e interés manipulador de la realidad, para terminar desechando todos esos conceptos (dentro de ellos también los fenomenológicos) y buscar una nueva filosofía que ya no lo sea del ser ni de la esencia. Difícilmente se podría seguir llamando "fenomenológica" en sus resultados a una filosofía como la de Levinas; pero esa referencia es esclarecedora y tiene un sentido porque tal filosofía arrancó de la fenomenología y todo su desarrollo se hace en un intento explícito de superar las deficiencias de la fenomenología, cuyos conceptos siguen siendo esenciales, aún si aparecen reformulados para hacerlos permeables a otras tradiciones e influencias. ¿Es semejante el caso de Zubiri?

Es indudable que existen llamativas semejanzas en muchos puntos, aunque con toda probabilidad no hay ninguna influencia recíproca entre Levinas y Zubiri. Ambos comparten el anticonciencismo heredado del común magisterio de Heidegger, a ambos les resulta insuficiente la primacía del ser preconizada por este, ambos retornan de algún modo al también común maestro Husserl [42], ambos buscan en la sensibilidad el lugar de un saber radical, etc. Pero nadie dudaría que se trata de dos filosofías muy distintas y, además, sus desarrollos propios no son fácilmente comparables. La pregunta final, entonces, es esta: ¿Es Husserl la influencia determinante desde la que se pueda explicar el desarrollo y estructuración del pensamiento zubiriano?

En el estado actual de la investigación dudo mucho que se pueda contestar afirmativamente. Es cierto que la fenomenología marcó el punto de partida de Zubiri y le otorgó un delimitado contexto intelectual; pero se trataba allí de una fenomenología "eidética" con la que Zubiri operaba a la búsqueda de una filosofía, que ya no era del todo deducible de esa fenomenología, sino que esta actuaba como un substrato dentro del cual incidieron corrientes y problemas de muy heterogénea procedencia. El siguiente proceso de maduración no aparece como continuación lógica de este punto de partida, sino como un salto a Heidegger, que Zubiri entendía entonces en ruptura con Husserl hasta el punto de afirmar que en ese momento "la fenomenología quedó relegada a ser una inspiración pretérita" (NHD 14). Parece cierto que durante un tiempo Heidegger borra casi completamente a Husserl dentro de la obra zubiriana, pero es verosímil que tampoco Heidegger fuese más que un *estímulo*. Ese estímulo se mostró fecundo, ante todo, abriéndolo a una nueva visión de todo el pensamiento metafísico occidental, cuya invariable entificación de la realidad busca Zubiri superar en una nueva metafísica que, como puede suponer-

42 Este tema lo traté en mi estudio 'En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas', *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 19 (1992) 177-220. El paralelismo con el título del presente estudio fue buscado conscientemente para subrayar los puntos comunes entre dos filosofías distintas respecto a su común origen fenomenológico.

Universidad Pontificia de Salamanca

se, no significa lo que Heidegger repudiaba con este término. A partir de ahí, no me parece que los conceptos básicos de la filosofía de Zubiri (realidad, esencia, sustantividad, respectividad, actualidad, religación, etc.) puedan entenderse como derivados de la fenomenología o como alternativas a otros conceptos fenomenológicos. La posible recuperación de Husserl en la obra zubiriana viene de que el filósofo alemán aparece como un representante de esa línea a superar, cuyo otro extremo podría estar definido por Aristóteles; lo más importante es que no se trata de un representante cualquiera, sino del último y en muchos aspectos el más radical, por lo que su labor resulta insubstituible, pero su camino básico aparece dentro de una vía fundamentalmente equivocada.

Como es sabido, a Husserl le desagradaba cualquier aproximación a la metafísica que, para él, siempre conservaba el estigma del detestado "idealismo" especulativo y, sin embargo, afirmar que el núcleo originaria de la realidad es *sentido* es una postura decididamente metafísica. Pero no es esta una afirmación azarosa que se puede dejar de lado a placer. Toda la gran revolución filosófica de Husserl se alimenta en una lucha sin cuartel con la cosmovisión positivista, en la cual lo real se reducía a hechos ciegos de los cuales habría que substraer cuidadosamente cualquier rastro de sentido. Husserl, por el contrario, quiere demostrar que lo inmediatamente dado en la conciencia es mucho más amplio, que allí aparece en estado puro el sentido y, en cambio, la interpretación de lo real como una función matemática es un artificio posterior y unilateral. Ortega notó esto con palmaria claridad: "Hoy nos parece fabuloso que hace treinta años fuese menester pasar tantos apuros y empinarse de tal modo sobre la punta de los pies para entrever en utópica lejanía algo que vagamente mostrase ser y sentido. La gigantesca innovación entre este tiempo y el nuestro ha sido la 'fenomenología' de Husserl. De pronto, el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, todas las cosas, las lejanas y solemnes -Dios, los astros, los números-, lo mismo que las humildes y más próximas -las caras de los prójimos, los trajes, los sentimientos triviales, el tintero que eleva su cotidiana monumentalidad delante del escritor" [43]. ¿Cabría mantener una filosofía fenomenológica que dejase de lado la primacía metafísica del sentido? Me parece imposible un análisis intencional que no se mueva en el orden del sentido y, sin análisis intencional, no hay fenomenología posible. Si Zubiri niega la originalidad filosófica del sentido -este es el núcleo invariable de su reiterada crítica a la fenomenología- y coloca en ese lugar un *ergon*, si se afirma el carácter derivado del acto intencional (logos), si se rechaza la primacía del ámbito consciente, parece que se están negando los supuestos fundamentales que

43 'Max Scheler. Un embriagado de esencias', en J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, IV. 6 ed. (Madrid, Revista de Occidente 1966), pp. 509-510.

Universidad Pontificia de Salamanca

hicieron posible la fenomenología. Para que esto no signifique un retorno al positivismo -del cual Zubiri sigue pensando que, en buena lógica, debe ser llanamente el rechazo de toda posible filosofía- habrá que mostrar el lugar del sentido, habrá que mostrar que el sentido, sin ser lo primario, está enlazado con la realidad originaria como un momento que el dinamismo de lo real "da de sí" [44].

Esto autoriza a afirmar que la filosofía de Zubiri es incomprensible sin la fenomenología, la cual resultó determinante en todo el proceso filosófico del autor. Pero esto no me parece suficiente para asegurar que la propia filosofía de Zubiri siga siendo un nuevo episodio de la fenomenología, por radical que se quiera, ni tampoco que se pueda entender de modo suficiente considerando a la fenomenología como su determinante inspiración general. No obstante, esta es una conclusión provisional a la espera de estudios más detallados que los ahora disponibles.

7. CONCLUSIÓN

Hay un último tema al que quiero referirme brevemente y que afecta a la repercusión que la noología tiene para el conjunto del desarrollo del pensamiento zubiriano. El grado de radicalidad alcanzado a partir de la aprehensión primordial abre un nuevo nivel respecto a los escritos anteriores y habría que analizar el relieve de esto. Si a los escritos anteriores se los considera centrados en la "metafísica" y esta se entiende, como es frecuente y parece que no ajeno a Zubiri, en el sentido de estudio de las *ultimidades* reales, seguir manteniendo el mismo término "metafísica" para el discurso filosófico desplegado en la noología lleva a un uso confuso, como ya advirtió lúcidamente D. Gracia. De lo que ahora se trata es de un análisis descriptivo de lo *primero* y lo primero formalmente no es lo último, por mucho que sólo se acceda a lo último desde lo primero; la propuesta de D. Gracia al hablar aquí de una "filosofía primera" me parece feliz y en consonancia con el pensamiento zubiriano pues la sospecha manifestada por algunos de que así se fracciona la unidad de lo real no me parece fundada; en cambio, "noología" me parece un término excesivamente esotérico y con una historia filosófica, corta, pero excesivamente comprometedora. Habría que aceptar entonces que la noología significa un nuevo paso en el desarrollo del pensamiento zubiriano y lo que queda por saber es el alcance de ese nuevo paso respecto al grupo de escritos que tienen su centro en *Sobre la esencia*. Hoy por hoy no encuentro razones válidas para proponer una nueva *etapa*, en el preciso sentido que Zubiri da al

44 Es un tema complejo sobre el cual me he detenido en mi libro *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana* (Salamanca, Univ. Pontificia 1993), sobre todo cap. IV.

Universidad Pontificia de Salamanca

término; creo que la noología pertenece de lleno a la etapa que el propio Zubiri definió como *metafísica*, pero obsérvese que, según el propio Zubiri, esto no significa unos contenidos sustantivos delimitados, sino el concepto de una "inspiración común"; la unidad de la inspiración común que sostiene la etapa metafísica viene dada por el hecho de la transcendentalidad de la realidad y esto no parece que se rompa en la noología.

Ahora bien, una "inspiración común" es susceptible de concretarse en realizaciones filosóficas con acentos diversos y eso señala fases distintas dentro de la misma etapa. Si ya está bastante difundido diferenciar dentro de la etapa metafísica una primera fase que termina con la publicación de *Sobre la esencia* y una segunda que comienza con la publicación de aquella obra, quizá no esté fuera de razón postular una tercera fase en la que la identidad de "metafísica" y "filosofía primera", afirmada expresamente en *Sobre la esencia*, aparece ahora a la luz de un nuevo discernimiento entre ambas. Lo que esto plantearía sería la tarea, ya parcialmente iniciada, de una nueva valoración "crítica" del conjunto del pensamiento zubiriano desde el marco teórico de la noología, valoración que, como ya advertí, quizá deba compensarse y completarse con una visión más amplia de su desarrollo.

En resumen. La década que nos separa de la publicación completa de *Inteligencia sentiente* dio pasos muy importantes en la comprensión de la noología zubiriana. Parece que estamos en disposición de comprender sus problemas básicos, lo cual no es parca tarea en un tema tan complejo. Pero, como cabe suponer, esto plantea nuevos problemas o reaviva a otra luz viejos problemas. Esto señala una nueva altura en la asimilación de la filosofía zubiriana y la prepara para nuevos e importantes desafíos, que sin duda deben romper el círculo interno del pensamiento zubiriano y abrirlo con fundamentos sólidos a otros aires, lo cual por fuerza repercutirá en la difusión pública y en la eficacia de esa filosofía.

A. PINTOR-RAMOS

Universidad Pontificia de Salamanca