

# ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año X

1984

Núm. 20

## INDICE

	Pág.
Manuel Ureña Pastor: Hegel, Marx, Engels y Schelling en la síntesis de Bloch ... ..	221
Emilio Aliaga Girbés: Eucaristía y reconciliación en el Misal romano de Pablo VI ... ..	273
Joaquín Pascual Torró: Del genitrix. Testimonio de Prudencio sobre la maternidad divina de María ... ..	315
José Janini: El "Ordo missae" del Misal mozárabe de Cisneros ... ..	333
Antonio Benlloch Poveda: Alfonso Alvarez Guerrero (1502-1576), jurista. ... ..	345
Juan José Garrido Zaragoza: El "objetivismo fenomenológico" de los primeros escritos de Xavier Zubiri ... ..	367
Jesús Conill Sancho: Ateísmos contemporáneos y vigencia de la fe ... ..	407
Recensiones ... ..	417

**FACULTAD DE TEOLOGÍA**  
**SAN VICENTE FERRER, VALENCIA**  
Sección Diócesis

# EL “OBJETIVISMO FENOMENOLÓGICO” DE LOS PRIMEROS ESCRITOS DE XAVIER ZUBIRI \*

Por Juan José Garrido Zaragoza

A D. Nemesio González Caminero,  
maestro y amigo

En el prólogo a la edición inglesa de *Naturaleza, Historia, Dios*<sup>1</sup> divide Zubiri su pensamiento en dos grandes etapas: una primera, que va desde 1932 hasta 1944, que llama “ontológica o metafísica”; y una segunda, cuyo inicio fecha en 1944, que califica de “rigurosamente metafísica”.<sup>2</sup>

“Etapa” es, según Zubiri, un lapso de tiempo cualificado por una inspiración común,<sup>3</sup> por lo que trasciende de algún modo la situación

---

\* Utilizamos las siguientes siglas:

POH: *Le problème de l'objectivité d'après Husserl.*

TFJ: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio.*

Las referencias bibliográficas completas, tanto de los escritos de Zubiri como de las obras consultadas, las damos una sola vez, pero no en el lugar donde el libro o artículo se mencionan por primera vez, sino en la *Bibliografía* que se encuentra al final de este trabajo.

<sup>1</sup> Publicado bajo el título *Dos etapas* en el n.º 32 de la *Revista de Occidente* (1984). (Anteriormente fue publicado en el periódico *Ya* de Madrid del 16-XII-1980).

<sup>2</sup> *Dos etapas*, 45 y 48.

<sup>3</sup> Según Zubiri, el tiempo no es algo separado de las cosas, sino tan sólo un momento de ellas y, en consecuencia, las cosas no están en el tiempo sino que son temporales y, por ello, cualifican el tiempo. Al tiempo así cualificado llama Zubiri “unidad estructural del tiempo”. Las unidades estructurales son cuatro: el tiempo como “mensura” (propio de las cosas físicas), el tiempo como “edad” (propio de los seres vivos), el tiempo como “duración” (propio de los seres vivos dotados de psiquismo) y el tiempo como “acontecer” (propio del hombre). “Cuando las cosas temporales —escribe— son los hombres en la integridad de su vida, entonces surge una cualidad temporal nueva. La vida del hombre en esta su totalidad tiene un momento esencial constitutivo: es proyecto. Pues bien, el proyecto cualifica a su tiempo con una cualidad nueva: es el tiempo como *acontecer*... El acontecer puede ser biográfico, social, histórico. Cuando los proyectos humanos

concreta de un individuo. Alrededor de los años treinta la fenomenología, que comenzó con la modesta pretensión de conquistar alguna evidencia absoluta, se había desplegado en una auténtica filosofía, culminando, con Heidegger, Scheler y otros, en una metafísica u ontología.<sup>4</sup> Hubo ciertamente que revisar algunos de los supuestos de Husserl y corregir su irresistible tendencia hacia el idealismo; y, de modo especial, fue necesario recuperar el carácter concreto de las cosas objeto del filosofar. En ello justamente cifra Zubiri su inspiración propia dentro de esta inspiración común: “¿Qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión —escribe—. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa. A esta investigación sobre las cosas, y no sólo sobre las objetividades de la conciencia, se llamó indiscernidamente ontología o metafísica. Así la llamaba el propio Heidegger en su libro *Sein und Zeit*. En esta etapa de mi reflexión filosófica la concreta inspiración común fue ontología o metafísica. Con ello la fenomenología quedó relegada a ser una inspiración pretérita. No se trata de una influencia —por lo demás inevitable— de la fenomenología sobre mi reflexión, sino de la progresiva constitución de un ámbito filosófico de carácter ontológico o metafísico. Una inspección, aunque no sea sino somera, de los estudios recogidos en el volumen *Naturaleza, Historia, Dios* hará percibir al menos avisado que es ésta la inspiración común de todos ellos. Era ya una superación incoativa de la fenomenología. Por esto, según me expresaba en el estudio *Qué es saber*, lo que yo afanosamente buscaba es lo que entonces llamé *lógica de la realidad*”.<sup>5</sup>

Esta etapa ontológica fue, pues, en gran medida posible gracias a la fenomenología, pero reformando algunas de sus posiciones centrales. Según Zubiri, Husserl constituye “el primer brote de un filosofar *puro* en nuestro tiempo” y “ha tenido que consumir cuantiosas energías para recabar, frente a la psicología experimental, el derecho a filosofar”.<sup>6</sup> La filosofía anterior era una “mixtura de positivismo, de historicismo y de pragmatismo apoyada en última instancia en la ciencia psicológica”, apoyo que se expresó como teoría del conocimiento. Desde esta situación,

---

dentro de un lapso de tiempo responden a lo que podríamos llamar una *inspiración común*, entonces el tiempo del acontecer tiene un matiz temporal propio: es la *etapa* (que puede ser biográfica, social o histórica). Etapa es el acontecer cualificado por una inspiración común” (*Dos etapas*, 45-46; cfr. también *El concepto descriptivo de tiempo*, 35-37).

<sup>4</sup> *Filosofía y metafísica*, 21.

<sup>5</sup> *Dos etapas*, 47-48.

<sup>6</sup> *Filosofía y metafísica*, 17.

Husserl, con una crítica severa, creó la fenomenología, que es una filosofía de las cosas, no un mero antipsicologismo o teoría del conocimiento.<sup>7</sup> “La fenomenología tuvo así una doble función —dice Zubiri—. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio de filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. Y esta última función fue para mí decisiva”.<sup>8</sup> De ahí que afirme: “Lo que a Husserl se debe en primera línea es la *positiva* creación de un ámbito donde poder filosofar libremente”.<sup>9</sup>

En el presente trabajo nos proponemos estudiar esa “inspiración pre-terita” que fue la fenomenología para la primera etapa del pensamiento de Zubiri, centrándonos fundamentalmente en su tesis doctoral. Zubiri no considera una “etapa” este “momento fenomenológico” de su reflexión, pero afirma explícitamente la importancia del mismo en la génesis de su propia filosofía. Por otro lado, el lector familiarizado con su obra podrá fácilmente descubrir que tanto la orientación como algunas de las tesis constantes de su pensamiento encontraron ya en este “momento” una primera formulación. Dejamos para un próximo trabajo el estudio de la primera etapa propiamente dicha.

## 1. NECESIDAD DE UNA FILOSOFÍA DE LA OBJETIVIDAD

Los primeros trabajos filosóficos de Zubiri se mueven dentro del área fenomenológica. Casi simultáneamente presenta la tesina de licenciatura en Lovaina y defiende en Madrid la tesis doctoral: ambos trabajos están fechados en 1921. Bajo la dirección de L. Noël, representante de la neoescolástica lovaniense, defensor del llamado “realismo inmediato” y uno de los primeros que dieron a conocer la obra de Husserl en el mundo de lengua francesa,<sup>10</sup> presenta Zubiri para licenciarse un breve trabajo titulado *Le problème de l'objectivité d'après Husserl*. Se trata de un estudio sobre el pensamiento de Husserl y, de modo especial, el de las *Logische Untersuchungen*; debía constar de tres partes: 1.<sup>a</sup>) el punto de partida de las ideas de Husserl, 2.<sup>a</sup>) la idea de una reforma de la lógica y 3.<sup>a</sup>) la idea de la objetividad pura, pero de hecho Zubiri se ocupa solamente de las dos primeras y deja la tercera para la tesis doctoral. Y efectivamente, tomando como hilo conductor el problema del juicio, la objetividad es el tema de la tesis doctoral, titulada *Ensayo de una teoría fenomenológica*

---

<sup>7</sup> *Dos etapas*, 47.

<sup>8</sup> *Dos etapas*, 47.

<sup>9</sup> *Filosofía y metafísica*, 17-18.

<sup>10</sup> Noël, L. *Les frontières de la Logique*, pp. 211-223.

*del juicio*,<sup>11</sup> y publicada en 1923. En este trabajo ya no se limita a exponer las ideas de Husserl, como era el caso de la tesina, sino que su propósito es más ambicioso: elaborar una teoría del juicio como "intención objetiva". Como el título ya indica, se trata de una teoría fenomenológica, y por ello el método adoptado y los supuestos de que se parte están directamente inspirados en la obra de Husserl. Y a través de la teoría de juicio, la intención de Zubiri es contribuir a la construcción de una filosofía de la objetividad, pues, en su opinión, nuestro momento intelectual precisa de forma ineludible una filosofía de este tipo. Veamos cuáles son sus razones.

Parte Zubiri del hecho, para él incuestionable, de que el subjetivismo moderno "se halla en completa y definitiva bancarrota",<sup>12</sup> y ello no sólo porque ha sido incapaz de resolver los problemas filosóficos fundamentales, sino sobre todo porque la ciencia moderna, cuyos resultados teoriza e interpreta, se halla sumida en una profunda crisis. A consecuencia de ello, un poco por todo el mundo se están abriendo caminos filosóficos de corte objetivista y realista: "Este movimiento objetivista —dice Zubiri— es, bajo diversas formas, el fenómeno característico del pensamiento contemporáneo".<sup>13</sup> Si la filosofía contemporánea se orienta hacia el objetivismo ello es debido, como hemos indicado, a una necesidad proveniente de las ciencias mismas en su situación actual. Según Zubiri, la crisis de las ciencias (matemáticas, física, química, biología y psicología) ha colocado a la filosofía ante nuevas exigencias que "sólo pueden ser satisfechas con una

---

<sup>11</sup> Este libro consta de una introducción y cinco capítulos. En la introducción, después de plantear el problema del juicio y de indicar la orientación que va a dar a su trabajo, presenta Zubiri un apretado, exacto y documentado panorama de la situación de crisis por la que pasan las ciencias, con el fin de mostrar la necesidad de una filosofía objetivista. El cuerpo de la tesis podemos dividirlo en dos grandes partes. *La primera*, que corresponde a los capítulos 1.º y 2.º, es una exposición de los fundamentos desde los que elaborará la teoría del juicio. El capítulo 1.º está consagrado a explicar el método fenomenológico y a aclarar el concepto de fenómeno; termina con una exposición del método explicativo que, como tal, cae fuera de la fenomenología, pero que en cierto modo la completa. El capítulo 2.º estudia la teoría de la conciencia y del objeto; comienza con una larga crítica al psicologismo moderno, en la que Zubiri pone de manifiesto tanto la insuficiencia de sus bases como sus prejuicios y aprioris; sigue la teoría fenomenológica de la conciencia, y termina con la teoría del sujeto. *La segunda parte*, integrada por los capítulos 3.º, 4.º y 5.º, entra ya en la teoría del juicio. En el capítulo 3.º delimita Zubiri los distintos problemas que plantea el juicio, que son tres: el fenomenológico, el normativo y el epistemológico. En el capítulo 4.º estudia el juicio como adhesión subjetiva, lo que le lleva a distinguir cuidadosamente los diferentes actos cognoscitivos: intuición, imaginación e ideación. Finalmente, el capítulo 5.º desarrolla la teoría del juicio como "intención objetiva", que es la tesis que defiende.

<sup>12</sup> TFJ, 23.

<sup>13</sup> TFJ, 36.

teoría de la objetividad pura".<sup>14</sup> La filosofía no puede vivir al margen de las ciencias: "Aislada de la ciencia —escribe— la filosofía parece tener para algunos espíritus sabor un tanto anodino; en cambio, presentarla como una necesidad postrera del espíritu después de haber agotado todas sus otras actividades, es decir de ella todo lo más que se puede decir: corona de la ciencia".<sup>15</sup> Y añade en otro lugar: "Si la filosofía ha sido en todas las épocas una fundamentación teórica de la ciencia, la filosofía, no ya moderna sino contemporánea, debe cambiar de norte respecto a los clásicos del siglo XIX y fundamentar críticamente ese mundo de la objetividad, base a todos los demás".<sup>16</sup> No duda, pues, Zubiri en afirmar que los problemas filosóficos nacen de la necesidad de fundamentar la ciencia e interpretar sus resultados. Siempre, según su opinión, ha sido así, desde Platón hasta Kant.<sup>17</sup> Así pues, la crisis de las ciencias fuerza a la filosofía a orientarse hacia la objetividad, a superar los supuestos de la modernidad según los cuales la conciencia es causación real y los objetos meros contenidos de conciencia.<sup>18</sup>

No vamos a entrar en la exposición pormenorizada que hace Zubiri de la crisis interna de la ciencia. Indiquemos solamente que las matemáticas, tanto en aritmética como en geometría, empiezan a construirse independientemente de toda intuición y de toda física, y que, a consecuencia de ello, ya no se puede sostener la tesis renacentista del carácter matemático de toda realidad, ni mucho menos se puede hacer de las matemáticas una ciencia de la realidad. El objeto de las matemáticas nada tiene que ver con los objetos existentes, ni se reduce a ser pura construcción subjetiva: tiene una objetividad ideal, un modo de ser *sui generis*. La física, por su parte, se ha desarrollado de forma que ya no es posible reducir todo el mundo a relaciones matemáticas, lo que abunda en favor de la afirmación anterior; de nuevo, lo cualitativo, y no sólo lo cuantitativo, es tomado en consideración: los conceptos fundamentales de la nueva física (rotación, carga definida, naturaleza positiva y negativa) no son reducibles a la cantidad, y, sin esta reducción, no puede haber un matematismo *a priori* en física. Pero, además, las ciencias matemáticas y las físicas difieren absolutamente en su método: las matemáticas se refieren a objetos que no son hechos, mientras que la física se refiere a puros hechos; las matemáticas tiene su origen en una evidencia apodíctica y se desarrolla completamente *a priori* por vía deductiva, mientras que la física adquiere sus primeros juicios por una evidencia puramente asertórica y se

---

<sup>14</sup> TFJ, 23.

<sup>15</sup> TFJ, 7.

<sup>16</sup> TFJ, 36.

<sup>17</sup> TFJ, 36.

<sup>18</sup> TFJ, 22.

desarrolla por un procedimiento inductivo. Así, puede afirmar rotundamente Zubiri que la matemática no es una ciencia de la realidad en el sentido de hechos físicos. Tampoco se puede aplicar la matemática a la psicología, como pretende el psicologismo. El psicologismo parte de dos postulados: primero, que la conciencia es una magnitud escalar; segundo, que los objetos son “contenidos de conciencia”. Bergson y W. James han puesto de manifiesto el absurdo de la primera afirmación y, por su parte, Bretano y la escuela de Wurzburg han demostrado lo infundado de la segunda. El estudio de la comprensión de las palabras del lenguaje, es decir, el fenómeno de la significación, muestra claramente que el proceso del pensamiento no es reducible a la imaginación, ni puede explicarse por meras leyes asociativas; que el objeto sólo tiene una presencia intencional en la conciencia y que, en consecuencia, por lo menos los objetos ideales no son “contenidos de conciencia”.<sup>19</sup>

Aquí es donde aparece la crítica filosófica. Porque si los objetos ideales no son “contenidos de conciencia” y algunos de tales objetos (los matemáticos, por ejemplo) no son realidades existentes en el mundo externo, resulta de ello que esos objetos ideales no son propios ni de la conciencia ni del mundo. Son pues, un tercer mundo *sui generis*, el mundo de las ideas.<sup>20</sup> Y por eso afirma Zubiri que “la teorización de la ciencia contemporánea nos coloca ante la necesidad de hablar de un mundo ideal, es decir, inexistente pero trascendente, esto es, objetivo”.<sup>21</sup> Y continúa escribiendo Zubiri: “Entre lo cosmológico y lo psicológico hay un término medio: lo objetivo. Entre la psicología y la cosmología hay una fenomenología. El edificio levantado en el siglo XIX se ha derrumbado. La matemática se ha desvinculado de la psicología y de la cosmología. La física se ha separado de la matemática. La psicología se aparta del asociacionismo...” y es tarea de la filosofía contemporánea “fundamentar críticamente ese mundo de la objetividad”, pues, “así como la filosofía moderna nació de la interpretación subjetivista y cosmológica de la matemática, así la filosofía contemporánea nace de una interpretación objetivista ideal de la matemática”.<sup>22</sup>

La nueva orientación de la filosofía no es, pues, una cuestión de moda o de capricho intelectual. Son las ciencias las que están empujando a la filosofía a tomar nuevas actitudes intelectuales. Y, por ello, un poco por todo el mundo va imponiéndose esta orientación objetivista. En Alemania tenemos, por ejemplo, la obra de Bolzano, que puede considerarse como

---

<sup>19</sup> TFJ, 26-35; cfr. también POH, 9-17.

<sup>20</sup> TFJ, 36.

<sup>21</sup> TFJ, 36.

<sup>22</sup> TFJ, 36.

el padre del objetivismo contemporáneo.<sup>23</sup> Bolzano llega a la idea de las "representaciones en sí", del "juicio en sí" y de la "verdad en sí", donde "en sí" no significa existencia, sino tan sólo la independencia que tiene el sentido de un contenido de conciencia del hecho de que sea o no pensado por el sujeto. Por otro lado, Bretano pone de relieve el valor de las teorías aristotélicas sobre la intencionalidad y las de Bolzano sobre la objetividad, y sus discípulos continúan trabajando intensamente en esta línea. Así, Twardwosky llega a la conclusión de que el objeto no es ni puede ser nunca "contenido de conciencia". Meinong funda la escuela austriaca de la *Gegenstandstheorie*, según la cual el objeto no es algo existencial, ya que cabe hablar de objetos inexistentes, tanto ideales como fantásticos, a base de estados psíquicos que no son ni juicios ni simples representaciones, y que se llama *Annahmen*. Husserl, tras fracasar en su intento de expresar en términos psicológicos la matemática, llega en sus *Logische Untersuchungen* a un objetivismo puro, completado por la idea de una fenomenología. Para Husserl, todo objeto tiene, además de su ser espacial y temporalmente determinado en el plano de las realidades, una esencia ideal en virtud de la cual el objeto en cuestión se halla rigurosamente determinado y circunscrito en la *región eidética*. Finalmente Külpe y su escuela, la "Wurzbürger Schule", han elaborado importantes trabajos de psicología del pensamiento, los cuales, unidos a las investigaciones fenomenológicas, "constituyen las bases más sólidas del objetivismo contemporáneo".<sup>24</sup>

Pero este movimiento objetivista traspasa las fronteras germánicas. En Inglaterra tenemos la obra de B. Russell; en Francia, la "Logística" de Cuturat; en América, la sociedad neorrealista; en Rusia, la obra de Losskij. Y en el campo de la ética no hay que olvidar la teoría de los valores de M. Scheler. El mismo renacimiento de la metafísica es una consecuencia inmediata, según Zubiri, de este objetivismo. Y a todo esto hay que añadir el neoescolasticismo en sus diversas formas, "cuyas ideas capitales van imponiéndose de hecho en los medios intelectuales hasta el presente más refractarios a ellas".<sup>25</sup>

Dentro de este vasto movimiento objetivista quiere situar Zubiri su propia obra. Así nos lo dice el prólogo: este trabajo "pertenece por su espíritu a la serie de investigaciones emprendidas desde hace algunos años en Alemania y en Austria con ocasión de los trabajos de Husserl y Brentano, respectivamente".<sup>26</sup> Y afirma que su aportación consiste "en la

---

<sup>23</sup> TFJ, 37; POH, 23-25.

<sup>24</sup> TFJ, 37-38, POH, 15-19, 26-28.

<sup>25</sup> TFJ, 39.

<sup>26</sup> TFJ, 7.

exposición sistemática de estas ideas, organizadas alrededor del problema del juicio".<sup>27</sup>

## 2. LA FENOMENOLOGÍA

De entre todas las filosofías orientadas hacia el objetivismo es la fenomenología la de mayor relieve, la más definitiva y lograda. Por eso no duda Zubiri en calificar su trabajo de "fenomenológico". Y la fenomenología es en ese momento la obra de Husserl. Recurre Zubiri en argumentaciones concretas, sobre todo a la hora de combatir el psicologismo, a los trabajos de Meinong, Kulpe, Buthler e incluso a los neokantianos; pero en definitiva el instrumento de análisis, el método y los conceptos fundamentales utilizados en su trabajo son esencialmente husserlianos; y fenomenológica es la tesis que preside todo su trabajo.

Las obras de Husserl que inspiran el pensamiento de Zubiri son tres: *Logische Untersuchungen* (1900-1901), *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910) e *Ideen zu einer reinen Phanömenologie* (1914). De estas tres, la *Logische* es la fuente más importante, no en vano afirma Zubiri que es en ella donde Husserl llega a un objetivismo puro.<sup>28</sup> Para ser más exactos, son los "Prolegómenos" y las "Investigaciones quinta y sexta", lo que Zubiri utiliza casi exclusivamente. En los "Prolegómenos" se esfuerza Husserl en abrir un camino a una nueva comprensión y tratamiento de la lógica, entendida como ciencia de la esencia: la lógica se ocuparía de las ideas o esencias, las cuales pertenecen al reino de lo intemporal y necesario, y no al reino de los hechos. Las ciencias particulares, que siempre se ocupan de los hechos, derivarían de esta lógica su justificación. La lógica se identifica así con la fenomenología. Como consecuencia de esta actitud, se propone Husserl refutar el naturalismo psicologista en sus propios fundamentos, ya que dicho naturalismo reduce el mundo ideal, la lógica, a procesos psíquicos, convierte todo lo objetivo en "contenido de conciencia" y, en consecuencia, lleva a cabo "una reificación de la conciencia". La "Investigación quinta" está consagrada a la aclaración de la doctrina de la intencionalidad, tema central de esta obra. Llega Husserl a la conclusión de que el conocimiento no es en modo alguno la suma de operaciones subjetivas regidas por leyes asociativas, sino que, por el contrario, hay que entender por conocimiento una relación irreducible de una actividad subjetiva a su término objetivo, sea cual fuere el tipo de objetividad. Plantea así de una manera nueva la relación entre

<sup>27</sup> TFJ, 39.

<sup>28</sup> TFJ, 37.

el sujeto y el objeto, rechazando por infundados tanto los idealismos clásicos como los realismos exagerados. La "Investigación sexta" es también muy importante. Estudia en ella algunos aspectos de la intencionalidad, como por ejemplo la modalidad según la cual se lleva a cabo la "repleción", y la tipología de los objetos. Ocupa en ella un lugar central la teoría de la *evidencia* y de la *verdad*, terminando con el análisis de la intuición sensible y categorial. Son estos temas centrales de la obra de Husserl que Zubiri tendrá especialmente en cuenta a la hora de fundamentar la teoría del juicio como "intención objetiva".

La *Philosophie als strenge Wissenschaft* es seguida por Zubiri en lo fundamental, aunque la juzga un poco cartesiana.<sup>29</sup> Además de la crítica al naturalismo, comparte también con Husserl el ideal de la filosofía como ciencia estricta y rigurosa.

En lo que respecta a *Ideen* la actitud de Zubiri es más reservada. Recordemos que esta obra de Husserl se mueve en una doble dirección. Por un lado, apunta a la fundamentación y bosquejo de una eidética, de una teoría general de las esencias, contribuyendo a precisar lo dicho en las *Logische*. Pero, por el otro, se encamina hacia lo que Husserl llama "fenomenología" en sentido estricto, es decir, hacia una doctrina no ya de los fenómenos, sino del "aparecer" de la estructura esencial y de la construcción de los actos en los que los objetos nos son presentes. El primer aspecto era claramente aprovechable por Zubiri, pues la "Primera sección" de *Ideen* no pasa de ser un conjunto de consideraciones lógicas que repiten casi sin cambios lo dicho en las *Logische*; y la "epojé" en su aspecto eidético, esto es, como método para alcanzar evidencias esenciales poniendo entre paréntesis la "actitud natural", que Husserl introduce en la "Segunda sección" y que supone una aclaración del método fenomenológico al eliminar toda reminiscencia psicologista, es también asumida por Zubiri. Y lo mismo hay que decir del nuevo vocabulario acuñado por Husserl para expresar el polo subjetivo y el objetivo del fenómeno intencional: "noesis" y "noema".

Pero Zubiri no puede seguir a Husserl por los caminos de la "reducción trascendental". Dicha "reducción" supone aceptar el carácter absoluto de la conciencia y su condición de *a priori* constituyente o dadora de sentido con respecto al objeto; pone en juego la "subjetividad trascendental", que, si bien tiene un sentido bastante diferente del que tiene en la filosofía de Kant, no por ello es menos cierto que, en tanto que *a priori*, prefija de antemano el modo de presentación del objeto. No acepta, pues, Zubiri la reinterpretación de la intencionalidad que aparece en *Ideen*, reinterpretación que aproxima la fenomenología al

---

<sup>29</sup> POH, 8.

idealismo. En la tesina de Lovaina dijo ya a propósito de *Ideen*: “(Esta obra) no está aún terminada y, por lo que he oído a algún alumno del filósofo, no lo estará jamás. Muy probablemente eso se debe a que el autor, al estudiar la fórmula a que había llegado, se acercó un poco al neokantismo; en cualquier caso, ha cambiado algunas ideas emitidas en sus *Logische Untersuchungen* acerca de la naturaleza de la fenomenología y, sobre todo, acerca de la naturaleza de la conciencia y su relación con lo real”.<sup>30</sup> Y también: “Lleva demasiado lejos el carácter autónomo de la intencionalidad: esto conducirá a la fenomenología hacia un cierto idealismo”.<sup>31</sup> Y en *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, comentando la tesis husserliana según la cual “hacer un análisis fenomenológico de un objeto equivale a reducirlo a las condiciones de su conciencia pura”, escribe: “Como se ve, aún quedan profundas huellas del subjetivismo en la obra de Husserl, que sólo pueden ser evitadas, a mi modo de ver, por la incorporación crítica de ciertas nociones escolástico-aristotélicas a la filosofía contemporánea”.<sup>32</sup> No está dispuesto, pues, a secundar la nueva orientación idealista que se perfila en la obra de Husserl. Busca Zubiri una filosofía de la objetividad y está convencido de que la fenomenología sigue siendo el mejor método para alcanzarla, a pesar de las innovaciones introducidas por Husserl en la última obra. Ello hace necesario un trabajo de selección, pues es obvio que no toda la filosofía de Husserl es igualmente aprovechable en la fundamentación del objetivismo; y una selección supone un criterio y es ya inevitablemente una interpretación.

El criterio es claro: sólo se tendrá en cuenta aquéllo que vaya en ayuda de una filosofía de objetividad y que permita superar el subjetivismo moderno. Concretamente, Zubiri tomará como obra fundamental la *Logische* y de *Ideen* sólo asumirá lo que suponga una continuación y clarificación de aquélla.

Y en lo tocante a la interpretación, en el momento en que escribe Zubiri había ya tres maneras posibles de entender la significación de la fenomenología dentro del pensamiento contemporáneo: la primera consideraba la fenomenología como un *método* que, en cuanto tal, permanecía neutral ante los grandes sistemas metafísicos; la segunda entendía que la fenomenología era, en última instancia, un *realismo*; y la

---

<sup>30</sup> POH, 8. Al margen de lo acertado o no de este juicio zubiriano, es un hecho que P. Natorp interpretó el “yo puro” fenomenológico de una forma muy cercana al “sujeto trascendental” kantiano, y consideró la fenomenología de esta obra de Husserl como una filosofía neokantiana coincidente en lo esencial con la suya (Cfr. Natorp, P. *Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, pp. 224-226.

<sup>31</sup> POH, 21.

<sup>32</sup> TFJ, 38 en nota.

tercera veía en la fenomenología un nuevo *idealismo*. Como hemos visto, Zubiri no quiere seguir la tercera vía. Para él la fenomenología es fundamentalmente un método, pero un método que hace posible una filosofía de tipo objetivista y realista. Se adhiere, en consecuencia, a la corriente que interpreta la fenomenología como un nuevo realismo, siguiendo en esto al grupo de primeros discípulos de Husserl, como Stein, Conrad-Marcus, Reinach, etc., que vieron en la fenomenología fundamentalmente un análisis de esencias y que no ocultaron su sorpresa y malestar ante la reformulación de la fenomenología expresada en *Ideen*, reformulación que acabaron rechazando.<sup>33</sup>

No vamos a seguir punto por punto las ideas expuestas por Zubiri en *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, trabajo ya realizado magistralmente por A. Pintor-Ramos.<sup>34</sup> Expondremos solamente las ideas centrales que están en la base de la filosofía de la objetividad que Zubiri cree necesario elaborar.

### 2.1. *La fenomenología como método*

La fenomenología es un *método descriptivo* y una *ciencia eidética*, esto es, una "descripción de esencias". Como tal, es lógicamente anterior a todo "saber explicativo", aunque sin hacer innecesario dicho saber. Aceptar la fenomenología como método implica concederle un rango particularmente privilegiado, a la vez que asumir no pocos elementos doctrinales difícilmente aislables del mismo.

El método fenomenológico se basa en la "reducción". Mediante ella el objeto real presente en la actitud natural, caracterizada por la creencia en la existencia efectiva del objeto y del mundo en general, queda reducido a puro "fenómeno", y la conciencia empírica, la conciencia individual y humana, a "pura conciencia".<sup>35</sup> Esta "puesta entre paréntesis" de la existencia efectiva del objeto no supone pérdida alguna en lo concerniente a su contenido; es decir, la "reducción" no supone la pérdida de la realidad del objeto, pues lo que solamente queda en suspenso es la creencia natural en su existencia efectiva. Además, el "fenómeno puro" obtenido por reducción nos proporciona un conocimiento que no es exclusivo de un objeto particular, sino que abarca a todos los objetos dentro de la "especie" a que pertenece el objeto en cuestión. El acto

---

<sup>33</sup> Se pueden considerar también representantes de esta corriente a Pfänder, Geiger y Hartman. Sobre este punto, cfr. Von Aster, E. *La filosofía del presente*, p. 84, Valori, p. *Il metodo fenomenologico*, pp. 61-62, Metzger, A. *La situación presente de la fenomenología* (II), pp. 178-209.

<sup>34</sup> Pintor-Ramos, A. *Zubiri y la fenomenología*, pp. 389-565.

<sup>35</sup> TFJ, 77-78.

mediante el cual conocemos la esencia o especie a que pertenece un objeto concreto existente es la *ideación*, que no es un acto de inducción, ya que no precisa varios hechos que fundamenten la conclusión, pues uno sólo basta; ni un acto de deducción. Se trata de un acto "sui generis" de mención o de significación.<sup>36</sup>

La "reducción" nos proporciona un conocimiento descriptivo de esencias, un conocimiento que es absoluto e infalible, y, al mismo tiempo condición de posibilidad del conocimiento de los hechos, en la medida misma en que el objeto ideal es la condición de posibilidad de todo objeto individual. La fenomenología, como Platón, sostiene que los hechos dependen de las esencias; que las esencias "son las verdaderas condiciones *a priori* de la posibilidad del mundo empírico en general";<sup>37</sup> que las ideas "son el único verdadero, absoluto y suficiente ser".<sup>38</sup> El mundo de las existencias, contingente y mudable, depende en su realización del mundo de las esencias, que es inmutable y eterno. El método fenomenológico implica, pues, esta especie de dualismo ontológico de raigambre platónica, aunque se trate de un dualismo especial, ya que las esencias sólo tienen un ser objetivo, no existencial.

Es tarea primordial del método fenomenológico definir de forma aceptable la noción de fenómeno, tan cargada de malentendidos a lo largo de la historia de la filosofía. Nos dice Zubiri que hay que partir de la noción más inmediata y asequible y dejar de lado los conceptos que el fenomenismo psicológico y trascendental han puesto en circulación. Para obtener una noción correcta de fenómeno conviene empezar por definir qué es un objeto. Y desde el punto de vista estrictamente fenomenológico, *objeto* es todo aquéllo que, de una u otra manera, es término de un acto de conocimiento; objeto es, pues, todo cuanto está presente a la conciencia en tanto que tal, pero que en el mismo acto de estar presente a la conciencia se muestra como no siendo la conciencia. Objeto no se identifica, en consecuencia, con "cosa existente": un número transfinito, un centauro, una sirena son objetos con igual derecho que el libro o la mesa que hay delante de nosotros. Objeto tampoco se identifica con "cosa en sí": la cosa en sí, como algo independiente de mí, es un término mediato y explicativo. *Objeto*, dirá Zubiri, es la "*cosa*" en tanto que presente a la conciencia. Al objeto podemos llamarlo "ser". Y así podemos afirmar que "el ser es el correlato puro de una conciencia pura".<sup>39</sup> El ser fenomenológicamente considerado, no es sólo lo existen-

---

<sup>36</sup> TFJ, 46-78, POH, 49.

<sup>37</sup> TFJ, 47, también 40-43.

<sup>38</sup> TFJ, 179.

<sup>39</sup> TFJ, 179.

cial, sino todo lo que es o puede ser correlato de una conciencia pura. Desde este punto de vista, la existencia es, en último término, tan sólo uno de los diversos modos de objetividad o ser.<sup>40</sup>

Hechas estas aclaraciones, podemos definir el *fenómeno* como "el aspecto del objeto patente inmediatamente a la conciencia". Los aspectos no presentes de forma inmediata a la conciencia integran el objeto. Precizando un poco más, se puede decir que "objeto" es todo lo que constituye o puede constituir un término de un acto de conciencia en tanto que término de un acto; y "fenómeno" es el aspecto del objeto inmediata y actualmente patente a la conciencia, en cuanto patente a ella.<sup>41</sup> Al decir de Zubiri, el fenómeno es algo claro y evidente, y no plantea en sí mismo ningún problema. Los problemas sólo surgen cuando nos ponemos a interpretarlo.

Desde esta noción de fenómeno se impone rechazar la distinción, tan usual en filosofía, entre "fenómeno" y "cosa en sí". La "cosa en sí" es sólo un término explicativo, como antes se dijo. Y fenómeno "no es una segunda cosa ilusoria frente a una cosa fundamental, sino el aspecto de la cosa presente a la conciencia en cuanto presente".<sup>42</sup> Al no aceptar la división kantiana y fenomenista entre "fenómeno" y "cosa en sí", se evitan los errores y problemas insolubles a que nos tiene habituada la filosofía moderna.

El método fenomenológico es intuitivo: es un método descriptivo basado en la intuición. Intuición es "el acto de conciencia por el que el fenómeno está presente a la conciencia".<sup>43</sup> La intuición es la aprehensión inmediata de los objetos y, en cuanto tal, se distingue de la imaginación (aprehensión de un objeto mediante una representación suya) y la ideación (pensamiento de un objeto por medio de un signo verbal o de otra especie). Ahora bien, en fenomenología es preciso admitir tanto la intuición sensible como la intelectual. Expliquémonos.

Hay ciertamente una intuición sensible que jamás nadie puso en cuestión. Pero hay también que admitir la existencia de una intuición abstracta o categorial, como es el caso de la captación de "relaciones" y de

---

<sup>40</sup> TFJ, 78-79.

<sup>41</sup> TFJ, 45, POH, 27. Señalemos la similitud de esta definición de fenómeno con la que encontramos en L. Noël: "De la chose au phénomène il n'y a pas opposition, il n'y a pas distinction radicale, le phénomène es simplement l'aspect que la chose prend pour nous... Mais ces phénomènes non seulement traduisent une chose, ils sont simplement cette chose, non pas dans son entèrietè, non pas dans tous ses aspects, mais sous un aspect qui est bien à elle néanmois et qu'il ne faut pas separer" (*Le problème de la connaissance* (1913), pp. 39-40).

<sup>42</sup> TFJ, 121, 71.

<sup>43</sup> TFJ, 45.

los “términos abstractos o categorías”.<sup>44</sup> Con frecuencia se ha negado la inmediatez del pensamiento abstracto. Tal negación se ha debido principalmente a la confusión del orden lógico con el psicológico. La intuición es, como hemos dicho, toda presencia inmediata de un objeto a la conciencia, y ese carácter de inmediatez no tiene un carácter cronológico o causal, sino exclusivamente lógico. En consecuencia, la intuición abstracta puede depender de hecho de actos de aprehensión más elementales y fundarse en ellos, sin por ello restar inmediatez a la presencia del objeto. Pueden ser, por ejemplo, muy complejos los elementos que originan una “relación”, pero, fundada sobre estos elementos, la relación es captada de forma inmediata. Y esto es lo que importa en fenomenología.<sup>45</sup> La intuición abstracta es claramente de naturaleza intelectual; así pues, podemos afirmar que poseemos un conocimiento inmediato, es decir, sin intermediarios, de los objetos ideales.

Pero hay también que admitir la presencia de la intuición intelectual en la intuición concreta, como es el caso de la percepción.<sup>46</sup> Según Zubiri, la intuición perceptiva es mucho más que una suma de sensaciones: es presencia sensible del objeto, y en ella, a pesar de su carácter predominantemente sensible, entran en juego elementos intelectuales, “elementos en virtud de los cuales yo sé, por ejemplo, que esta manzana es una sustancia, a diferencia de sus propiedades, que le son más o menos accidentales; o sé que este objeto es una manzana y no un árbol, etc.”...; <sup>47</sup> “el entendimiento ve en el objeto sensible sus elementos inteligibles”.<sup>48</sup> Así pues, el objeto sensible, aprendido en la percepción, se nos presenta de forma inmediata tanto en sus aspectos sensibles como en los inteligibles.

Admitir la intuición intelectual es fundamental para la fenomenología en tanto que saber de esencias. En la medida en que la “reducción” no es un proceso abstractivo, sino que consiste solamente en poner entre paréntesis la realidad factual y de hecho de los objetos, en el acto perceptivo deben estar presentes de forma inmediata todos los elementos que se toman en consideración. La fenomenología parte, pues, de la posibilidad de un conocimiento inmediato de las cosas.<sup>49</sup> Zubiri asume plena-

<sup>44</sup> TFJ, 117, 124-134.

<sup>45</sup> TFJ, 117.

<sup>46</sup> TFJ, 117-124. Distingue Zubiri tres modos de intuición concreta: la sensible o percepción (pp. 117-122), la psicológica o percepción del otro “yo” (pp. 122-123) y la subjetiva o introspección (pp. 123-124).

<sup>47</sup> TFJ, 121.

<sup>48</sup> TFJ, 129.

<sup>49</sup> Sobre la función de la intuición en la fenomenología puede consultarse todavía con mucho provecho la obra de E. Levinas *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*.

mente este punto de vista. Es más, este supuesto estará siempre presente en su filosofía. Lo formulará de otra manera, pero nunca abandonará la idea de la posibilidad de un conocimiento inmediato de las cosas tanto en los aspectos sensibles como en los inteligibles. La vinculación de la doctrina de la "inteligencia-sentiente" con estas ideas es clara, a pesar de las muchas y esenciales diferencias.

¿Se reduce la filosofía a fenomenología? Zubiri responde negativamente: la filosofía no termina allí donde termina el método descriptivo. En su opinión, el método fenomenológico, intuitivo y descriptivo, reclama un complemento explicativo; la fenomenología sólo pone las bases para una explicación que ella no puede dar. El fenómeno necesita ser explicado; el saber humano queda incompleto cuando no tiene una explicación de los fenómenos. Y el fenómeno exige explicación porque no encuentra en sí mismo la razón suficiente de su existencia. "Explicar un fenómeno —dice Zubiri— es encontrar las condiciones que determinan su aparición en el mundo"; "la explicación no tiene otro fin que explicar la existencia del fenómeno".<sup>50</sup> Distingue tres tipos de explicación: la vital, la científica y la metafísica. La explicación vital es la que opera siempre la vida cotidiana y en nuestro modo espontáneo de estar en el mundo. La explicación científica es aquélla que debe seguir a la descripción eidética. Y por último tenemos la explicación metafísica, tan legítima y necesaria como la científica. Cada una de estas explicaciones trabaja con categorías propias, que Zubiri consigna explícitamente.<sup>51</sup> Dentro, pues, de la objetividad hay tres explicaciones posibles, y con ellas, tres mundos distintos e igualmente reales y objetivos. "Uno —dice Zubiri— es el mundo vital, el que nos está inmediatamente presente y que regula nuestras necesidades y nuestra vida. Los colores no influyen en nuestra vida por su naturaleza electromagnética, sino por su tonalidad y por las leyes de su conexión cromática. El sol influye en la vida por sus "salidas y sus puestas", prescindiendo de toda explicación copernicana. A este género de conexiones entre fenómenos llamamos *explicación vital* y su producto es el mundo vital. Otra es la *explicación científica*. Los colores y la electricidad no se distinguen para el físico más que por sus ecuaciones; no influye un fenómeno en la ciencia más que por sus ecuaciones matemáticas. Como no hay diferencia entre las de la luz y las de la electricidad, para el físico son ambos fenómenos idénticos, pese a su irreducibilidad en su mundo vital. Queda el *mundo metafísico*. En él todo lo contingente es, como tal, equivalente. Lo único fundamental es lo necesario. Colores, ecuaciones, teorías físicas, todo es accidente de una sus-

---

<sup>50</sup> TFJ, 49.

<sup>51</sup> TFJ, 133.

tancia; y toda sustancia es contingente y depende de un ser absoluto. Estos tres planos son igualmente reales. Hacer ver cómo se integran y constituyen el mundo total con todos sus aspectos, es la labor de la epistemología".<sup>52</sup>

Dejando de lado el hecho de que la metafísica aquí apuntada sea la de la inspiración aristotélico-tomista, pues no se trata sino de un ejemplo, lo importante es la idea de que la fenomenología no es toda la filosofía y que necesita un complemento explicativo de orden metafísico. Fenomenología y metafísica no se excluyen, pues, en opinión de Zubiri. A lo largo de todo su trabajo utiliza constantemente la distinción entre descripción y explicación, procurando no confundir nunca ambos planos, y se opone a las explicaciones precipitadas que no tienen en cuenta los resultados descriptivos. Pero, a nuestro entender, lo importante no es esta distinción en sí misma, ni su valor polémico frente al subjetivismo y psicologismo modernos, pues en ese sentido poseía ya una larga tradición y es bastante usual en la época. Lo importante y decisivo es la idea de que la filosofía es también un saber explicativo, de que la filosofía sólo es propiamente tal cuando alcanza el nivel metafísico. Cuando más adelante tenga que explicitar Zubiri un sistema de categorías, las dividirá también en descriptivas y explicativas, y entre las explicativas incluirá las de tipo metafísico, como son la de sustancia, accidente, causalidad y finalidad.<sup>53</sup>

## 2.2. *Teoría general y morfología especial de la conciencia*

Es central en fenomenología la doctrina de la intencionalidad de la conciencia: "toda conciencia es conciencia de algo". Consagra Zubiri a este tema el capítulo 2.º de su tesis, y la exposición positiva va precedida de una extensa crítica al psicologismo.<sup>54</sup> Sigue muy de cerca a Husserl, sobre todo en los "Prolegómenos" de las *Logische*, aunque sin desprestigiar las aportaciones de otras filosofías enemigas también del psicologismo y orientadas hacia el objetivismo. Una vez derrotada el psicologismo, esboza una morfología general y otra especial de la conciencia.

El punto central del estudio consiste en mostrar como algo evidente que la conciencia es constitutivamente apertura a algo que no es ella, y que el objeto presente a la conciencia lo está en forma tal que, en su misma presentación, se nos muestra como no siendo la conciencia ni un producto de la misma. La pura descripción evidencia claramente la trascendencia del objeto con respecto a la conciencia, a la vez que pone de

<sup>52</sup> TFJ, 50.

<sup>53</sup> TFJ, 133.

<sup>54</sup> TFJ, 52-71; cfr. también POH, 28-45.

manifiesto la inconsistencia de la tesis psicologista que hace de los objetos "contenidos de conciencia". La conciencia puede definirse como "un darse cuenta de algo"; hay que distinguir en ella, por un lado, el término subjetivo en cuanto tal o *noesis* y, por otro, el término objetivo o *noema*. Así entendida, "la conciencia no es nada autónomo considerada como ser puro, sino que sólo tiene sentido por su relación esencial a un correlato objetivo" y, por lo tanto, "este correlato no tiene más sentido que como tal correlato, es decir, por su relación con la conciencia".<sup>55</sup> La conciencia no es nada autónomo en sí misma: esta tesis fenomenológica rompe con la tradición cartesiana de la autonomía e inmanencia de la conciencia, subyacente al subjetivismo e idealismo del siglo XIX.

*Noesis* y *noema* no guardan entre sí relación alguna de causalidad. El mundo antiguo creía que el *noema* era causa de la *noesis*, esto es, que la conciencia era una impresión subjetiva causalmente determinada por el objeto. El mundo moderno, por su lado, afirma que el *noema* es un contenido de la *noesis*, es decir, que el objeto es la expresión actual del sujeto causalmente producida por éste.<sup>56</sup> Pero ni realismo clásico ni idealismo están en la verdad. Frente a ambos afirma Zubiri, de la mano de Husserl, que "en rigor *noesis* y *noema* son dos términos correlativos entre los que no cabe dependencia lógica"; "que el *noema* no es un contenido de conciencia, sino sólo término objetivo del acto de conciencia".<sup>57</sup> Significa esto que "la *noesis* como tal no implica en el *noema* una propiedad de naturaleza real, en el sentido de existencia absoluta, sino que es un fenómeno de naturaleza intencional. Dicho de otra manera, la conciencia consiste, no en contener objetos, ni en producirlos, sino en ponerse ante los objetos".<sup>58</sup> ¿Qué consecuencias tiene esto para la filosofía de la objetividad? En primer lugar, se afirma como algo evidente e indiscutible la trascendencia del objeto y de todas sus determinaciones con respecto a la conciencia: "por definición, todo objeto es trascendente a la conciencia".<sup>59</sup> Y, en segundo, y mientras nos situemos en un nivel puramente fenomenológico, el objeto es tal por su presencia a la conciencia. Trascendencia y al mismo tiempo presencia del objeto a la conciencia, aspectos ambos que hay que mantener si queremos atenernos fielmente al fenómeno de la intencionalidad.

Después de estas consideraciones de carácter general, entra Zubiri en el estudio de la morfología especial de la conciencia. Afirma que, desde el punto de vista estrictamente fenomenológico, se debe distinguir en la

---

<sup>55</sup> TFJ, 75, sobre la definición de conciencia, cfr. también POH, 19-20.

<sup>56</sup> TFJ, 75.

<sup>57</sup> TFJ, 75, 76-77.

<sup>58</sup> TFJ, 76; cfr. también 72 y siguientes.

<sup>59</sup> TFJ, 72, 112.

relación de conciencia un aspecto *objetivo* y otro *subjetivo*. En el aspecto objetivo, el análisis de la conciencia muestra que el ser, correlato de conciencia, puede ser *real*, *imaginario* e *ideal*. El ser real es el que existe en el tiempo y en el espacio y consta de dos momentos fundamentales: esencia y existencia. Si se prescinde del momento existencial, queda la esencia pura, que es un ser virtual y base de nuevos modos de ser. Así, por ejemplo, la esencia puede contener los elementos de su ser espacial y temporalmente determinados, pero en un espacio y en un tiempo tan virtuales como la esencia misma, y entonces tenemos los objetos o seres puramente imaginarios. Otro es el caso de los objetos ideales o ideas: las ideas no son imágenes generales, ni están localizadas en el espacio y en el tiempo; el objeto ideal es esencialmente intemporal e inespacial, y posee una unidad específica.<sup>60</sup>

Los seres u objetos reales, imaginarios e ideales pueden ser, a su vez, absolutos y relativos. Son “absolutos” los que se definen por sí mismos, como por ejemplo, una mesa, un centauro o un número; y “relativos” los que se definen por la intervención de dos seres por lo menos, como por ejemplo, la relación de semejanza.<sup>61</sup>

A cada uno de los modos de ser del objeto corresponde un modo de conciencia: es el aspecto subjetivo. La conciencia puede presentarse los objetos desde dos puntos de vista: el “ontológico”, que corresponde a la dimensión cognoscitiva, y el “axiológico”, que corresponde a la dimensión estimativa; y el correlato objetivo será bien el “ser puro”, bien el “valor”. Pero estos dos modos de conciencia no son independientes: la conciencia estimativa se fundamenta en la cognoscitiva, el valor en el ser. Y como los modos de conciencia pueden dirigirse al ser en su triple clase, tenemos entonces que el “ser real” es término de una conciencia perceptiva, el imaginario de un acto fantástico, y el ideal de un acto ideativo; y hay percepción, imaginación e ideación tanto de los objetos como de los valores. Cuando estos actos de la conciencia tienen por término un ser absoluto, se llaman actos “monotéticos”; y “politéticos” cuando el término es una relación.<sup>62</sup>

Finalmente, se puede hacer una síntesis de ambos aspectos, el subjetivo y el objetivo, y obtener lo que los escolásticos llamaban “seres de segunda intención”, como son los “perceptos”, los “fantasmas” y los “conceptos”, que también pueden ser absolutos o relativos.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> TFJ, 78-80.

<sup>61</sup> TFJ, 80.

<sup>62</sup> TFJ, 80-81.

<sup>63</sup> TFJ, 81-82.

Hasta aquí la descripción. Fenomenológicamente no hay por qué ir más lejos. "Ser" significa "ser para la conciencia"; objeto es sólo el término de un acto de conciencia y no se identifica con la realidad extramentalmente existente. La trascendencia del objeto con respecto a la conciencia sólo aparece en la conciencia, es un atributo immanente del ser, un atributo que se constituye en el interior de la conciencia. Hemos visto, además, que entre *noesis* y *noema* no hay relación alguna de causalidad. La morfología general y especial de la conciencia se deduce toda ella del sólo análisis de la conciencia y de sus correlatos objetivos. Pero cabe ir más allá de la fenomenología y preguntarnos por qué hay objetos para la conciencia, cuál es el fundamento mismo de la intencionalidad. Preguntando esto abandonamos el método descriptivo y nos adentramos en terreno de lo explicativo, cosa que Zubiri hace, por lo que, después de ofrecernos la morfología de la conciencia, ensaya una explicación de su mecanismo.

¿Cómo puede la conciencia dirigirse intencionalmente a su objeto? ¿Por qué la conciencia es conciencia de objetos? Dos respuestas son posibles: o bien la conciencia crea sus objetos (idealismo), o bien es la realidad exterior quien los produce en la conciencia (realismo). Ambas respuestas caen fuera de lo puramente descriptivo y el fenomenólogo puede prescindir de ellas: le basta con el dato evidente y originario de que toda conciencia es siempre conciencia de algo, con el análisis de los modos de conciencia y sus correlativos modos de ser. Es evidente que la fenomenología de Husserl no es un idealismo en sentido clásico, pues nunca admitió que la conciencia fuera creadora del ser: la "constitución" husserliana nunca tuvo este sentido.<sup>64</sup> Tampoco admitió el realismo en sentido tradicional. De hecho, Husserl se ocupó bien poco de estas cuestiones.

Hay, sin embargo, en la fenomenología de Husserl algunas indicaciones que a Zubiri no le pasaron desapercibidas. En efecto, afirma Husserl que sin *datos hiléticos* no podrían haber objetos como términos de un acto de conciencia. ¿Qué significa esto? ¿No es acaso, y a pesar de la orientación preferentemente idealista de su filosofía, dejar una puerta abierta a una explicación de tipo realista? No sin razón se ha dicho que los datos hiléticos representan el elemento realista del pensamiento husserliano y una corrección de la intencionalidad y de la autonomía de la conciencia.<sup>65</sup> Afirma Husserl en *Ideen* que el flujo del ser fenomenológico

---

<sup>64</sup> Sobre el tema de la conciencia constitutiva, cfr. Ingarten, R. *El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl*, pp. 215-233; Fink, E. *Conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl*, pp. 202-203.

<sup>65</sup> Cfr. Merlan, Ph. *Idealismo, realismo y fenomenología*, pp. 342-352.

lógico tiene una capa “material” y una capa “noética”; la capa material la constituyen los *datos hiléticos*, que en líneas generales corresponden a los datos sensibles o a las impresiones de Hume; la capa noética “anima” estos *datos* y les confiere unidad intencional. Y no duda en utilizar la clásica terminología de “materia” y “forma” para referirse a estas dos capas y hacer comprensibles sus funciones.<sup>66</sup> ¿De dónde nos vienen los *datos hiléticos* que la conciencia anima y convierte en objetos si no es del mundo exterior? Ya hemos dicho que Husserl apenas si se ocupa de estas cuestiones. Pero es lógico y comprensible que cuando se va a la fenomenología con una orientación global realista se haga uso de esta puerta abierta y se saquen consecuencias. Y este es el caso de Zubiri.

¿Cómo puede la conciencia dirigirse intencionalmente a su objeto? Escribe Zubiri: “Digámoslo de una vez: la conciencia es una forma intencional que se inserta sobre una *materia que es un contenido de conciencia*. La intención es como la flecha de una veleta que mira a un lugar del espacio pero que necesita de un punto de apoyo. Este punto de apoyo es el contenido de conciencia”.<sup>67</sup>

¿Cómo hay que entender esto? No se trata, evidentemente, de introducir ahora la tesis rechazada de que los objetos son contenidos de conciencia. Al hablar Zubiri de contenidos de conciencia se está refiriendo no a los objetos, sino a la “materia”, a los datos sensibles que necesariamente presupone toda objetividad y que la conciencia, como forma que es, debe animar e informar. La explicación de Zubiri no deja lugar a dudas: “Las cosas producen en el sujeto una modificación realmente existente en ella; esta modificación es un ser “sui generis”, que no tiene equivalente en el mundo físico (de ahí la dificultad de admitir su existencia) y que consiste en ser a la vez que una modificación del sujeto una existencia virtual del objeto en el sujeto. Entonces, el sujeto se refiere intencionalmente, mediante su contenido virtual, a un mundo real. Este acto de referirse es la conciencia; mediante ella, la cosa pasa a ser objeto de conocimiento. Aquella modificación del sujeto por las cosas es,

<sup>66</sup> *Ideen*, 85, pp. 171-175.

<sup>67</sup> TFJ, 82. No comprendemos el juicio de Pintor-Ramos a propósito de esta explicación de Zubiri. Escribe: “A primera vista la explicación que aquí se apunta y, sobre todo, la expresión en cursivas, es descorazonadora. Utilizar, sirviéndose de la vieja teoría de la materia y de la forma, una expresión que literalmente coincide con la tesis básica del psicologismo no puede juzgarse sin más feliz” (*Zubiri y la fenomenología*, p. 477). Digamos que es el propio Husserl quien utiliza la vieja terminología de materia y forma (*Ideen*, 85, pp. 172-173) y que la expresión “contenido de conciencia” está lo suficientemente matizada en el texto de Zubiri como para no inducir al error del psicologismo.

pues, una relación de carácter mixto. Por un lado es una relación *real*, pues es una modificación real de la subjetividad; por otro lado es algo *virtual*, pues no atañe a las cosas como tales. Este ser mixto es el *contenido de conciencia*; todo lo que hay de real en él es un contenido de conciencia; es propio del sujeto y extraño al objeto; es una relación real solamente para el sujeto, no para las cosas... La conciencia se apoya en un contenido; y cuando se refiere a un mundo existencial, tenemos la precepción; si se refiere al mundo fantástico, tenemos la imaginación; si al mundo ideal, el concepto. El ser ideal y el ser fantástico son, pues, seres gracias a la objetividad, intencionalmente puesta por la conciencia. Ambos son posibles mediante contenidos de conciencia producidos por objetos reales; pero una vez producidos, determinan el acto de conciencia independientemente del objeto".<sup>68</sup>

La conciencia, y su carácter esencialmente intencional, se apoya, pues, sobre estos contenidos de conciencia, sobre estas modificaciones reales del sujeto producidas por el mundo exterior. La conciencia como *forma* se apoya en definitiva sobre los contenidos de conciencia, que son su *materia*. ¿No es esto admitir una relación de causalidad entre las cosas del mundo exterior, por así decir, y la conciencia? ¿No es esto afirmar que, en última instancia, la conciencia intencional sólo puede existir porque hay un mundo real que produce estos contenidos de conciencia? Creemos que sí. La explicación del mecanismo de la conciencia dada por Zubiri se sitúa, ciertamente, del lado de las tesis realistas.

Pero al entrar en el terreno de la explicación nos hemos salido del campo estrictamente fenomenológico. Sea cual fuere el mecanismo que dé razón de la intencionalidad, lo cierto es que, fenomenológicamente hablando, entre *noesis* y *noema* no hay relación alguna de causalidad, aunque por otro lado debamos decir, si no queremos caer en el idealismo, que la *noesis* puede dirigirse al *noema* gracias a los contenidos de conciencia que la realidad ha producido en el sujeto y que, en consecuencia, sin ese punto de apoyo no se podría dar el fenómeno de la intencionalidad. Pero volvamos a las consecuencias que se deducen de la doctrina de la intencionalidad de la conciencia; es decir, de la tesis de la inmediatez del objeto a la conciencia, de la trascendencia a la vez que presencia del objeto de la conciencia.

### 2.3. *La epistemología no es la primera de las ciencias*

Una de las más fundamentales consecuencias de la doctrina de la intencionalidad consiste en reconocer que el llamado problema crítico,

<sup>68</sup> TFJ, 84-85.

presente en la filosofía moderna, carece de todo fundamento. El problema crítico sólo sería legítimo si por conciencia entendiéramos una realidad inmanente y cerrada sobre sí misma que, por ello mismo, se vería forzada a justificar la validez de su conocimiento de objetos. Sólo desde esta perspectiva tendría sentido afirmar que la epistemología es la primera de las ciencias. Según Zubiri, este problema crítico está en la base tanto del idealismo como del realismo crítico y piensa que la negación del mismo es el primer momento para salir y superar el horizonte en el que se mueven estas filosofías. Contra ellas afirmará la evidencia epistemológica de la inmediatez del objeto, trascendente pero presente a la conciencia, y elaborará una teoría del sujeto que sitúa en su justo lugar a la conciencia misma.

El problema crítico no es, pues, la antesala de toda investigación, y la filosofía que dice que el conocimiento del objeto es un problema a justificar no es en absoluto correcta. La epistemología no es, en consecuencia, la primera de todas las ciencias.<sup>69</sup>

Los defensores de la epistemología razonan de la siguiente manera: antes de conocer hay que saber si poseemos una facultad capaz de conducirnos a este conocimiento; luego antes de toda ciencia debe de estar la crítica. Pero desde la óptica fenomenológica este razonamiento es insostenible: "Si fuera exacto este razonamiento —escribe Zubiri— haría imposible toda crítica, porque sencillamente la dejaría sin objeto. En efecto, la crítica no puede versar sobre una facultad de conocer no más que un objeto conocido, por la simple razón de que tan lejos están el puro conocimiento de una facultad como de una cosa en sí, entidades ambas de orden esencialmente metafísico. No puede hacerse una crítica de las facultades en función de la crítica del conocimiento mismo. Una vez hayamos visto lo que es el conocimiento podremos saber cómo es posible una facultad de conocer y cómo es posible una relación con algo en sí; pero partir de una definición del sujeto y de sus facultades, y tratar de ver entonces cómo es posible que haya un conocimiento, es empresa a todas luces irrealizable (...). Pero se dirá ¿no sería suficiente para la crítica partir de la idea del conocimiento en general? Tomada en su pureza semántica, la palabra conocimiento significa una idea tan elemental y simple como la de ser, sentir, esencia, etc. Y sacar de aquí toda una ciencia a tanto equivaldría como a querer sacar toda la ontología de la idea del ser, o sacar toda la psicología de la idea del alma. Una ciencia que así procediera sería puramente analítica, y la condición expresa de todo análisis es la composición real o virtual del objeto a analizar. Ahora bien, siendo la idea del conocimiento primera y ele-

---

<sup>69</sup> En el mismo sentido se expresa Husserl en *Ideen*, 26, pp. 46-48.

mental, no cabe deducir de ella ningún juicio analítico, sino solamente puras precisiones verbales".<sup>70</sup> Si esto es así, la teoría del conocimiento o crítica no es la primera de las ciencias, sino más bien la última: "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".<sup>71</sup>

La teoría del conocimiento presupone el "hecho" de los conocimientos humanos, el "hecho" del ejercicio real del conocer en las diversas ciencias. De ahí que sea lo primero y necesario elaborar una fenomenología del conocer a partir de este hecho. Solamente después tendría sentido una teoría del conocimiento que diera cumplida cuenta del "fenómeno conocer". La teoría del conocimiento o epistemología es un saber explicativo y como tal debe ir precedido de un saber descriptivo. Escribe Zubiri: "Hay que tomar como punto de partida no *el* conocimiento, sino *los* conocimientos humanos, bien que para elevarnos desde ellos a las alturas del conocimiento puro. Como todo conocimiento es la unidad total de un conocer y un conocido, el punto de partida de la crítica serán todos los resultados de la psicología y de las demás ciencias".<sup>72</sup>

El problema crítico, tal como ha sido planteado hasta el presente, ha conducido al idealismo y al realismo llamado crítico, filosofías que Zubiri juzga inaceptables y que es preciso descalificar para poder entrar por el camino seguro del objetivismo. El problema crítico, en efecto, tiene su origen en ciertos datos que proceden de la filosofía idealista y que a su vez la fundamentan. Estos datos son, reducidos a esquema simple: *en primer lugar*, la aceptación *a priori* de que "fenómeno" y "cosa en sí" se distinguen realmente; el fenómeno sería la apariencia y la cosa en sí aquello de que el fenómeno es apariencia. Ya hemos visto que esta tesis es fenomenológicamente insostenible. *En segundo lugar*, la suposición de que el sujeto permanece cerrado en la esfera de su inmanencia y no puede salir de sí para alcanzar lo otro que él, lo que conduce a concebir el fenómeno como mero contenido de conciencia y la "cosa en sí", de suyo trascendente, queda de este modo fuera del alcance de la conciencia. Pero la doctrina de la intencionalidad de la conciencia muestra palmaria-mente la falsedad de estos supuestos. Y *en tercer lugar*, el idealismo afirma que tenemos el poder de reflexionar y, en su virtud, todo aquello que para la conciencia espontánea es trascendente, es inmanente para la conciencia refleja, de suerte que el problema consiste ahora en encontrar reflexivamente un puente entre el sujeto y el objeto. ¿Cómo resolver este

---

<sup>70</sup> TFI, 63-64.

<sup>71</sup> TFI, 64.

<sup>72</sup> TFI, 64, 70 y 88; sobre la idea husserliana de la Lógica como teoría del conocimiento, cfr. POH, 50-51.

problema? Si el sujeto no puede salir de sí y si todo lo que esté en el sujeto es contenido de conciencia, entonces el sujeto no puede en realidad conocer las cosas,<sup>73</sup> y no cabe, pues, pensamiento de las cosas trascendentes. El conocimiento es, en consecuencia inmanente y, en rigor, más que un puente entre el yo y las cosas, lo que se acaba es afirmando que todo objeto, en tanto que contenido de conciencia, es un producto del yo.<sup>74</sup> Ahora bien, el testimonio de la conciencia, tal como la fenomenología nos lo expresa, va en sentido contrario: el objeto es trascendente a la conciencia, no creado por ella. En una apretada y sugestiva síntesis nos expone Zubiri cómo desde estos supuestos se explican las distintas formas de idealismo y subjetismo modernos.<sup>75</sup>

El “realismo crítico”, por su parte, muy a la moda en las escuelas neotomistas, quiere evitar todo tipo de idealismo. Acepta, para estar a la altura de los tiempos, el supuesto mismo del pensamiento idealista: la inmanencia del conocimiento, pero niega sus resultados. Y para salvar la situación recurre al principio de causalidad, que funciona como un puente tendido entre el yo y el objeto: “El realismo crítico —dice Zubiri— empieza por distinguir entre el *orden real* y el *orden ideal*, y dirá que la justificación de las verdades del orden real presupone la justificación de las del orden ideal. En primer lugar niega, con razón, que la definición de la verdad incluya su relación con la cosa externa, pues todo juicio de orden ideal consiste en afirmar la inclusión o exclusión de un predicado (concepto) a un sujeto (concepto). No se trata, pues, de comparar un estado inmanente con una realidad trascendente, sino comparar dos estados inmanentes entre sí. De la evidencia de esta relación surge el valor absoluto de los primeros principios y, especialmente, del de causalidad. A base de él, se puede justificar el conocimiento de una realidad trascendente: aplicado ese principio a una materia real, aunque inmanente, su conclusión, o sea lo trascendente, tiene no sólo un valor ideal, sino también real”.<sup>76</sup> El principio de causalidad es el puente que legitima el paso de lo inmanente a lo trascendente. Pero, en opinión de Zubiri, toda esta argumentación es artificiosa y sólo se explica por un planteamiento viciado en su propia raíz. “La cuestión del puente es una pura metáfora física —escribe—. Entre la conciencia y el objeto no hay nada: el objeto está fenomenológicamente dado a la conciencia de un modo inmediato”.<sup>77</sup>

La descripción que hace Zubiri del realismo crítico refleja bastante bien las tesis de D. Mercier, fundador del *Instituto Superior de Filosofía*

---

<sup>73</sup> TFJ, 109.

<sup>74</sup> TFJ, 105.

<sup>75</sup> TFJ, 104-109.

<sup>76</sup> TFJ, 109-110.

<sup>77</sup> TFJ, 114.

de Lovaina y cuyo pensamiento Zubiri conoce bien.<sup>78</sup> Digamos, en honor a la verdad, que no todo el realismo lovaniense era así y que la orientación de L. Noël, aun manteniéndose dentro de la actitud crítica, era bastante diferente. Noël defiende en el problema del conocimiento la teoría del "realismo inmediato", que no hay que confundir con el realismo ingenuo; es partidario de la crítica, que según él consiste en analizar y describir el conocer tal como aparece en los actos de conocimiento. Dicho análisis pone de manifiesto la inmediatez del objeto conocido y, por ello, nos dispensa de apelar al principio de causalidad. Siendo partidario de la actitud crítica, no aceptaba, sin embargo el llamado "problema crítico", ni tan siquiera en la formulación que le dio su maestro Mercier. En líneas generales su doctrina se aproximaba bastante a las tesis fenomenológicas.<sup>79</sup> Pero Noël era minoría entre los neotomistas y su filosofía no muy bien comprendida. Un número considerable de neoescolásticos, queriendo situarse al nivel de la modernidad, aceptaba sin discusión el principio de la inmanencia, y desconocía, a excepción de Noël y pocos más, el redescubrimiento de la intencionalidad de la conciencia hecho por Brentano y explotado por la fenomenología. Zubiri juzga con mucha dureza este movimiento neoescolástico: "Aparte de su alto valor polémico y circunstancial —dice— gracias al cual hemos podido llegar a otras concepciones, este sistema se nos presenta a todas luces insuficiente, no precisamente por sus resultados, sino por un vicio de técnica y método. Sentimos aún en él los hábitos mentales de una época ya superada y que tal vez señala el tránsito hacia el pensamiento contemporáneo. Saludemos, pues, respetuosos a este insigne difunto".<sup>80</sup>

Tanto el idealismo como el realismo crítico son ya teorías del conocimiento, es decir, saberes explicativos. Como tales, "debieran de haber partido de una fenomenología del conocer".<sup>81</sup> El conocimiento no es un fenómeno de naturaleza tal que la simple inspección baste para dejarlo determinado de un modo inequívoco, y esta es la razón por la que las teorías del conocimiento existentes parten de supuestos infundados desde los que los que se esfuerzan por elaborar una explicación primera y fundamental del conocer. Pero lo que entonces nos ofrecen ya no es una aclaración del conocer, sino una cuestionable explicación del mismo. Zubiri afirma, siguiendo a Husserl, que "la condición y el supuesto prime-

---

<sup>78</sup> Recoge Zubiri en la bibliografía de su trabajo dos libros fundamentales de D. Mercier: *Logique* (1905) y *Critériologie generale* (1911).

<sup>79</sup> Cfr. Noël, L. *Le problème de la connaissance*, pp. 31-32. Sobre la posición filosófica de Noël, cfr. Van Riet, G. *Une justification critique du réalisme thomiste*, pp. 84-143.

<sup>80</sup> TFI, 110.

<sup>81</sup> TFI, 110.

ro de toda investigación es la existencia de la cosa a explicar y, en nuestro caso, la conciencia clara de lo que sea conocimiento"; es decir, "que la fenomenología es el supuesto de toda epistemología",<sup>82</sup> y la fenomenología, en este caso, debe partir del hecho de los conocimientos humanos. Esta es la razón por la que el criticismo, propio de una filosofía del *cogito* inmanente, al carecer de una fenomenología que lo fundamente, se plantea cuestiones que no tienen solución, y por ello no acierta a explicarnos qué sea el conocimiento. El criticismo empieza diciéndonos que todo objeto es inmanente a la luz de la reflexión, en lugar de reconocer como un hecho evidente que el conocer consiste en ponernos ante el objeto, que la conciencia ni produce ni contiene objetos, sino que éstos le son trascendentes. Esta filosofía no ha caído en la cuenta de que el problema no consiste en explicar cómo la inmanencia pueda compaginarse con la trascendencia, sino cómo puede explicarse el fenómeno del conocimiento. No debía de haber partido de la definición del sujeto, tan difícil de conocer *a priori*, sino de una definición de la conciencia tal como aparece en el hecho mismo de darse cuenta de algo.<sup>83</sup>

¿Cuál es entonces el planteamiento correcto del problema del conocimiento según Zubiri? ¿Cuál es su punto de partida? El punto de partida lo ha indicado ya anteriormente: la conciencia en su relación de inmediatez con respecto al objeto. Sólo entonces el problema que se plantea no queda limitado a la cuestión del conocimiento de lo trascendente en el sentido clásico, sino que abarca todo el problema de la objetividad, sea trascendente o no. La cuestión epistemológica es, pues, la siguiente: cuando agrego a un contenido intencional de conciencia una intención objetiva ¿lo hago independientemente de toda consideración de contenido o por exigencia de éste? "Resolver esta cuestión —afirma— es decir la posibilidad de la verdad en general. Y para esto no necesito suponer que a la luz de la reflexión los objetos me parecen inmanentes. Me basta con colocarme en el seno mismo del objeto y analizar su posibilidad. ¿De qué análisis se trata? Si se tratara de una reflexión psicológica no aparecerían objetos, ni inmanentes ni trascendentes, sino tan sólo actos del sujeto. Pero tratándose de una reflexión fenomenológica, el objeto como tal no ha desaparecido y lo tengo virtualmente contenido en la conciencia pura de él. Ahora bien, como en esta reflexión el objeto es idéntico a su contenido, pues de lo que se trata es de la pura conciencia, no cabe dualismo de ninguna clase entre apariencia y realidad. La percepción interna es evidente en fenomenología: no hay en ella diferencia alguna entre el ser y el parecer. Tenemos, pues, un camino seguro para nuestra marcha".<sup>84</sup>

---

<sup>82</sup> TFI, 111.

<sup>83</sup> TFI, 111.

<sup>84</sup> TFI, 112.

Enfocada así la cuestión, el problema epistemológico se desglosa en dos: al primero lo llama problema *criteriológico*, y su solución conduce a la teoría de la *evidencia*. Escribe Zubiri: "El primero (de los problemas) es el de la relación de la conciencia con su objeto. La conformidad de la adhesión y el juicio es una propiedad que llamamos rectitud lógica. ¿Cómo es posible tal rectitud? Este es el primer problema que yo me atrevería a llamar criteriológico", en el sentido de "buscar el fundamento y la esencia de todo criterio".<sup>85</sup> Para Zubiri, de acuerdo con la fenomenología, el fundamento y la condición suprema de todo criterio es la evidencia. Por ello la respuesta a esta primera cuestión epistemológica es la teoría de la evidencia.<sup>86</sup>

El segundo es el problema de la *verdad* y consiste en indagar la relación existente entre los aspectos de la realidad que aparece y la realidad como tal.<sup>87</sup> Para ello "lo que procede es colocarse en el seno de la relación cognoscitiva y ver su posibilidad intrínseca, esto es, analizar su esencia", y ello "no para saber si es posible el conocimiento, pues de lo que se trata es de saber cómo es posible, para lo cual hay que suponer, que, en efecto, hay conocimiento, esto es, referencia a algo trascendente (...). Si esta referencia fuera arbitraria, los objetos serían creados por la conciencia, pero en ningún caso quedarían contenidos en ella". Y continúa afirmando Zubiri: "El dualismo propio de la teoría del conocimiento no es, pues, la de contenido y objeto, sino la de objetos *dados* y objetos *producidos*. El objeto es tal por su relación con una conciencia ¿recibe sus determinaciones por su relación con la conciencia o, aunque presente a ella, es el objeto independiente de ella?".<sup>88</sup> Evidentemente, Zubiri se inclina por la segunda alternativa, que es la tesis central del objetivismo.

Dentro de este planteamiento del problema epistemológico general distingue Zubiri otros tres: el primero referente a las verdades de orden *ideal*, el segundo a las de orden *ideorreal*, base de las ciencias positivas, y el tercero referente al *juicio existencial*, base de la metafísica y tema predilecto del idealismo. Pero el idealismo, continúa subrayando Zubiri, plantea y soluciona mal este tercer problema, que "no significa relación alguna entre dos entes realmente distintos, sino relación entre dos aspectos de un mismo objeto. En un primer aspecto, el objeto existe en mí y nunca me es dado como existente independientemente del acto de conciencia. ¿Tiene

<sup>85</sup> TFJ, 112.

<sup>86</sup> TFJ, 113; también POH, 27-28, 44.

<sup>87</sup> TFJ, 113. En el texto de Zubiri hay ciertamente una errata, pues formula con idénticos términos ambos problemas. Hemos corregido la formulación siguiendo la interpretación de Pintor-Ramos, que nos parece correcta (*Zubiri y la fenomenología*, p. 501 en nota).

<sup>88</sup> TFJ, 113.

existencia por sí o por su relación con la conciencia? ¿Ese fenómeno tiene su razón de ser en sí mismo o más bien en algo que me es dado por completo? Es una cuestión que el antiguo llamaba relación entre accidentes y sustancia; pero no tiene nada que ver con una relación entre contenido y la cosa en sí".<sup>89</sup>

Tal es el planteamiento de Zubiri en lo tocante al problema epistemológico o problema crítico. La epistemología no es, según él, la primera de las ciencias, sino que, tal como se la practica, es ya un saber especulativo que debe ir precedido de una fenomenología del conocer. Y además, desde una óptica estrictamente fenomenológica, tampoco tiene sentido el llamado problema crítico, pues la tesis de la inmanencia de la conciencia es una tesis metafísica contraria al dato originario e indubitable de que toda conciencia es conciencia de algo. La evidencia incuestionable de la inmediatez del objeto a la conciencia lleva a Zubiri a rechazar estos planteamientos, base común del idealismo y del realismo crítico.

Con frecuencia se ha expresado la extrañeza por la ausencia de planteamientos críticos en la obra de Zubiri, sobre todo en *Sobre la esencia*;<sup>90</sup> y destacados discípulos suyos han hecho considerables esfuerzos para justificar filosóficamente dicha ausencia.<sup>91</sup> Al margen de la exactitud de los reproches o de la verdad de las réplicas, creemos que unos y otros pierden la perspectiva desde la que se entiende y justifica la ausencia de la cuestión crítica. Pensamos, y lo hemos intentado demostrar, que es el origen fenomenológico de su pensamiento lo que condiciona decisivamente su orientación filosófica en este punto, y que su postura está ya definitivamente tomada en su tesis doctoral. En *Naturaleza, Historia, Dios* repetirá, con algunas modificaciones importantes, la tesis que acabamos de exponer;<sup>92</sup> y lo mismo encontramos en *Inteligencia sentiente*.<sup>93</sup>

#### 2.4. Teoría del sujeto

Completa Zubiri el estudio de la conciencia con un apartado consagrado a la teoría del sujeto que creemos conveniente señalar, aunque sea brevemente. Una vez más, con esta teoría se propone minar en su misma raíz los supuestos del idealismo y del subjetivismo modernos.

<sup>89</sup> TFJ, 113.

<sup>90</sup> Así, por ejemplo, Montero Moliner, F. *Esencia y respectividad en X. Zubiri*, pp. 450-451.

<sup>91</sup> Entre otros Ellacuría, I. *Idea de filosofía en X. Zubiri*, p. 481; Montserrat, J. *El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría criticofundamental de la ciencia*, pp. 139-202.

<sup>92</sup> Cfr. *Naturaleza, Historia, Dios*, 364-366.

<sup>93</sup> *Inteligencia sentiente*, 10-11.

El subjetivismo partía fundamentalmente de dos supuestos: en primer lugar, afirmaba que todo objeto era contenido de conciencia y, en segundo, identificaba sujeto y conciencia, lo que conducía inevitablemente a una substantivización de la misma. En lo que respecta al primer supuesto, ya hemos visto como la fenomenología se opone resueltamente a él, elaborando una nueva manera de entender la relación de la conciencia con su objeto. Veamos ahora la crítica que la fenomenología y Zubiri dirigen al segundo.

Aborda Zubiri el problema del sujeto de forma paralela a como abordó el problema del objeto. Así, si el objeto es un correlato objetivo de la conciencia, el sujeto será su correlato subjetivo. Lo que significa que "así como para la conciencia no se dan cosas, sino objetos, así el yo, como abstracto de una vida psíquica, no es inmediatamente dado. El yo así entendido es una realidad trascendente; su ser fenoménico es el del sujeto; esto es, así como toda conciencia es conciencia de algo, así toda conciencia es conciencia de alguien".<sup>94</sup> En la dimensión objetiva del fenómeno de la conciencia distinguió Zubiri entre *cosa*, *objeto* y *fenómeno*, y dijo que el término *cosa* era de orden explicativo. De la misma manera, en la dimensión subjetiva distingue entre *yo*, *sujeto* y *conciencia*, perteneciendo el yo también al campo explicativo-metafísico. Y de análoga manera a como el objeto era la cosa en tanto que presente a la conciencia, el *sujeto* es el yo en tanto que inmediatamente dado a la conciencia.

Para elaborar una concepción del sujeto como algo distinto de la conciencia recurre Zubiri a lo que llama psicología empírica. El sujeto, como lo inmediatamente dado a la conciencia del yo, es descrito "como la unidad sintética y raíz de todos los actos".<sup>95</sup> Las sensaciones orgánicas, musculares, afectivas y, de un modo especial, los estados dinámicos, son elementos que integran la conciencia del yo. Cuando se constata estos hechos, su contenido es intencionalmente referido a una unidad subjetiva, inversa a la unidad objetiva; esta unidad no es otra cosa que lo que llamamos sujeto o "yo" fenomenológicamente considerado. Dos conclusiones saca Zubiri de esto: primera, que el sujeto es algo que, al igual que el objeto, no es contenido de conciencia, pues esos estados dinámicos, sensaciones, etc., son fenómenos cuya conciencia en nada difieren de las sensaciones externas (imágenes, ideas, etc.), y, por consiguiente, si el objeto no es contenido de conciencia, tampoco lo es el sujeto. Segunda, si el sujeto no es contenido de conciencia, entonces no es posible identificar conciencia y sujeto. Escribe Zubiri: "Así como el objeto es una realidad que se manifiesta por determinadas propiedades, así el sujeto es otra

---

<sup>94</sup> TFJ, 87.

<sup>95</sup> TFJ, 88.

realidad cuyas manifestaciones son las sensaciones orgánicas, afectos, estados dinámicos, etc... Pero estas manifestaciones se dan esencialmente en una relación de conciencia. No hay que confundir, pues, conciencia y sujeto. Conciencia es un acto del sujeto, y el sujeto es la unidad sintética de todos los actos, entre los cuales los actos de conciencia son solamente un grupo especial".<sup>96</sup>

La distinción entre sujeto y conciencia es ciertamente fenomenológica. Lo importante es, a nuestro parecer, el acento que pone Zubiri en ella y las consecuencias que extrae. Desde esta distinción, y con la ayuda de la tesis de la intencionalidad, esto es, la afirmación de que la conciencia es pura virtualidad, se puede rechazar de plano el fundamento mismo de la filosofía moderna y sus derivaciones idealistas, a saber: la idea de la "substantivización" de la conciencia. En efecto, si la conciencia es pura virtualidad, "la conciencia es general" no necesita de una realidad para ser conciencia; "la conciencia en general" no es una realidad.<sup>97</sup> Y si toda conciencia es "acto de un sujeto" se refuerza mucho más la afirmación anterior. Escribe: "Directa o refleja, la conciencia hemos dicho que es un acto del sujeto, con lo cual pretendemos evitar esa imaginativa substantivización de la conciencia característica en Kant y en la filosofía alemana de "la conciencia en general". La "conciencia general" no existe; existe solo actos de darse cuenta propios de un yo concreto; la "conciencia general" no es sino una pura abstracción que jamás aparece a la luz de la introspección. Esta idea de la "conciencia general" como envolvente de sus objetos es lo que ha conducido al subjetivismo. Su negación es la prueba angular del realismo".<sup>98</sup>

¿Piensa Zubiri que Husserl cae dentro de esa filosofía alemana que ha substantivizado la conciencia? No hay afirmación expresa en este sentido y, tal como formula la crítica en esta obra, Husserl escapa en gran medida a la misma. La conciencia es para Husserl una realidad intencional, que se dirige a lo otro que ella misma; no en envolvente de sus objetos, aunque éstos sólo sean tales por su presencia a ella. Pero no es menos cierto que la manera como Husserl entiende la "reducción" deja una puerta abierta al subjetivismo, y así lo vio Zubiri, como más arriba dijimos. La fenomenología de Husserl es "ciencia eidética" y en tanto que tal fundamento del nuevo objetivismo, es decir, fundamento de la filosofía como saber estricto, absoluto y necesario de las cosas. Pero la "reducción" convierte también a la fenomenología en una "ciencia de la conciencia", confiere a la conciencia el carácter de realidad privilegiada y acaba conside-

---

<sup>96</sup> TFJ, 90; también 95 y 111.

<sup>97</sup> TFJ, 79.

<sup>98</sup> TFJ, 86.

rándola como la única realidad absoluta y fundamental. Así, la conciencia, según Husserl, tiene en sí misma un ser propio que, en su absoluta especificidad eidética, no queda afectada por la exclusión fenomenológica; subsiste como un "residuo fenomenológico" y constituye una región original de ser. Se convierte, en consecuencia, en el campo de aplicación de una nueva ciencia que sería la fenomenología como filosofía estricta.<sup>99</sup> Dentro de esta óptica, la conciencia es definida como ser absoluto, en el sentido de que "por principio *nulla re indiget ad existendum*", mientras que el mundo de los objetos y cosas trascendentes se refieren enteramente a una conciencia y de ella reciben su ser.<sup>100</sup> En esta dirección se va fraguando el idealismo husserliano. Haciendo referencia a este punto concreto ya dijo Zubiri, como vimos, que Husserl había modificado sustancialmente su filosofía. Así las cosas, no cabe duda que la filosofía de Husserl conduce también a una peculiar substantivización de la conciencia y a un idealismo también peculiar.<sup>101</sup>

Mucho más tarde, en *Sobre la esencia*, no vacila Zubiri en aplicar a Husserl esta crítica que ahora dirige a la filosofía alemana. Leemos, efectivamente, allí: "Pasemos por alto el grave problema que constituye el hablar de eso que Husserl, siguiendo a la filosofía a partir de Descartes, llama "la" conciencia. No puede hablarse de "la" conciencia por la sencilla razón de que la conciencia carece de toda substantividad, de todo ser substantivo. Conciencia no sino un carácter o propiedad que poseen algunos, no todos, de los actos que el hombre ejecuta; hay actos conscientes, pero no hay "conciencia". Por esto el problema radical no está en el momento de conciencia, sino en la índole "física" de aquéllos actos".<sup>102</sup> A pesar de las diferencias, no olvidemos que es un texto escrito cuarenta años después de la tesis, es patente su fundamental identidad con lo que Zubiri afirma en *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Es lógico, pues, pensar que la filosofía de Husserl no escapa al reproche de haber substantivizado la conciencia.

Tanto en su primer escrito como en *Sobre la esencia* afirma Zubiri que la conciencia carece de toda realidad, de toda substantividad; que sólo hay actos conscientes cuya característica es la intencionalidad. Recordemos que de una afirmación similar suya dijo Ortega y Gasset que constituía "la mayor enormidad que entre 1900 y 1925 se podía decir en filosofía".<sup>103</sup>

<sup>99</sup> *Ideen*, 33, p. 59.

<sup>100</sup> *Ideen*, 49, p. 92.

<sup>101</sup> Sobre este punto puede consultarse el trabajo de Celms, T. *El idealismo fenomenológico de Husserl*.

<sup>102</sup> *Sobre la esencia*, 28-29; y también *Inteligencia sentiente*, 21 y 162.

<sup>103</sup> Ortega y Gasset, J. *Idea de principio en Leibniz*, pp. 274-275. Afirma Ortega que ya en 1914 había manifestado sus críticas a la fenomenología, oponién-

### 3. EL JUICIO COMO "INTENCIÓN OBJETIVA"

Una vez aclarado el método fenomenológico y en posesión de una teoría general de la conciencia y de la objetividad, puede abordar Zubiri el tema del juicio y delinear con mayor nitidez los rasgos de una filosofía de la objetividad. En coherencia con los planteamientos anteriores, subrayará la prioridad lógica del problema fenomenológico del juicio sobre el problema normativo y epistemológico. El juicio debe ser estudiado en sí mismo antes de su consideración como verdadero o como falso (aspecto epistemológico) y antes de la relación del sujeto y el objeto del juicio (aspecto normativo).<sup>104</sup> Nuestra exposición no entrará en los pormenores del estudio zubiriano, pues ello no es necesario para comprender su pensamiento; nos detendremos solamente en aquellas ideas centrales que constituyen la base de la filosofía de la objetividad.

No puede menos que rechazar Zubiri las teorías voluntaristas y relacionistas del juicio,<sup>105</sup> pues, según su parecer, el juicio es, fenomenológicamente considerado, "una intención objetiva": todo juicio consiste en afirmar que un predicado debe realizarse en un objeto dado a la conciencia. El juicio es, en consecuencia, la afirmación de una unidad entre dos elementos. Ahora bien, ¿de qué elementos se trata y de qué unidad?

Para la mayoría de los autores el juicio unifica un sujeto y un predicado desde el punto de vista de la extensión. Así piensa Kant y los neokantianos. Escribe Zubiri: "Kant dice que juzgar es subsumir una intuición en un concepto. Esto es decir que el sujeto cae dentro de la extensión del predicado. Pero entonces resultaría que todo juicio es formalmente una determinación del sujeto por el predicado, esto es, una construcción. El neokantismo moderno de la escuela de Marburg (Cohen, y Natorp) ha llevado hasta las últimas consecuencias esta idea de que el contenido representativo del sujeto no es causa sino producto del acto de juzgar. Esto equivale a decir que si de una representación eliminamos todas sus determinaciones a título de productos de juicios, no quedará en aquella representación ninguna nota determinante; esto es, la intuición pura no tiene un contenido determinado, sino todo lo contrario. El objeto inmediato de una intuición es lo indeterminado, una X; toda representación concreta es de carácter esencialmente conceptual. Según esto, el proceso de pensamiento sería fundamentalmente un juicio; y el juicio

---

dose a la teoría de la intencionalidad de la conciencia y afirmando que "no hay conciencia como fenómeno, sino que conciencia es una hipótesis, precisamente la que hemos heredado de Descartes".

<sup>104</sup> TFJ, 99-104. Dejamos de lado el estudio del juicio como adhesión subjetiva (pp. 115-157), pues ello nos alejaría bastante de nuestro cometido.

<sup>105</sup> TFJ, 160-162.

podría representarse esquemáticamente como sigue: una X (que me está dado en la intuición) es A, B, C, D, etc. (elementos conceptuales). De la síntesis judicativa de los predicados con lo indeterminado dado en la intuición del sujeto, resultan los objetos. Todo objeto es, según Cohen, una construcción de la conciencia".<sup>106</sup>

Hemos transcrito este largo párrafo porque, según Zubiri, "esta teoría es la antítesis de lo que nosotros entendemos por juicio".<sup>107</sup> En efecto, para Zubiri "todo juicio tiene por supuesto fundamental un objeto, con todas sus determinaciones reales, anterior e independiente en su contenido de toda conciencia; el juicio consistirá precisamente en la intención mental de conformarse con ese objeto dado originariamente y no producido".<sup>108</sup> El objetivismo fenomenológico fuerza a rechazar las tesis kantianas y neokantianas. Zubiri sabe que, fenomenológicamente, la conciencia es algo que no tiene ningún elemento como parte integrante de su ser y que, por ello, es preciso afirmar que el contenido representativo del objeto es algo que viene dado en la intuición. Desde esta perspectiva, el juicio no puede ser una determinación del sujeto por el predicado, sino una expresión del sujeto por el predicado.<sup>109</sup>

El juicio, además, tiene su fundamento no en una relación de extensión sino en una relación de comprensión. Cuando Natorp afirma que la intuición no hace más que plantear un problema cuya solución es una construcción lógica, se le puede objetar, afirma Zubiri, "diciendo que haría falta saber, en tal caso, en base a qué atribuimos un predicado dado a un objeto dado; si responde que en base al sujeto mismo, entonces nunca llegaremos a conocer por qué, entre los infinitos posibles predicados igualmente capaces de determinar el sujeto, sólo se han aplicado un cierto limitado número y especie de ellos".<sup>110</sup> El idealismo neokantiano no tiene respuesta para esta cuestión. En consecuencia, no queda más remedio que suponer que el sujeto atribuye el predicado al objeto porque su contenido representativo coincide con el contenido del objeto; esto es, porque hay una relación de comprensión. Todo esto fuerza a admitir que el objeto tiene, en última instancia, un contenido propio independiente de la conciencia y que todo juicio es una relación fundada en la comprensión de los términos,<sup>111</sup> como se desprende del análisis fenomenológico del juicio.

No está todo dicho todavía. El juicio supone una relación de comprensión; pero es preciso entender correctamente dicha relación. En opinión

---

<sup>106</sup> TFJ, 164.

<sup>107</sup> TFJ, 164.

<sup>108</sup> TFJ, 164.

<sup>109</sup> TFJ, 165.

<sup>110</sup> TFJ, 165.

<sup>111</sup> TFJ, 165.

de Zubiri, no es aceptable la teoría de Lotze según la cual el juicio es la afirmación de la identidad de dos conceptos; ni la de ciertos escolásticos, que sostienen que el juicio consiste en afirmar la identidad material de dos objetos que tienen distinta expresión formal en el sujeto y en el predicado; ni tampoco la de Bruno Erdmann, que considera al predicado como algo lógico y ontológicamente inmanente al sujeto.<sup>112</sup> Todas estas teorías afirman ciertamente que el juicio es una relación de comprensión, pero se equivocan en la medida en que se representan las relaciones del juicio bien como una relación entre dos objetos, bien como una relación entre dos representaciones. Y esto es inadmisibles, ya que el juicio, necesariamente fundado en la comprensión, consiste en una relación intencional; es decir, que la propiedad designada por el juicio es puramente intencional: “el juicio tiene por misión afirmar la objetividad de un predicado en un sujeto. De modo que, en todos los casos, la relación cuya unidad es afirmada en el juicio es una relación intencional entre el contenido de dos notas (sujeto y predicado)”.<sup>113</sup> El estudio de los elementos componentes del juicio ayudará a clarificar mejor la naturaleza del mismo. La teoría gramatical distingue tres elementos: sujeto, cópula y predicado. Ahora bien, esta teoría es inexacta desde el punto de vista lógico. Consideremos el siguiente ejemplo: “este papel es blanco”. Desde el punto de vista lógico, dice Zubiri, “el sujeto es el objeto real papel con todas sus determinaciones de blancura, etc.; el predicado no es “blanco”, sino mi representación de blanco; y la cópula es la intención que, montada sobre el predicado, refiere éste al sujeto. De los tres elementos del juicio, el primero, mal llamado sujeto y que debiera llamarse objeto, no es elemento formal del juicio, sino tan sólo el término normativo trascendente. El objeto es “término y medida de la predicación”.<sup>114</sup> El juicio está propiamente en la predicación y en la intención; el juicio es, por tanto, una “intención predicativa”.<sup>115</sup> Y así puede concluir: “Lógicamente, en el juicio el sujeto es el objeto real con todas sus propiedades reales; el predicado es una representación intencional de una, varias o todas las notas del objeto; la cópula es la intención objetiva, esto es, el acto por el cual referimos objetivamente el predicado al sujeto, la intención a lo real”.<sup>116</sup>

---

<sup>112</sup> TFJ, 165-167.

<sup>113</sup> TFJ, 167.

<sup>114</sup> TFJ, 175.

<sup>115</sup> TFJ, 168 y 181.

<sup>116</sup> TFJ, 169. Discute también Zubiri en este punto la teoría de Wundt, consistente en no distinguir entre la cópula y el predicado, y las de Hume y Brentano, que niegan la distinción entre sujeto y predicado (pp. 171-174).

Termina Zubiri el estudio sobre el juicio proponiendo una división del mismo según dos puntos de vista: el de la intencionalidad y el de la objetividad. Desde el punto de vista de la intencionalidad, los juicios pueden ser positivos y negativos. Y desde el punto de vista de la objetividad, los juicios son ideales, fantásticos y reales, según se trate de objetos ideales, fantásticos o reales; y por el lado del predicado, todos los juicios se dividen en absolutos y relativos.<sup>117</sup>

Digamos, para terminar, que Zubiri sigue en estas cuestiones muy de cerca las ideas de Husserl. Así, por ejemplo, cuando habla de los modos de la objetividad y del tipo de juicios derivados de ella, se pregunta qué relación hay entre el orden ideal, el fantástico y el real, y responde afirmando que hay una rigurosa subordinación jerárquica entre ellos, siendo los primeros en dignidad los ideales y los últimos de los reales.<sup>118</sup> "Todo ser existente —escribe Zubiri— supone una esencia individual, y toda esencia individual supone una idea. El ser existente es, pues, el más condicionado e hipotético; en cambio, las ideas son el único verdadero, absoluto y suficiente ser; entre ambos están los objetos fantásticos que participan en la suficiencia de las ideas, pero limitada por los caracteres de la individualidad".<sup>119</sup> Evidentemente, se trata de un orden jerárquico puramente descriptivo o fenomenológico y, en cuanto tal, no tiene carácter metafísico. Pero ello no obsta para que, desde esta jerarquía, establezca Zubiri criterios para juzgar del valor de suficiencia y necesidad de los saberes. Así, las ciencias positivas, que tratan de descubrir las ideas conforme a las cuales está hecho el mundo de las existencias, son esencialmente aproximativas e inductivas; lo ideal de que nos hablan posee tan sólo, como decía Husserl, un valor aproximativo con fundamento *in re*. Y es ese carácter de absoluta insuficiencia del mundo de las existencias lo que hace que ninguna ciencia positiva sea completamente autónoma y que todas ellas dependan de un orden ideal. Por el contrario, las ciencias ideales son perfectamente autónomas, no implican la existencia de su objeto como su esencia específica. De ahí que sean absolutamente ciertas con evidencia apodíctica y se constituyan con arreglo al método *a priori*, como es el caso de las matemáticas, de la lógica, de la filosofía de los valores, etc.<sup>120</sup>

Coherente con el método y las ideas fenomenológicas, sostiene Zubiri la prioridad fundante del mundo ideal sobre el real-existente. Digamos que será precisamente en este punto en el que su filosofía dará un cambio

<sup>117</sup> TFJ, 174 y siguientes.

<sup>118</sup> TFJ, 179; cfr. también POH, 43, 46-47.

<sup>119</sup> TFJ, 179.

<sup>120</sup> TFJ, 179-180.

total. En *Sobre la esencia*<sup>121</sup> declarará la prioridad absoluta de lo real sobre lo ideal, lo que le llevará a un enfrentamiento radical con la filosofía de Husserl.

#### 4. CONCLUSIÓN

Hemos llamado a la filosofía que Zubiri profesa en este momento “objetivismo fenomenológico”. Con ello hemos querido poner de manifiesto que la intención fundamental que anima este primer trabajo de Zubiri no es otra que contribuir a la elaboración de una filosofía de tipo objetivista que sea capaz de superar los planteamientos subjetivista e idealistas de la filosofía moderna y fundamentar de este modo los nuevos resultados de la ciencia. En opinión de Zubiri, el instrumento más valioso, la orientación más prometedora para tal cometido es la fenomenología, y ello a pesar de las inequívocas tendencias idealistas presentes en la obra de Husserl.

Al afirmar que la filosofía de Zubiri es un “objetivismo fenomenológico” también hemos querido decir que no nos encontramos ante un pensamiento que repite literalmente las ideas de Husserl, como sostiene Savignano.<sup>122</sup> Como hemos visto, lo que Zubiri nos ofrece es ya una interpretación de la fenomenología, concretamente la interpretación objetivista de tendencia realista, y por ello mismo deja de lado elementos fundamentales de la filosofía de Husserl y no tiene en cuenta otras posibles interpretaciones. Basándose en esto, afirma Pintor-Ramos que, aun siendo adecuado el adjetivo “fenomenológico” que figura en el título de la tesis, es, sin embargo, mucho más correcto llamar “objetivismo” a este momento de la filosofía de Zubiri. Según este autor, la fenomenología de Husserl tiene para Zubiri un valor puramente instrumental: es un medio de que se sirve para apoyar un planteamiento objetivista. Además, continúa afirmando, Zubiri no duda en recurrir a otras fuentes de pensamiento cuando lo juzga conveniente, cosa que es verdad. Por todo lo cual concluye que en 1921 Zubiri y Husserl siguen ya caminos inequívocamente distintos: el de Husserl conducirá a una filosofía trascendental, mientras que el de Zubiri llevará al problema de la verdadera realidad.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> *Sobre la esencia*, 30-32.

<sup>122</sup> Savignano, A. *Il pensiero fenomenologico di E. Husserl, secondo X. Zubiri*, pp. 41-42; del mismo autor, *Psicologismo e giudizio in M. Heidegger, X. Zubiri, J. Marechal*, pp. 165-166.

<sup>123</sup> Pintor-Ramos, A. *Zubiri y la fenomenología*, pp. 552-563; y también, *Génesis y formación del pensamiento de Zubiri*, pp. 30 y 50-51.

A nuestro juicio, la opinión de Pintor-Ramos se acerca más a la realidad. Zubiri manifiesta ya una considerable independencia de espíritu frente a Husserl y no se puede afirmar que su trabajo sea una mera repetición de las ideas de éste. Pero tal vez Pintor-Ramos minimiza demasiado el papel de la fenomenología en este primer trabajo de Zubiri. A pesar de las notables diferencias en algunos puntos concretos, creemos que el pensamiento de Zubiri es en este momento esencialmente fenomenológico: el método, la teoría de la conciencia y el planteamiento de los problemas son netamente fenomenológicos. Es cierto que adopta actitudes críticas frente a Husserl, que utiliza otras fuentes de pensamiento, etcétera..., pero a pesar de ello es obvio que el armazón de su tesis y sus ideas centrales son de clara estirpe husserliana. Por eso hemos llamado a su pensamiento "objetivismo fenomenológico". Además, como más arriba dijimos, la interpretación objetivista de la fenomenología tenía ya cierta tradición en el movimiento de ideas salido de Husserl, como era el caso de Stein, Conrad-Martius, Reinach, Pfander y otros. Que Zubiri no siga a la letra las ideas de Husserl no es razón para no calificar su pensamiento de fenomenológico.

La originalidad de Zubiri en esta obra hay que buscarla, pensamos, precisamente en esa opción que hace a favor de una fenomenología objetivista, frente a otras opciones también posibles en este momento, entre las que se encontraba principalmente la del propio Husserl en *Ideen*. Para Zubiri esta opción estaba suficientemente justificada por el hecho de que venía exigida por las mismas ciencias y avalada por las corrientes filosóficas más importantes de ese momento, como antes quedó dicho.

Otro aspecto de indudable originalidad es el acento puesto en la necesidad de completar la descripción fenomenológica con la explicación metafísica. Ello deja entender claramente que, según Zubiri, fenomenología y metafísica no son incompatibles. Ni Pintor-Ramos ni Savignano subrayan suficientemente este hecho, que es, a nuestro modo de ver, de capital importancia. Para Zubiri la filosofía no se reduce a teoría del conocimiento, ni a teoría de la ciencia, sino que es un auténtico *saber* acerca de las cosas; pero no es un saber *puramente descriptivo*, sino un saber que *debe buscar la razón de ser* de las cosas y fenómenos, un saber de tipo metafísico. La descripción es previa a la explicación, pero no lo sustituye ni la vuelve ociosa. Y, aunque Zubiri no sea demasiado explícito en este punto, en más de una ocasión deja entender que la metafísica complementaria del objetivismo descriptivo debería ser de tipo realista.

En esta apertura a la metafísica está la clave para entender su progresivo distanciamiento de las tesis fenomenológicas. Pronto descubrirá Zubiri la insuficiencia de los planteamientos objetivistas. Los objetos no son la "realidad", sino el correlato objetivo de la conciencia. La con-

ciencia ocupa en fenomenología una posición privilegiada y es dudoso que desde ella pueda alcanzarse un saber que sea de verdad "saber acerca de las cosas". La superación del idealismo y del subjetivismo de nada sirven sino conduce a la recuperación de la real. En este sentido escribía ya Zubiri en 1926: "Lo único importante que tiene que decir la filosofía de hoy es justamente que las cosas son algo independiente de la conciencia Brentano ha sido el primero que tuvo la audacia de afirmarlo a propósito del ser intencional. Llegar por su medio al ser real, al ser en cuanto tal, he aquí la enorme tarea que pesa sobre el alma contemporánea".<sup>124</sup> El objetivismo ya no es visto como una meta, sino como una etapa en el camino que ha de conducir al realismo. Llegar al "ser real" es la tarea filosófica de nuestro tiempo. La trayectoria filosófica de Zubiri se caracteriza por la incansable y ejemplar fidelidad a esta tarea.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. ESCRITOS DE ZUBIRI UTILIZADOS EN ESTE TRABAJO

*Le problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl* (Tesina de licenciatura en el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina. Inédito). 1921-1922; 53 págs.

*Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* (Tesis doctoral en Madrid). Madrid, Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1923; 189 págs.

"Brentano" (Recensión de la versión castellana del libro *Psicología* de F. Brentano), en *Revista de Occidente*, 42 (1926), 403-408.

"Filosofía y metafísica", en *Cruz y Raya*, 30 (1935), 7-60.

*Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid. Ed. Nacional, 1944 (5.ª ed. 1963); XI 483 págs.

*Sobre la esencia*. Madrid. Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962; 521 págs.

"El concepto descriptivo de tiempo", en *Realitas*, II (1976), 7-47.

*Inteligencia sentiente*. Madrid. Alianza Ed., 1980; 288 págs.

"Dos etapas", en *Revista de Occidente*, 32 (1984), 43-50.

### 2. OBRAS CONSULTADAS

CELMS, Th. *El idealismo fenomenológico de Husserl*. Madrid, Revista de Occidente, 1931.

ELLACURIA, I. "Idea de filosofía en Zubiri", en *Homenaje a Xavier Zubiri*. Madrid, Ed. Moneda y Crédito, 1970, vol. I, 459-524.

FINK, E. "Conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl", en *Husserl*, Buenos Aires, Paidós, 1968, 192-205.

HUSSERL, Ed. *Logische Untersuchungen*, vol. I: *Prolegomena zur reinen Logik*, Halle, 1900; vol. II: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle, 1901 (Trad. castellana de J. Gaos. Madrid, Revista de Occidente, 1967, 2.ª ed., 2 vol.).

<sup>124</sup> Brentano, 408.

- HUSSERL, Ed. "Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Logos*, 1 (1911), 289-341 (Trad. castellana de E. Tebernik, Buenos Aires, E. Nova, 1969).
- . "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", en *Jahrbuch*, I (1913), 1-323.
- INGARTEN, R. "El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl", en *Husserl*, Buenos Aires, Paidós, 1968, 215-233.
- LEVINAS, E. *Théorie de l'intuition dans la phénomologie de Husserl*. Paris, Vrin, 1930 (3.<sup>a</sup> ed., 1970).
- MERCIER, D. *Critériologie générale*. Louvain, P.I.S.Ph., 1911.
- . *Logique*. Louvain, P.I.S.Ph., 1905.
- MERLAN, Ph. "Idealismo, realismo y fenomenología", en *Husserl*, Buenos Aires, Paidós, 1968, 342-352.
- METZGER, A. "La situación presente de la fenomenología", en *Revista de Occidente*, 65 (1928), 177-201 y 68 (1929), 178-209.
- MONTERO MOLINER, F. "Esencia y respectividad en Zubiri", en *Realistas*, I (1974), 437-455.
- MONTERRAT, J. "El realismo zubiriano en el conjunto de una teoría criticofundamental de la ciencia", en *Realitas*, II (1976), 139-202.
- NATORP, P. "Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie", en *Logos*, VII (1917-1918), 224-226.
- NÖEL, L. "Le problème de la connaissance", en *Notes d'épistémologie Thomiste*. Louvain, P.I.S.Ph., 1925, 19-50.
- . "Les frontières de la logique", en *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 17 (1930), 211-223.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Idea de principio en Leibniz*, en O.C., vol. VIII. Madrid, Revista de Occidente, 1962, 59-356.
- PINTOR-RAMOS, A. "Zubiri y la fenomenología", en *Realitas*, III-IV (1979), 389-565.
- . *Génesis y formación del pensamiento de Zubiri*. Salamanca, 1979.
- SAVIGNANO, A. *Psicologismo e giudizio filosofico in M. Heidegger, X. Zubiri e J. Marechal*. Padova, La Garándola, 1976.
- . "Il pensiero fenomenologico de E. Husserl secondo X. Zubiri", en *Aquinas*, 20 (1977), 3-42.
- VALORI, P. *Il método fenomenologico*, Roma, Desclée et C., 1959.
- VAN RIET, G. "Une justification critique du réalisme thomiste: l'épistémologie de Leon Noël", en *Problèmes d'épistémologie*. Louvain, Nauwelaerts, 1960, 84-143.
- VON ASTER, E. *La filosofía del presente*, México, F.C.E., 1959.